

A crítica marxiana da política: seguindo as trilhas abertas pelo autor de *O futuro ausente*

The Marxian critique of politics: following the trails opened by the author of *The absent future*

Felipe Ramos Musetti*

Resumo: O presente artigo pretende homenagear o texto *O futuro ausente* para a crítica da política e o resgate da emancipação humana, de J. Chasin, resgatando e desenvolvendo suas análises da obra marxiana, no que se refere à crítica da política. Parte-se do caminho de pesquisa aberto por Chasin, registrados sobretudo em *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica e *Marx*: a determinação ontonegativa da politicidade, procurando mostrar, por meio da análise imanente da obra marxiana, como o reconhecimento da determinação ontonegativa da politicidade permanece central para a crítica de Marx em sua obra madura, aprimorada pela análise que o filósofo alemão desenvolve sobre a forma valor.

Palavras-chave: Marx; Chasin; estado; política; emancipação humana.

Abstract: This article intends to honor the text *The absent future* towards the critique of politics and the rescue of human emancipation, by J. Chasin, by rescuing and developing his analyzes of Marxian work, focusing on the critique of politics. It starts with the research path opened by Chasin, recorded mainly in the works *Marx*: ontological statutes and methodological resolution and *Marx*: the ontonegative determination of politicity, and shows, through the immanent analysis of the marxian work, how the recognition of the ontonegative determination of politicity remains central to Marx's criticism in his mature work, improved by the analysis that the German philosopher develops on the value form.

Keywords: Marx; Chasin; State; politics; human emancipation.

Redigido em 1993, o texto intitulado *O futuro ausente* para a crítica da política e o resgate da emancipação humana, de J. Chasin, jamais foi concluído, lamentavelmente. Sua versão incompleta, publicada após a morte do autor, fornece indícios dos caminhos analíticos que seriam percorridos, mas registram, também, a distância significativa existente entre a amplitude do problema delineado na seção que inaugura as reflexões chasinianas, de um lado, e a análise que o autor foi capaz de, efetivamente, desenvolver em vida, de outro. Pode-se intuir que Chasin pretendia avançar sua investigação em um projeto amplo e significativamente ambicioso, sobretudo quando se considera que a análise efetivamente publicada – que se inicia com reflexão acerca do primeiro humanismo renascentista, faz um volteio que examina

* Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *E-mail:* felipermusetti@gmail.com.

a política na Antiguidade clássica, para, em seguida, avançar pelo desenvolvimento do pensamento político moderno – é impulsionada, como se constata na leitura dos primeiros parágrafos, pela constatação de uma crise sem precedentes da sociabilidade do capital ao final do século XX, a qual se caracteriza, justamente, pelo abandono dos referenciais positivos acerca do homem que, não sem contradição, foram desenvolvidos no período de formação da sociedade burguesa. Considerado que o texto se encerra, abruptamente, na análise do pensamento de Thomas Hobbes, apenas se pode lamentar que a morte prematura de Chasin tenha privado o intérprete de passos analíticos promissores e decisivos, que, certamente, o autor desenvolveria com o rigor característico de suas reflexões.

O subtítulo indica certa continuidade entre as reflexões inacabadas de *O futuro ausente* e as obras anteriores do autor voltadas para a explicitação da crítica marxiana à política (cf. CHASIN, 2009; 2000). Contudo, a argumentação de *O futuro ausente* contrasta com os textos anteriores de Chasin sobre o tema, à medida que, ao invés de realçar o que o filósofo brasileiro denominou, a partir de suas análises da obra de Marx, de *determinação ontonegativa da politicidade*¹, enfoca no desenvolvimento das concepções que apreendem a política como determinação ontopositiva, procurando compreender as razões pelas quais, contraditoriamente, a política aparece para o pensamento moderno como a instância mais elevada de realização da universalidade humana².

O presente artigo não pretende continuar a reflexão que Chasin legou inacabada – trabalho necessário, mas que transcende os objetivos deste espaço –, tampouco abordar aspectos da argumentação que se extrai da parte textual que o autor efetivamente redigiu. Significativamente mais modesto, intenta-se prestar as

¹ Chasin cunha a expressão *determinação ontonegativa da politicidade* para demarcar a especificidade e radicalidade do tratamento marxiano à política, o qual “exclui o atributo da política da essência de *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua pré-história. E no interior da intrincada trajetória dessa pré-história que a politicidade adquire sua fisionomia plena e perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno (CHASIN, 2009, p. 64).

² Em *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica, Chasin se refere ao “âmbito secularmente predominante da determinação ontopositiva da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário – e intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz a indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tomar quase impossível, até mesmo para a simples imaginação, um formato social que independa de qualquer forma de poder político.

devidas homenagens ao texto chasiniano pelo resgate e desenvolvimento de suas análises sobre a obra marxiana, sobremaneira no que se refere à crítica da política. Para tanto, parte-se dos caminhos analíticos abertos por Chasin em suas análises da obra de Marx, procurando acompanhar como a crítica da política se desdobra ao longo de todo o itinerário de desenvolvimento do pensamento marxiano, desde o seu período formativo até as obras que marcam a maturação de sua crítica econômica. Procurar-se-á demonstrar que Marx mantém, ao longo de todo o seu itinerário de pesquisa, o reconhecimento da determinação ontonegativa da politicidade, enfatizando a necessidade prática, posta historicamente pelo advento da sociedade burguesa, de superar o estado e a política pelo movimento revolucionário voltado para a conquista da emancipação humana³.

Os principais contornos da crítica da política na formação do pensamento marxiano

No interior do processo de formação do pensamento marxiano, o desenvolvimento da crítica à política tem início com a ruptura de Marx com a filosofia hegeliana, cujos primeiros lineamentos aparecem expostos em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, redigida em 1843. Nos *Manuscritos de Kreuznach*⁴, Marx expõe, pela primeira vez em seu itinerário intelectual, o reconhecimento da política como determinação negativa, em evidente contraste com sua própria posição anterior, registrada nos artigos da *Gazeta Renana*, para qual a solução das mazelas sociais remeteria à necessidade do aperfeiçoamento da política e do estado como instâncias racionais de regulação dos conflitos sociais. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, bem como nos textos redigidos no período subsequente, salta aos olhos o caráter distinto da abordagem marxiana: estado e política passam a ser reconhecidos como instâncias alienadas produzidas pela cisão entre indivíduo e comunidade, cuja maturação é atingida com o advento da sociedade moderna estruturada pelo livre movimento da propriedade privada. Em outras palavras, estado e política são deslocados da condição de instâncias resolutivas para serem reconhecidos como complementos necessários aos conflitos emergentes do seio da sociedade civil, de

³ O presente artigo condensa parte da reflexão desenvolvida em tese de doutorado em Filosofia, dedicada ao desenvolvimento da crítica da política nos principais textos do período formativo do pensamento marxiano e seus desdobramentos na obra madura do autor (cf. MUSETTI, 2022). Link de acesso: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/26084/1/Felipe%20Ramos%20Musetti.pdf>>.

⁴ Jamais publicada durante a vida de Marx, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* também é conhecida como *Manuscritos de Kreuznach*, em referência à cidade onde foi escrita.

modo que a superação de tais conflitos passa a exigir o movimento mais amplo da emancipação humana, a qual, em contraste com o processo de emancipação política que marcou o advento da sociedade moderna, pressupõe a superação do estado e da política enquanto tais⁵.

O acerto de contas com a filosofia hegeliana realizado em 1843 atesta, todavia, uma ruptura mais profunda, que não se restringe apenas à crítica da política apreendida isoladamente, mas, ao contrário, consubstancia os primeiros passos de elaboração de uma abordagem mais ampla, que, orientada pelo rechaço radical à filosofia especulativa, deve ser capaz de apreender, de modo imanente, as conexões entre diferentes formas de sociabilidade e seus complexos específicos, como a política, a filosofia, a arte etc. É mérito de Chasin reconhecer a especificidade, bem como a amplitude das consequências resultantes de tal rechaço marxiano ao pensamento de Hegel, em 1843. Segundo ele, a letra da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* atesta uma “viragem ontológica” que marca a “inflexão intelectual a partir da qual” Marx “passa a elaborar seu próprio pensamento” (CHASIN, 2009, p. 57). Ainda segundo Chasin:

ao focar e superar, tão substancial e rapidamente, a esfera política, a rota de Marx faz transparecer que o núcleo propulsor de seus esforços articulava interesses teóricos e práticos que se estendiam à globalidade do complexo humano-societário, implicando a demanda por uma planta intelectual bem mais ampla, para além das fronteiras de uma estrita teoria política, se esse tipo de abordagem sempre fosse incapaz de dar corpo à completa e resolutiva intelectualização da mundanidade emergente em seu tempo, como acabara de verificar que ocorreria, pela revisão do melhor dos seus exemplares, em qualquer formulação do gênero (CHASIN, 2009, p. 67).

O ponto a ser registrado, nesse passo, é a conexão íntima entre a crítica da política e o problema da autoprodução humana na formulação do pensamento próprio de Marx. À medida que identifica o estado e política como produtos da sociedade civil, reconhecida como *lócus* de atuação dos *sujeitos reais*, o pensamento marxiano principia a edificação de uma nova posição ontológica, para a qual a adequada compreensão das determinações políticas, bem como das formas de consciência, pressupõe reconhecê-las em suas conexões com as condições materiais da existência

⁵ Referindo-se à radicalidade da crítica marxiana à política, instaurada a partir de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Chasin argumenta que o reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade* consiste no “marco exponencial que separa, totalmente, o Marx juvenil, adepto da filosofia da autoconsciência, do Marx marxiano que principia em 1843” (CHASIN, 2009, p. 63).

humana, entendidas como o complexo prático relacional que estrutura determinada formação social. Tal constatação, somada a uma importante contribuição de Friedrich Engels⁶, impulsionam a intensificação dos estudos de Marx sobre economia política, como revelam as palavras do próprio autor na célebre passagem do “Prefácio” de 1859:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas de estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2008, p. 47)

Note-se que, referindo-se ao seu próprio processo formativo, Marx assinala, explicitamente, que o seu primeiro acerto de contas com a filosofia hegeliana – do qual se extraem os primeiros contornos de sua crítica à política – atestaram a indissociabilidade entre estado, política, formas de consciência etc., de um lado, e a totalidade das condições materiais de existência, identificadas às *relações materiais da vida* [*materiellen Lebensverhältnissen*], de outro. Para a crítica ontológica de Marx, a pretensão de se investigar o estado e as formas políticas por si mesmos, como instâncias autossuficientes e isoladas das práticas sociais que as engendram como produtos de relações específicas, pressupõe negligenciar certas determinações constitutivas da política, as quais ela própria procura afastar de sua jurisdição, ao estabelecer-se como universalidade abstrata contraposta ao atomismo da sociedade civil. Em outras palavras, a crítica à filosofia hegeliana conduz o pensamento marxiano ao reconhecimento do estado e da política como formas abstratas, cuja relativa autonomia se explica no modo contraditório pelo qual procuram apagar as suas próprias bases de sustentação nas relações de propriedade, para se afirmarem como instâncias universais e independentes. Nesse sentido, longe de resolver em si os conflitos originados dos entrechoques entre interesses particulares no âmbito da sociedade civil, o estado político está assentado em tais conflitos, bem como sua existência os pressupõe.

⁶ Marx ressalta o impacto do texto *Esboço de uma crítica da economia política*, de Engels, no seu itinerário de buscar a anatomia da sociedade civil pela crítica da economia política (cf. MARX, 2008, pp. 48-49).

Ademais, observe-se como a virada radical do pensamento marxiano a partir de 1843 se caracteriza pela imbricação entre as críticas ontológicas da política e da filosofia especulativa, uma vez determinadas as condições materiais da existência como a base real, existente por si, no interior da qual são produzidas tanto as formas políticas quanto as formas de consciência. Em outras palavras, anote-se que a crítica marxiana à filosofia do direito de Hegel atinge, simultaneamente, a própria realidade efetiva do estado e da política – em sua relação contraditória com sua base de sustentação na propriedade privada –, bem como a filosofia hegeliana, apreendida como forma de consciência que expressa, no pensamento, a inversão real que estado e política produzem ao apagarem seus nexos com a sociedade civil. Ambos – estado político e filosofia hegeliana – são apreendidos por Marx como expressões específicas da contradição constitutiva da sociedade civil-burguesa, entendida como o campo de interatividade dos sujeitos reais, como forma específica do *metabolismo social*.

A preocupação marxiana em apreender a política e as formas de consciência no interior do complexo de relações materiais estruturantes da sociedade civil-burguesa se faz presente nos textos políticos redigidos no período de 1843-1844⁷. Tais textos evidenciam, ademais, como a argumentação de Marx associa a formação do estado em sua forma perfeita, moderna, com a *differentia specifica* da sociedade civil-burguesa frente aos modos de sociabilidade que a antecederam. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx, dando apenas os primeiros passos em direção à formulação de seu pensamento próprio, não deixa de ressaltar que o estado político, perfeito e acabado, corresponde ao completamento da separação entre *vida pública* e *vida privada* efetivado no processo de formação da moderna sociedade burguesa, referindo-se às formas estatais anteriores – como a grega – como estados incompletos, imaturos (cf. MARX, 2006, pp. 51-53; 89-98). Redigido alguns meses depois, a letra de *Sobre a questão judaica* salienta que o estado ganha sua “verdadeira forma definitiva” no processo de dissolução da feudalidade que libertou a propriedade privada dos últimos entraves políticos que cerceavam seu livre movimento, consolidando a separação entre *vida pública* e *vida privada*. De acordo com o autor, a realização plena do estado é inseparável da emancipação da sociedade burguesa em

⁷ Destacam-se os textos *Sobre a questão judaica* (MARX, 2010), “Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução” (MARX, 2006b) e Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano” (MARX, 2010b).

relação à política:

a realização plena do idealismo do estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa. O ato de sacudir de si o jugo político representou concomitantemente sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal.

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem egoísta.

Esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do estado político (MARX, 2010, p. 52).

A letra de *Sobre a questão judaica* se refere ao progresso contraditório representado pela *emancipação política* conquistada pela sociedade burguesa, ao mesmo tempo em que destaca os seus limites estruturais. Por um lado, à medida que “constituiu o estado político como assunto universal, isto é, como estado real” – dissolvendo “o conjunto de estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário” (MARX, 2010, p. 52) –, a *emancipação política* “representa um grande progresso”; por outro lado, ela consagra a cisão do homem nas figuras do *bourgeois* (o homem concreto, real, proprietário privado e membro da sociedade civil-burguesa) e do *citoyen* (o homem abstrato, apartado de suas determinações concretas e que participa de uma comunidade imaginária, irreal)⁸. Em poucas palavras, os limites da emancipação política se revelam à medida que conforma o “estado político pleno”, o qual “constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (MARX, 2010, p. 40)⁹. Para Marx, “a cisão do homem em *público* e *privado* (...) não constitui um estágio,

⁸ No volume II de *Para uma ontologia do ser social*, Lukács se refere ao processo de emancipação política do seguinte modo: “aqui só precisamos ressaltar que a nova situação socialmente objetiva (com todas as ilusões e todos os equívocos do pensamento que dela se originam espontaneamente) é que, pela primeira vez, dispõe ser humano e sociedade em relações puramente sociais e que, por essa razão, ela é uma consequência necessária do surgimento e da predominância do capitalismo e, pelas mesmas razões, chega a ser realizada só pela grande Revolução Francesa. A nova relação simplifica as formações anteriores mais complicadas, “naturalmente” emaranhadas, sendo que, ao mesmo tempo, ela aparece, contudo, na nova estrutura da consciência dos homens de maneira duplicada: como a dualidade de *citoyen* [cidadão] e *homme (bourgeois)* [homem (burguês)] dentro de cada membro da nova sociedade.

⁹ Marx aduz que “onde o estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010, p. 40).

e sim a *realização plena* da emancipação política” (MARX, 2010, p. 42), sendo a dimensão privada o *momento predominante*, à medida que, no funcionamento da sociedade burguesa, “o *citoyen* é declarado como serviçal do homem egoísta”, de tal modo que “a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial” (MARX, 2010, p. 42).

Compreende-se, pois, que, ainda nos primeiros passos da formação de seu pensamento original, Marx observa que o estado moderno se constitui como realização plena do poder estatal, à medida que se assenta na radicalização da separação entre *vida pública e vida privada*, que define a especificidade da sociedade burguesa. Na condição de forma acabada do poder estatal, o estado moderno, assentado sobre a propriedade privada desenvolvida, cria as possibilidades para um novo tipo de desenvolvimento do homem – a *emancipação humana*¹⁰ –, ao mesmo tempo em que ilumina a imperfeição das formas anteriores, caracterizadas pela incompletude do processo de cisão entre as dimensões pública e privada. Em *A ideologia alemã*, a relação entre o completamento do processo formativo do poder estatal, de um lado, e a *diferença específica* da sociedade burguesa como ponto máximo da separação entre indivíduo e comunidade, de outro, continua no centro da crítica marxiana da política. De acordo com Marx, a formação do estado moderno associa-se à edificação da “propriedade privada pura, que se despiu de toda aparência de comunidade e suprimiu toda influência do estado sobre o desenvolvimento da propriedade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). A crítica marxiana insiste que “a essa propriedade privada moderna corresponde o estado moderno”, o qual, “por meio da emancipação da propriedade em relação à comunidade, (...) se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75).

Anote-se, a maturação do processo de desenvolvimento da propriedade privada – a formação da propriedade privada pura, emancipada da comunidade –

¹⁰ Como se verá mais adiante, Marx opõe à parcialidade da emancipação política o caráter abrangente da emancipação humana. Se “a emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”, a emancipação humana se realiza “quando o homem individual real” recupera “para si o cidadão abstrato” e se torna “ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais”. Em suma, “quando o homem tiver reconhecido e organizado suas '*forces propres*' [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (MARX, 2010, p. 54).

permite ao estado assumir uma existência particular *ao lado* e *fora* da sociedade civil, para constituir-se como “comunidade ilusória” [*illusorische Gemeinschaft*] assentada sobre a plena separação entre interesses particulares e interesse geral. Não obstante, importa registrar que é a realização plena da separação entre indivíduo e comunidade que permite a investigação de sua gênese, no interior da qual se apreende as formas incompletas do poder estatal, bem como seu enraizamento na contradição do interesse particular com o interesse coletivo. À medida que avança em seus estudos de economia política, Marx aprofunda sua crítica da política, identificando a gênese do estado no desenvolvimento da propriedade privada, desde suas formas mais embrionárias – como “entre os povos antigos”, nos quais, conforme os termos d'*A ideologia alemã*, “a propriedade tribal aparece como propriedade do estado” –, até a forma moderna, acabada, perfeita, definida pela emancipação da propriedade privada frente ao estado. Para Marx, “é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37). Em suma, a forma moderna do poder estatal revela-o como “produto de formas limitadas de intercâmbio, nas quais o interesse coletivo, constituído real e efetivamente pelo necessário caráter social da interatividade humana, assume a forma de uma comunidade ilusória” (MUSSETTI, 2022, p. 158), cuja função é garantir e manter a separação que a sustenta. Com efeito, para Marx, o estado e a política, em qualquer uma de suas formas, correspondem à “comunidade aparente, em que se associaram até agora os indivíduos” e que “sempre se autonomizou em relação a eles”, jamais deixando de ser “uma comunidade totalmente ilusória” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64) produzida pela incapacidade de se constituir uma mediação adequada entre interesse particular e interesse coletivo. Nesse sentido, a assertiva marxiana, segundo a qual “todas as lutas no interior do estado (...) não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade – nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37).

Considerada a determinação negativa do estado e da política, apreendidos como poderes estranhados produzidos pelas formas sociais marcadas pela cisão (mais ou menos embrionária) entre indivíduo e comunidade, bem como pelos conflitos que decorrem de tal separação, frise-se que, para Marx, a *differentia specifica* do estado moderno, na condição de forma maturada do poder estatal enquanto tal, é determinada pela particularidade da sociedade civil-burguesa como ponto de

culminação da alienação do trabalho, com a consequente emancipação da propriedade privada frente à comunidade. Investigando a gênese da sociedade burguesa, Marx observa como o processo de autoprodução humana, alavancado pela “atividade sensível”, se desenvolve, contraditoriamente, através de relações de alienação. Para a crítica marxiana, a análise da anatomia da sociedade civil-burguesa revela “o mundo sensível tal como ele existe até agora” como “produção”, como atividade humana, “contínuo trabalhar e criar sensíveis” (MARX; ENGELS, 2009, p. 31). Contudo, se “a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a elas transmitidas pelas gerações anteriores”, vale realçar, seguindo a argumentação marxiana, que, “no decorrer do desenvolvimento histórico”, ocorre uma “inevitável autonomização das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64), à medida que, frente às limitações próprias às formações sociais que antecedem a grande indústria, as forças produtivas apenas podem se desenvolver por meio da divisão do trabalho, entendida como divisão involuntária das atividades, de tal modo que “a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37). A sociedade burguesa se apresenta como ponto de culminação do processo de separação entre o ser humano autoprodutor e seus poderes sociais: “em nenhum período anterior as forças produtivas assumiram essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos *na qualidade de* indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado” (MARX; ENGELS, 2009, p. 72).

Destarte, a *diferença específica* da sociedade burguesa consiste, justamente, na sua condição de ponto de chegada do processo no qual, por meio da atividade sensível, os homens produzem os seus meios de vida e desenvolvem suas capacidades, todavia de modo contraditório, por meio do aprofundamento da alienação do trabalho. Ao completar a separação entre indivíduo e comunidade – com a consequente agudização da contradição entre interesses privados e interesse geral –, a sociedade burguesa produz o estado como “forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37), que funciona como meio pelo qual a classe burguesa atribui “a seu interesse médio uma forma geral” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). Desse modo, sem desconsiderar a autonomia do estado frente à sociedade civil-burguesa – sua condição de poder estranhado e incontrolável, acima das classes e dos indivíduos –, Marx não deixa de salientar que ele “não é nada mais

do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75). A especificidade do estado moderno reside na dupla função que o poder estatal desempenha na sociabilidade estruturada pela grande indústria: de um lado, comunidade universal abstrata, autônoma frente à sociedade civil-burguesa, a qual imprime forma política ao conjunto de instituições coletivas e acolhe os indivíduos pela figura caricata do *citoyen*; de outro lado, poder impessoal que funciona para preservar o interesse médio da classe burguesa contra perturbações que ameaçam a propriedade privada, sobre a qual se assenta.

A crítica da política na obra madura de Marx

Como se vê, a crítica econômica de Marx, à medida que se desenvolve ao longo do período formativo de seu pensamento¹¹, aprofunda e desdobra a crítica da política, sobretudo quando considerada a relação entre estado moderno como forma acabada do poder estatal em geral, de um lado, e a especificidade da sociedade burguesa como última forma antagonista da produção, de outro. Mesmo considerando a imaturidade da crítica econômica de Marx no período entre 1843 e 1847, é imperioso constatar a complementariedade entre as críticas econômica e política, sobretudo no que se refere ao enraizamento do estado na propriedade privada, enfatizado em *A ideologia alemã*¹². Para a crítica marxiana, estado moderno – enquanto forma acabada do poder estatal enquanto tal – e capital formam um círculo vicioso de dimensões complementares que se retroalimentam, não sendo possível a superação de um sem a dissolução do outro.

Entretanto, se, no período de formação do pensamento marxiano, o

¹¹ Seguindo trilha aberta pelas pesquisas de Chasin, considera-se que o processo de formação do pensamento marxiano compreende o período de 1843-1847 (cf. CHASIN, 2009; MUSETTI, 2022). Tal periodização se fundamenta nos relatos do próprio Marx, que, no “Prefácio” de 1859, relata que “os pontos decisivos” de sua “maneira de ver foram, pela primeira vez, expostos cientificamente, ainda que sob forma de polêmica”, no trabalho “aparecido em 1847, e dirigido contra Proudhon: *Miséria da filosofia*” (MARX, 2008, p. 49).

¹² Convém insistir que tal conexão se enraíza na virada ontológica de 1843, quando Marx, iniciando a formulação de seu pensamento próprio, identifica a sociedade civil como complexo real, existente por si, no interior do qual são produzidas as formas de consciência. Chasin ressalta “a feição precisa do passo inicial da caminhada” iniciada em 1843: “em contraste radical com a concepção do estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a ‘sociedade civil’ – o campo de interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* – como demiurgo real que alinha o estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro” (CHASIN, 2009, pp. 57-58).

enquadramento da questão já está definido em seus lineamentos mais gerais, observa-se, nos *Grundrisse*, como as conexões entre crítica da política e a crítica da economia política são desdobradas e aprofundadas, à medida que o autor desenvolve suas reflexões em torno da *forma valor*. Mais especificamente, importa atentar para o aprimoramento da reflexão marxiana em torno da especificidade da conexão social estabelecida pela sociedade burguesa – distinta de todas as formações sociais anteriores – e suas repercussões para a configuração da especificidade do estado moderno – entendido como forma acabada do poder estatal enquanto tal –, assentado na máxima separação entre indivíduo e comunidade. Observa-se como a crítica econômica madura de Marx confirma a principal conclusão atingida no período formativo: estado e política, em qualquer uma de suas formas históricas, constituem-se como predicados negativos do ser humano autoprodutor, produzidos no interior de formações sociais limitadas, marcadas pela clivagem entre interesses particulares e interesse geral.

Logo no início da conhecida “Introdução de 1857”, Marx critica a economia política clássica em seu procedimento de tomar como ponto de partida o indivíduo isolado – as “robinsonadas do século XVIII”, rejeitadas por generalizar as determinações específicas da sociedade burguesa para a totalidade da história humana, de modo a apreender a individualidade moderna “não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história” (MARX, 2011b, p. 40). Por conseguinte, a economia política perde a *diferença essencial* da sociedade burguesa como primeira forma social na qual “o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado” (MARX, 2011b, p. 39). De acordo com Marx, “quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior” (MARX, 2011b, p. 40). Ainda segundo o filósofo alemão, “somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social confrontam os indivíduos como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior” (MARX, 2011b, p. 40). A formação do indivíduo moderno associa-se, desse modo, à *diferença específica* da sociabilidade do capital frente a todas as formas anteriores, pois “a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente” (MARX, 2011b, p. 40).

Anote-se, a crítica marxiana da economia política, tal como exposta nos *Grundrisse*, atenta para a especificidade da relação entre indivíduo e comunidade na sociedade capitalista, entendida como forma de intercâmbio correspondente às relações sociais (universais) mais desenvolvidas. Marx define a *diferença específica* da sociedade burguesa como forma social na qual “a produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros” (MARX, 2011b, p. 104). Em outras palavras, diferentemente de todas as formas sociais que a antecederam, caracterizadas pela predominância de “relações de dependência pessoal” na produção, a “sociedade da livre concorrência” estabelece, pela primeira vez na história, a “dependência recíproca” universal entre os indivíduos, que “se expressa na permanente necessidade da troca e no valor de troca como mediador geral” (MARX, 2011b, p. 104). Com efeito, de acordo com Marx, “a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si” (MARX, 2011b, p. 104).

Importa registrar que a especificidade da sociedade burguesa se define pela superação de um *limite* presente em todas as formas sociais precedentes. De acordo com Marx, em contraste com a produção capitalista, as formas anteriores pressupõem a “unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos”, de tal modo que “o trabalhador se relaciona às condições objetivas de seu trabalho como sua propriedade” (MARX, 2011b, p. 388). Nas múltiplas formas com as quais se efetivaram historicamente, as relações de produção que antecedem o capitalismo se assentam sobre duas condições extintas pela sociedade moderna: de um lado, a “apropriação da condição natural do trabalho, da terra – tanto como instrumento original do trabalho, laboratório, quanto depósito das matérias-primas – não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho”, uma vez que “a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como produto do trabalho, mas está dada como natureza” (MARX, 2011b, p. 397); de outro lado, tal unidade natural entre trabalho e as condições objetivas de sua realização é imediatamente mediada “pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade” (MARX, 2011b, p. 397). De modo geral, em todas as formas que precederam a capitalista, “a propriedade de terra e a agricultura constituem a base da ordem econômica e, por conseguinte, (...) a

produção de valores de uso é a finalidade econômica”. Mais especificamente, o objetivo da produção é, em todos os casos, “a reprodução do indivíduo nas relações determinadas com sua comunidade e nas quais ele constitui a base da comunidade” (MARX, 2011*b*, p. 397). Ainda nos termos de Marx:

Em todas essas formas, o fundamento do desenvolvimento é a reprodução das relações pressupostas do indivíduo singular à sua comunidade – relações originadas mais ou menos naturalmente, ou mesmo historicamente, mas tornadas tradicionais –, e uma existência objetiva, determinada, predeterminada para o indivíduo, no comportamento seja com as condições do trabalho, seja com seus companheiros de trabalho, companheiros de tribo etc. –, desenvolvimento que, por conseguinte, é por princípio limitado, mas que, superado o limite, representa decadência e desaparecimento. (MARX, 2011*b*, p. 399)

Importa salientar, no que se refere às formações sociais que antecederam a produção capitalista, que, se, por um lado, “o ser humano” – e não a riqueza – “aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política”, por outro lado, “não se pode pensar (...) em um desenvolvimento livre e pleno nem do indivíduo nem da sociedade, uma vez que esse desenvolvimento está em contradição com a relação original” (MARX, 2011*b*, p. 399). A reprodução das formas sociais que antecederam a produção capitalista, condicionadas pelo desenvolvimento incipiente das forças produtivas, se voltam para a manutenção dos pressupostos limitados sobre os quais se estruturam, dados natural-espontaneamente. Nesse preciso sentido, a sociedade burguesa é radicalmente distinta. Conforme observa Marx, “o capital põe a própria produção de riqueza como pressuposto de sua reprodução e, conseqüentemente, o desenvolvimento universal das forças produtivas, a contínua revolução de seus pressupostos existentes” (MARX, 2011*b*, p. 446). Desse modo, ultrapassa o limite natural-espontâneo que determina as formações sociais anteriores, substituindo as relações de dependência pessoal, características do período em que a produção humana “se desenvolve de maneira limitada e em pontos isolados” (MARX, 2011*b*, p. 106), pela universalização de relações de “dependência coisal”, que definem a forma de sociabilidade na qual a “conexão social” entre os indivíduos é mediada pelo valor.

O caráter “coisal” das relações de dependência que ultrapassam as relações de dependência pessoal associa-se à dimensão contraditória do salto promovido pela sociedade burguesa, que, por um lado, estabelece uma conexão universal entre os indivíduos, mas, por outro, “a troca universal de atividades e produtos, que deveio

condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa” (MARX, 2011*b*, p. 105). Mais especificamente, “a própria necessidade de primeiro transformar o produto ou a atividade dos indivíduos na forma de valor de troca, no dinheiro, e o fato de que só nessa forma coisal adquirem e comprovam seu poder social [*gesellschaftliche Macht*]”, revela que a produção dos indivíduos na sociedade capitalista “não é imediatamente social”, uma vez que não resulta da “associação [*association*] que reparte o trabalho entre si” –, mas, ao contrário, indica que “os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade” (MARX, 2011*b*, p. 106). Ademais, as relações de dependência coisal instauradas pelo modo de produção capitalista pressupõe a plena separação entre indivíduo e comunidade, que se autonomiza no dinheiro como produto social. Nos termos de Marx, uma vez que “trabalho assalariado, por um lado, e capital, por outro, são apenas outras formas do valor de troca desenvolvido e do dinheiro enquanto sua encarnação”, tem-se que “o dinheiro é, ao mesmo tempo, imediatamente a comunidade real, uma vez que é a substância universal da existência para todos e o produto coletivo de todos”. Porém, a crítica marxiana adverte que “a comunidade no dinheiro (...) é pura abstração, pura coisa exterior e contingente para o singular e, simultaneamente, puro meio de sua satisfação como singular isolado”, radicalmente distinta da comunidade antiga, a qual “pressupõe uma relação completamente distinta do indivíduo para si” (MARX, 2011*b*, p. 169).

No que se refere à “conexão social” dos indivíduos, o caráter contraditório do salto promovido pela sociedade burguesa reside, nesse sentido, na universalização das relações de produção pela plena separação entre trabalho e as condições objetivas de sua realização, razão pela qual, “no valor de troca, a conexão social entre as pessoas é transformada em um comportamento social entre coisas; o poder [*Vermögen*] pessoal, em poder coisificado” (MARX, 2011*b*, p. 105). Com efeito, Marx argumenta que a forma coisificada da conexão universal dos indivíduos criada pela sociedade burguesa não é “uma supressão das 'relações de dependência', dado que são apenas a sua resolução em uma forma universal”; é, “ao contrário, a elaboração do fundamento universal das relações pessoais de dependência” (MARX, 2011*b*, p. 111). Em outros termos, a universalização da conexão social dos indivíduos é atingida, contraditoriamente, pelo processo que produz tal conexão como poder autônomo que se contrapõe aos indivíduos, razão pela qual a ultrapassagem dos limites das formas anteriores ocorre pela radicalização da “dependência pessoal” em “dependência

coisal”. Nos termos de Marx, “a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, i.e., suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas”. Como resultado, na sociabilidade regida por relações de dependência coisal, tais relações “aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, ao passo que antes dependiam uns dos outros (MARX, 2011b, pp. 111-112).

Na crítica marxiana da economia política, o desenvolvimento do valor como poder social autônomo – que, embora produzido pelos indivíduos em suas relações de dependência multilateral entre si, constitui-se como “objetividade fantasmagórica” separada dos produtores, a qual passa a reger o processo de produção à revelia de suas vontades – permanece no centro da argumentação. O processo no qual o valor assume uma “existência material” separada associa-se à radicalização do estranhamento na sociedade estruturada pela troca generalizada de mercadorias, bem como à plena autonomização do poder social frente aos próprios produtores. A especificidade definidora da *forma mais extrema do estranhamento*, à medida que radicaliza a autonomização da conexão social entre os indivíduos, edifica, por conseguinte, a inversão constitutiva da sociedade capitalista, no interior da qual as relações sociais tal como aparecem no plano da superfície – como realização “livre” dos interesses privados – são apenas expressões do caráter coisal assumido pelo nexos social mediado pelo valor, que oculta seu fundamento na separação entre trabalho e condições objetivas de sua realização. Em outras palavras, o caráter contraditório da sociedade burguesa se enraíza na estrutura fundamental de seu *modo de produzir*, caracterizado pela máxima oposição entre indivíduo e sociedade, resultante da dissolução dos limites naturais-espontâneos das formas anteriores: de um lado, como proprietários privados, os indivíduos produzem de modo independente uns dos outros, como se fossem completamente indiferentes entre si, mas, de outro lado, permanecem conectados pela dependência recíproca e multilateral que se expressa no valor de troca, haja vista que apenas o engajamento na troca generalizada permite a satisfação mútua das várias necessidades dos produtores independentes. O resultado de tal contradição é a autonomização do valor como relação social independente que impõe sua lógica às próprias relações que o produzem, o que acarreta na dominação dos indivíduos por abstrações, em radical contraste com as formas anteriores. Em suma, na sociedade capitalista, a participação dos indivíduos na produção social não se efetiva “como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que

existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si” (MARX, 2011b, p. 105).

Os aportes marxianos sobre a marca distintiva do estado e da política modernos se inserem, justamente, na análise da *diferença específica* da conexão social estabelecida pela sociedade capitalista frente às formações sociais anteriores, bem como suas repercussões para a formação do valor como poder autonomizado que submete os indivíduos a sua própria lógica. De acordo com a argumentação de Marx, a determinação da política moderna como comunidade universal abstrata plenamente apartada da sociedade civil-burguesa se explica pela necessária equalização formal dos indivíduos enquanto trocadores, de modo a produzir uma conexão social radicalmente distinta das precedentes. O núcleo da questão encontra-se, uma vez mais, no caráter universal da conexão entre os indivíduos produzida pela mediação do valor, que, todavia, constitui tal conexão como nexos exteriores aos mesmos indivíduos. Insiste-se, as relações de dependência coisal instauradas pelo capital transforma radicalmente a relação do indivíduo com a comunidade, a qual deixa de ser algo local e determinado – que se impõe como determinação absoluta das formas de produção e apropriação –, para se constituir como esfera que abrange a totalidade dos indivíduos, ainda que na forma de uma conexão completamente exterior, tornada simples meio e não mais o fim da atividade produtiva. Notando como o processo de equalização característico da sociedade capitalista se conecta com o processo de emancipação política, Marx aduz, como se viu, que “somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social confrontam os indivíduos como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior” (MARX, 2011b, p. 40).

Convém observar mais detidamente a argumentação marxiana. De acordo com o autor, “como a mercadoria ou o trabalho estão determinados tão somente como valor de troca e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si [se apresenta] como troca desses valores de troca”, a sociabilidade capitalista pressupõe a “equiparação” dos indivíduos, os quais se determinam socialmente “simplesmente como trocadores”. Para Marx, importa destacar que a determinação formal dos indivíduos como “trocadores”, a qual exclui toda e qualquer diferença concreta existente entre eles, decorre da própria “determinação econômica” que define o modo de produção capitalista e, por conseguinte, se constitui a despeito das vontades individuais, pelo tipo específico de interatividade prática instaurado pelo

movimento do capital, responsável por conferir determinada função social aos sujeitos reais atuantes no interior de determinada estrutura sociometabólica. Desvendando as relações práticas que dão sustentação às categorias fundamentais da política moderna, Marx observa como, na sociedade capitalista, cada indivíduo “tem a mesma relação social com o outro que o outro tem com ele. A sua relação como trocadores é, por isso, a relação da *igualdade*. É impossível detectar qualquer diferença ou mesmo antagonismo entre eles, nem sequer uma dissimilaridade” (MARX, 2011b, pp. 184-185).

Seguindo nas considerações de Marx, no que diz respeito ao conteúdo determinado “exterior ao ato da troca” – as “particularidades individuais” de cada trocador, a “particularidade natural da mercadoria que é trocada”, a “necessidade natural particular dos trocadores” etc. –, convém sublinhar que ele “se encontra fora da determinação econômica”, de tal modo que, “longe de ameaçar a igualdade social dos indivíduos, faz de sua diferença natural o fundamento de sua igualdade social” (MARX, 2011b, pp. 185-186). Para a crítica marxiana, importa mostrar que o modo de produção capitalista impõe aos indivíduos um tipo específico de interatividade prática, o qual não anula ou suprime as determinações concretas constituintes da particularidade de cada indivíduo ou mercadoria, mas subordina-as à relação de troca. Trata-se de considerar a *forma social* dos sujeitos e produtos postos em relação por força da estrutura econômica na qual estão inseridos, no interior da qual a diversidade da necessidade de cada indivíduo “e de sua produção fornece unicamente a oportunidade para a troca e para a sua igualação social na mesma”. Com efeito, “a diversidade natural é o pressuposto de sua igualdade social no ato da troca e dessa conexão em que se relacionam como agentes produtivos” (MARX, 2011b, p. 186). Ademais, considerando que “essa diversidade natural dos indivíduos e das próprias mercadorias” fornece unicamente “o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua relação social como trocadores, relação em que são pressupostos e se afirmam como iguais, à determinação da *igualdade* soma-se a da *liberdade*” (MARX, 2011b, pp. 186-187).

Para os propósitos do presente artigo, importante demarcar como a análise marxiana da *igualdade* e da *liberdade* registrada nos *Grundrisse* sofisticada a argumentação desenvolvida em *Sobre a questão judaica*, segundo a qual o estado político, produzido pelo completamento da separação entre *vida pública* e *vida*

privada, acolhe o indivíduo na sua caricatura abstrata do *citoyen*¹³. Atestando aprimoramentos importantes oriundos do aprofundamento da crítica econômica marxiana, o texto dos *Grundrisse* revela que a determinação formal da cidadania, que iguala na comunidade política individualidades muito diferentes entre si, resulta da equiparação necessária à troca generalizada de mercadorias como meio incontornável pelo qual o indivíduo participa do produto social. Com efeito, registre-se como a análise marxiana da forma valor ilumina como, no modo de produção capitalista, as individualidades participam da comunidade como “trocadores”, sendo as demais determinações concretas da *vida privada* irrelevantes para a *vida pública*. Na condição de encarnação da forma comunitária exigida pelo capital, o estado moderno “reconhece apenas as determinações do indivíduo correspondentes à sua função social específica na sociedade capitalista, razão pela qual reproduz, em âmbito jurídico-político,” (MUSSETTI, 2022, p. 309) a *igualdade* e a *liberdade* formais exigida pela troca generalizada de valores. Fixe-se, pois, que a análise marxiana da relação de complementariedade entre, de um lado, a estrutura fundamental do modo de produção capitalista – o movimento de autovalorização do valor, enraizado na troca entre capital e trabalho – e, de outro, a equiparação formal dos indivíduos como trocadores, complementa e desenvolve a crítica à figura do cidadão, de modo a precisar “o conteúdo social subjacente às categorias da politicidade moderna” (MUSSETTI, 2022, p. 310). Para Marx, “igualdade e liberdade (...) não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva real, de toda *igualdade e liberdade*” (MARX, 2011b, p. 188).

O ponto a ser sublinhado é que o próprio movimento que estrutura o modo de produção do capital, em sua imanência, que enseja a necessidade do estado moderno em sua *diferença específica* frente as formas estatais anteriores. A *igualdade* e a *liberdade* políticas são constituídas como exigência da autovalorização do valor, a qual, contraditoriamente, efetiva a desigualdade e a ausência de liberdade das individualidades cindidas em diferentes classes sociais. Destarte, o modo de produção

¹³ Em *Sobre a questão judaica*, Marx desenvolve profícua análise sobre os direitos do homem proclamados pela *revolução política*, observando que “a aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*”, assim como a *igualdade* “nada mais é que a igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma”. O filósofo alemão salienta que “a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta”, do “homem como *bourgeois*” (MARX, 2010, p. 49-50).

que tem o valor como “mediador geral” produz uma forma de sociabilidade na qual o interesse coletivo “aparece como motivo do ato [de troca] como um todo, (...) mas não é motivo enquanto tal, ao contrário, atua, por assim dizer, por detrás dos interesses particulares refletidos em si mesmos, do interesse singular contraposto ao do outro” (MARX, 2011*b*, p. 187). Insiste-se, a troca generalizada de mercadorias pressupõe a plena separação entre interesses particulares e interesse comunitário, a qual reduz o segundo a mero meio para a efetivação do primeiro. Nos termos de Marx, no sistema do capital, “o interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas”, pois os trocadores agem reconhecendo que “o interesse comum consiste precisamente na troca do interesse egoísta em sua bilateralidade, multilateralidade e autonomização” (MARX, 2011*b*, p. 188). Desse modo, nota-se como são as relações nucleares que estruturam a sociabilidade do capital que exigem a edificação do poder estatal e da comunidade universal abstrata correspondente, como complemento necessário que viabiliza a troca generalizada de mercadorias. A crítica marxiana não deixa de salientar, todavia, que o círculo vicioso que amarra estado moderno e capital como dimensões complementares entre si não está livre da tensão resultante do chancelamento formal da *liberdade e igualdade* políticas, de um lado, e a efetivação da desigualdade e ausência de liberdade produzidas, na prática, pelo movimento de autovalorização do valor, de outro.

Registre-se, o desenvolvimento da crítica econômica madura de Marx aprofunda sua crítica da política, mantendo inalterado seus principais alicerces. O centro nervoso da questão permanece sendo a relação entre, de um lado, o desenvolvimento efetivo do modo de produção capitalista como ponto de culminação do processo contraditório pelo qual a autoprodução humana se desenvolve pelo aprofundamento de relações alienadas e, de outro lado, a consolidação da forma maturada do estado e da política, os quais correspondem ao grau máximo da alienação entre indivíduo e comunidade. Em tal alienação radical, estruturante da sociedade burguesa, repousa o caráter contraditório da *emancipação política*, que, por um lado, é considerada um progresso (à medida que supera os limites naturais e espontâneos das formas anteriores e põe a relação do indivíduo com a comunidade em termos puramente sociais, ainda que de forma invertida), mas, por outro lado, é reconhecida como limitada, pois enraizada na radicalização do estranhamento, na plena cisão entre *vida pública* e *vida privada*, a qual enseja a autonomização da política como universalidade abstrata contraposta aos indivíduos. Não por acaso, Marx, em *Sobre a*

questão judaica, afirmou que a *emancipação política* “não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010, p. 41).

O ponto a ser salientado, nesse passo, é que a contradição inerente à política moderna corresponde à contraditoriedade do salto promovido pela sociedade burguesa no processo da autoprodução humana. Como ponto de culminação de um processo de separação entre trabalho e condições objetivas de sua realização, a sociedade burguesa se constitui como *ponto de transição* no itinerário da autoprodução humana: de um lado, ponto de chegada de um longo processo de dissolução dos vínculos naturais-espontâneos que conectam, imediatamente, o trabalho à terra; de outro lado, ponto de partida para um metabolismo social universal estruturado pela associação livre dos produtores, que supera o limite socialmente posto pelo trabalho estranhado e promove a recuperação da universalidade das forças produtivas desenvolvidas. Atentando para as possibilidades objetivas criadas no seio do modo de produção capitalista, Marx assinala “a tendência universal do capital que o diferencia de todos os estágios de produção precedentes”. Segundo ele:

Embora limitado por sua própria natureza, o capital se empenha para [o] desenvolvimento universal das forças produtivas e, desse modo, devém o pressuposto de um novo modo de produção, fundado não no desenvolvimento das forças produtivas para reproduzir e, no máximo, ampliar um estado determinado, mas onde o próprio desenvolvimento das forças produtivas – livre, desobstruído, progressivo e universal – constitui o pressuposto da sociedade e, por isso, de sua reprodução; onde o único pressuposto é a superação do ponto de partida. Tal tendência – que o capital possui, mas que ao mesmo tempo o contradiz como modo de produção limitado e, por isso, o impele à sua própria dissolução – diferencia o capital de todos os modos de produção precedentes e, ao mesmo tempo, contém em si o fato de que *o capital é posto como simples ponto de transição*. (MARX, 2011 b, pp. 445-446, *grifos meus*)

Vale insistir nesse ponto, decisivo para a crítica ontológica marxiana: ao completar a separação entre trabalho e seus pressupostos objetivos, a sociedade burguesa se edifica como “a *forma mais extrema do estranhamento*”, assentada “na relação do capital com o trabalho assalariado”. A radicalidade da separação constitutiva da sociabilidade do capital permite reconhecê-la como “um ponto de passagem necessário”, à medida que “encerra em si, ainda de forma invertida, de cabeça para baixo, a dissolução de todos os pressupostos limitados da produção”, de tal modo que a inversão não altera o fato de que o capital “cria e produz os imprescindíveis pressupostos da produção e, em consequência, as condições materiais

plenas para o desenvolvimento total, universal, das forças produtivas do indivíduo” (MARX, 2011b, p. 425). Insiste-se, à diferença de todas as relações de produção precedentes, no capital, “o seu próprio pressuposto – o valor – é posto como produto, e não como pressuposto superior, pairando sobre a produção” (MARX, 2011b, p. 446). Com efeito, “o limite do capital” não é natural-espontâneo (embora apareça como natural-espontâneo no contexto de autonomização do valor), mas social, enraizado no caráter contraditório das relações de produção, pelo qual o desenvolvimento “e o aprimoramento das forças produtivas, da riqueza universal etc., do conhecimento etc., aparece de tal forma que o próprio indivíduo que trabalha se aliena [*entäusert*]” e “se relaciona às condições elaboradas a partir dele não como suas próprias condições, mas como condições de uma riqueza alheia e de sua própria pobreza” (MARX, 2011b, p. 446).

No que se refere à crítica da política, observe-se como a forma maturada do estado corresponde à especificidade da dominação impessoal instaurada pelas relações de dependência coisal características do modo de produção do capital, na exata medida em que se assentam no movimento autônomo do valor, o qual pressupõe a completa separação entre indivíduo e comunidade. A relação nuclear de tal dominação impessoal é, justamente, a troca entre capital e trabalho, a qual, no plano político, se apresenta como troca de equivalentes efetivada por cidadãos formalmente livres e iguais, de modo a esconder o trabalho excedente não pago pelo capital¹⁴. De modo a sintetizar os principais movimentos da argumentação marxiana sobre o estado e a política moderna, recorda-se que

a análise madura da forma valor, somada aos aportes registrados pelo jovem Marx, fornece as categorias que conformam a ossatura do estado moderno. Como encarnação da comunidade abstrata pressuposta no processo de autovalorização do capital, o estado moderno expressa, no plano político, o domínio impessoal do capital sobre o trabalho, apresentando-o na sua forma fetichizada, como troca livre entre cidadãos iguais. Sua principal função consiste, justamente, em fornecer a estrutura jurídico-política necessária para garantir a troca entre trabalho e capital, cuja lógica própria exige a igualação dos sujeitos da produção como *trocadores* de mercadorias indiferentes entre si, determinação formal que, politicamente, se

¹⁴ Em *O capital*, Marx ressalta “a importância decisiva da transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma-salário ou em valor e preço do próprio trabalho”. Segundo o filósofo alemão, “sobre essa forma de manifestação, que torna invisível a relação efetiva e mostra precisamente o oposto dessa relação, repousam todas as noções jurídicas, tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as tolices apologéticas da economia vulgar” (MARX, 2013, p. 610).

expressa na equiparação entre proprietários e não proprietários das condições objetivas do trabalho – os meios de produção – na figura do *cidadão*. Nesse sentido, o estado moderno difere radicalmente das variadas formas estatais que antecedem a produção capitalista, nas quais as relações de dependência pessoal instituem formas de dominação direta, que, por sua vez, repercutem no caráter explicitamente coercitivo do estado frente aos produtores diretos. Mais precisamente, à medida que corresponde à última forma antagônica da produção, o estado moderno constitui a forma completa e acabada do poder estatal, que, como resultado da completa dissolução dos vínculos naturais-espontâneos que uniam imediatamente indivíduo e comunidade, se separa da sociedade civil como comunidade abstrata universal (MUSSETTI, 2022, p. 314).

Ademais, anota-se que a radicalidade da alienação do trabalho na sua relação com o capital, ao mesmo tempo em que determina o limite do modo de produção capitalista na conseqüente autonomização dos poderes sociais, faz aparecer em sua pureza, despida das determinações naturais-espontâneas, a relação do “trabalho”, da “atividade produtiva” em geral, com “as suas próprias condições e com seu próprio produto” (MARX, 2011b, p. 425). Nesse sentido, o próprio modo de produção do capital fornece, no plano da objetividade, o arsenal categorial para se pensar a multiplicidade as formas anteriores como modos específicos da relação entre trabalho e suas condições objetivas de realização, bem como explicita a relação estrutural de complementariedade entre a forma estatal e a propriedade privada. Em outras palavras, ao pôr, historicamente, a relação do trabalho com suas condições objetivas de realização em termos puramente sociais, a maturação do modo de produção capitalista abre caminho para a investigação que reconhece “na relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos” o “segredo mais profundo, a base oculta de todo o arcabouço social” (MARX, 2017, p. 852), revelando, por conseguinte, que estado e política não se explicam por si mesmos, uma vez que são produzidos em resposta à necessidades específicas originadas nas relações de produção. Desse modo, assim como a sociedade burguesa, na condição de última forma antagônica da produção (que explicita, conseqüentemente, a relação da atividade produtiva em geral com seu meio), fornece uma chave para a compreensão das formações sociais anteriores¹⁵, o estado moderno, como forma acabada do poder

¹⁵ Em passagem célebre dos *Grundrisse*, Marx argumenta que “a sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia

estatal, fornece uma chave para a compreensão das formas imperfeitas anteriores, revelando, ainda, que estado e política, em qualquer uma de suas formas históricas, são produtos alienados de formas de sociabilidade limitadas, nas quais impera a contradição entre interesses particulares e interesse comum.

Em seção dedicada às “formas que antecederam a produção capitalista”, a crítica marxiana apresenta exemplo profícuo do modo pelo qual a anatomia da sociedade civil-burguesa, na condição de forma mais desenvolvida da produção, fornece uma chave para a compreensão das formas anteriores, apreendidas como momentos específicos do amplo e contraditório processo da autoprodução humana. Reitera-se, a crítica marxiana toma como ponto de partida a sociedade burguesa desenvolvida e, através da cooperação entre a análise das categorias que conformam a estrutura do modo de produção do capital e a análise da gênese histórica da separação entre indivíduo e comunidade (pressuposta no movimento de autovalorização do valor), distingue os elementos que definem a particularidade concreta de cada forma social examinada das determinações comuns às múltiplas formas de apropriação social que se desenvolvem no processo da autoprodução humana. Marx jamais deixa de considerar que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (MARX, 2008, p. 47), de modo que, conforme observação registrada nos *Grundrisse*, “em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações” (MARX, 2011b, p. 59). O filósofo alemão adverte, sem embargo, que “a unidade do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza” não é “resultado de um processo histórico”, de modo que o que carece de explicação é, justamente, “a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital” (MARX, 2011b, p. 401).

Ao iniciar sua incursão sobre as formas que precederam a produção

do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade” (MARX, 2011b, p. 58). Para uma explicação mais detalhada da argumentação marxiana nesse excerto, cf. Musetti (2022, p. 206).

capitalista, Marx insiste que a especificidade da sociabilidade do capital se define na exata medida em que supera limite que, em maior ou menor grau, se faz presente em todas as formações sociais anteriores. Tal limite, vale reiterar, se constitui pela unidade imediata do trabalho com suas condições objetivas, bem como do indivíduo com a comunidade. Para o tema do presente artigo, importa salientar que, ao investigar a gênese da separação constitutiva do mundo burguês – entre trabalho e condições objetivas de sua realização –, a crítica marxiana mostra que o surgimento do estado corresponde à passagem da *comunidade natural* – correspondente às primeiras formas da comunidade, nas quais não há qualquer perturbação na unidade imediata entre trabalho e terra – para uma segunda “forma de propriedade”, na qual a união imediata entre indivíduo e comunidade é reposta de modo qualitativamente distinto¹⁶.

Diante de uma variedade múltipla de formações sociais que precederam a produção capitalista, Marx procura agrupá-las, em termos bastante gerais, em três tipos diferentes de propriedade: a primeira forma da *comunidade natural*, a segunda forma de propriedade correspondente à Antiguidade clássica e a terceira forma correspondente à propriedade germânica. De modo a salientar apenas o essencial para a argumentação deste artigo, registre-se que a *comunidade natural*, apreendida como forma originária do metabolismo entre homem e natureza – à medida que se estrutura pela ausência de qualquer cisão, socialmente constituída, na relação entre indivíduo e comunidade –, prescinde do estado e da política. Conforme salienta Marx, “o ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um ser genérico, ser tribal, animal gregário – ainda que de forma alguma como um ζῷον πολιτικόν em sentido político” (MARX, 2011b, p. 407). Ainda de acordo com o filósofo alemão, no âmbito da *comunidade natural*, “a propriedade significa (...) pertencer a uma tribo (comunidade) (...) e, por mediação do comportamento dessa comunidade em relação ao território, à terra como seu corpo inorgânico” (MARX, 2011b, p. 403). A ausência de qualquer separação entre interesses particulares e interesses comunitários torna desnecessária a função do *ager publicus*, produzida no contexto do desenvolvimento histórico posterior.

Sem desconsiderar as variadas e muito diversas formas pelas quais a

¹⁶ Para uma análise mais detalhada da incursão marxiana sobre as “formas que antecederam a produção capitalista”, bem como suas repercussões para a crítica da política, cf. Musetti (2022, pp. 278-325).

comunidade natural pode se estruturar¹⁷, importa anotar que, para Marx, mesmo a forma mais elementar e inicial da propriedade – que, “originalmente nada mais significa que o comportamento do ser humanos em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, como condições pressupostas com a sua própria existência” (MARX, 2011b, p. 403) – pressupõe uma relação de apropriação ativa com as condições dadas, a qual, por conseguinte, impulsiona para a alteração das condições originárias (MARX, 2011b, p. 404). Sublinhando que qualquer forma de sociabilidade pressupõe uma configuração específica das categorias da produção humana, Marx observa que “mesmo onde só há o que *achar e descobrir*, isto logo exige esforço, trabalho – como na caça, na pesca, no pastoreio – e produção (i.e., desenvolvimento) de certas capacidades do lado do sujeito” (MARX, 2011b, p. 404), de tal modo que, além de produzir o necessário para a reprodução e reposição dos pressupostos originários da comunidade, também produzem, contraditoriamente, novas necessidades que remetem para além da comunidade natural. Com efeito:

uma vez que a unidade entre a forma do sistema comunitário “e a propriedade sobre a natureza a ele relacionada” tem, como se viu, “sua realidade viva em um *modo de produção* determinado” (MARX, 2011b, p. 406), ainda que, no âmbito da comunidade natural, a apropriação comunitária seja primordialmente voltada para a reposição dos pressupostos dados naturalmente, é a própria produção social que impulsiona as comunidades para além dos seus limites originais, criando redes mais complexas de relações de produção que, ao mesmo tempo em que desenvolvem forças produtivas, dissolvem os liames naturais que unem indivíduo à terra e às condições de trabalho (MUSETTI, 2022, p. 287).

O ponto a ser registrado, nesse passo, é que “já no interior do desenvolvimento processual da primeira forma de propriedade, surge *in statu nascendi* uma divisão do trabalho, que resulta em formas embrionárias da separação dos indivíduos frente à comunidade” (MUSETTI, 2022, p. 286). Tal processo impulsiona o metabolismo social e cria as condições para a segunda forma da propriedade correspondente à Antiguidade clássica, que difere da *comunidade natural* à medida que se constitui como “produto de uma vida histórica mais movimentada[, das] vicissitudes e da modificação das tribos primitivas” (MARX, 2011b, p. 390). Se a

¹⁷ A leitura atenta dos *Grundrisse* revela que Marx jamais perde de vista os múltiplos modos de complexificação da *comunidade natural* em diferentes povos, de modo que seria grave equívoco desconsiderar o elevado nível de abstração na reflexão marxiana sobre a “primeira forma de propriedade”. Grife-se que são os elementos comuns de diversos modos de apropriação distintos entre si que permitem agrupá-los como pertencentes à *comunidade natural* (cf. MUSETTI, 2022, pp. 281-283)

passagem da primeira para a segunda forma de propriedade não supera a unidade natural-espontânea entre indivíduo e comunidade – e, por conseguinte, também tem “a comunidade como primeiro pressuposto” da produção –, tal unidade é reposta de modo qualitativamente distinto, pois a comunidade, embora permaneça como pressuposto, não se constitui mais como “substância da qual os indivíduos são simples acidentes ou da qual eles constituem componente puramente naturais” (MARX, 2011b, p. 390). Em contraste com a comunidade natural, a segunda forma “não presume a terra como base, mas a cidade como sede e já constituída das pessoas do campo. (...) O campo aparece como território da cidade; e não o povoado, como simples apêndice do campo” (MARX, 2011b, p. 390). Com efeito, a Antiguidade clássica corresponde a um modo de produção mais complexo, que se assenta sobre uma estrutura social na qual os pressupostos naturais originários se embricam com pressupostos criados pelo próprio trabalho. Como consequência, produz-se mediações sociais no desenvolvimento contraditório da relação entre indivíduo e comunidade.

O marco distintivo da segunda forma de propriedade, segundo Marx, consiste no desenvolvimento da dimensão privada do trabalho e da apropriação, de tal modo que a valorização da “propriedade do indivíduo singular” passa a depender menos do “trabalho comum”, quebrando “o caráter puramente natural da tribo”. Com efeito, o deslocamento da sede natural da comunidade na tribo para o “solo estranho” da cidade pressupõe “condições de trabalho essencialmente novas”, bem como maior desenvolvimento da “energia do indivíduo singular”, de tal modo que “o seu caráter comunitário” aparece “como unidade negativa voltada para o exterior – e tem de aparecer desse modo –, tanto mais estão dadas as condições para que o indivíduo singular venha proprietário privado de terras – do lote particular, cujo cultivo cabe a ele e sua família” (MARX, 2011b, p. 391). Como se observa, Marx procura descrever a contraditoriedade do processo no qual o desenvolvimento das capacidades humanas de apropriação da natureza ocorre *pari passu* com a dissolução dos laços naturais-espontâneos entre indivíduo e comunidade. No interior de tal processo contraditório, criam-se as condições para a forma de sociabilidade da Antiguidade clássica, bem como para o surgimento do estado e da política, que encarnam a “existência econômica autônoma” da comunidade:

A comunidade – como estado – é, por um lado, a relação recíproca desses proprietários privados livres e iguais, seu vínculo contra o exterior e, [por outro,] ao mesmo tempo, é sua garantia. Nesse caso, o sistema comunitário baseia-se no fato de que seus membros

consistem de proprietários de terra que trabalham, camponeses parceiros, bem como no fato de que a autonomia destes últimos consiste na sua relação recíproca como membros da comunidade, na proteção do *ager publicus* para as necessidades comunitárias e a glória comunitária etc. Ser membro da comunidade continua sendo aqui pressuposto para a apropriação de terras, mas, como membro da comunidade, o indivíduo singular é proprietário privado. Ele se relaciona com sua propriedade privada como terra, mas ao mesmo tempo como seu ser na qualidade de membro da comunidade, e a sua manutenção enquanto tal é também a manutenção da comunidade e vice-versa etc. Como a comunidade, não obstante aqui já produto histórico, não só de fato, mas já reconhecida enquanto tal, e, por isso mesmo, originada, é aqui o pressuposto da propriedade da terra – i.e., da relação do sujeito trabalhador com os pressupostos naturais do seu trabalho como pertencentes a ele –, esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo seu ser como membro do estado, pelo ser do estado – em consequência, por um pressuposto que é encarado como divino etc. (MARX, 2011b, p. 391)

Observe-se que Marx, apreendendo as formas estatais em conexão com as relações materiais que as engendram, assinala que, na Antiguidade clássica, o estado – que, por estarem ausentes as condições objetivas para o seu florescimento, inexistia na *comunidade natural* – surge como resultado de uma complexificação do metabolismo social, enraizada na primeira separação entre “propriedade comunitária” e “propriedade privada”. Tal complexificação produz uma estrutura social na qual, de um lado, a individualidade deixa de se confundir, imediatamente, com a existência comunitária – pois o trabalho pessoal passa a pôr as “condições e elementos objetivos da personalidade do indivíduo” (MARX, 2011b, p. 392) de modo relativamente autônomo frente à comunidade –, bem como a própria comunidade “não pode mais aparecer na forma natural”, como no caso da primeira forma de propriedade, “mas como comunidade ela própria já produzida, originada, secundária, produzida pelo trabalhador” (MARX, 2011b, p. 410); de outro lado, indivíduos proprietários e comunidade política ainda se relacionam dentro dos limites impostos pelas ligações naturais-espontâneas entre trabalho e meios de produção, as quais, embora complexificadas, persistem como pressuposto da forma de apropriação. Com efeito, ainda que a segunda forma de propriedade corresponda a um maior desenvolvimento das forças produtivas em relação à *comunidade natural*, a incompletude do desenvolvimento social – seja do indivíduo, seja da comunidade – enseja a encarnação da comunidade no estado, como complexo de relações que se autonomizam e se apresentam como pressuposto “encarado como divino”. Importa demarcar que, nas análises marxianas das formas que antecederam a produção capitalista, a necessidade do estado e da comunidade política se enraíza na limitação da forma de apropriação,

como resultado de um impasse histórico: de um lado, o processo dissolutor da unidade imediata entre indivíduo e comunidade, que possibilita a constituição de ambos como construtos sociais; de outro lado, a incompletude de tal processo repercute na incapacidade de se restabelecer a unidade entre indivíduo e comunidade em termos puramente sociais. Em suma, a gênese do estado e da política revela-os como complexos específicos que não são inerentes ao metabolismo social humano, mas que se edificam como comunidade alienada, separada, própria de formas de apropriação limitadas, cuja função é garantir, como poder estranho, o vínculo comunitário que os indivíduos ainda não podem estabelecer por si mesmos. A esse respeito, são esclarecedores os termos de Chasin em *O futuro ausente*, para os quais:

por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é *socialmente* autoestável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas *puras e específicas energias sociais*. Esta incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesmo, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extrassocial – uma desnaturação e metamorfose de potência social em *força política*. Ou seja, esta é uma forma social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (varável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição mesma para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2000, pp. 169-170).

O ponto central a ser demarcado é a determinação do estado e da política como entificações específicas gestadas em meio ao desenvolvimento da propriedade privada, o qual promove a separação entre interesses privados e interesses comunitários. Nesse contexto, a função primordial da comunidade política é manter e gerir a relação social limitada que a produziu. Desse modo, explica-se a inexistência do poder estatal nas formas originárias da *comunidade natural*, uma vez que nelas a apropriação individual não se distingue, objetivamente, da apropriação comunitária. Sem desconsiderar o nível mais elevado de sofisticação da análise marxiana frente à crítica econômica desenvolvida no período formativo, não se pode deixar de notar a confluência entre a análise marxiana sobre o surgimento do estado na Antiguidade clássica contida nos *Grundrisse* e os aportes registrados em *A ideologia alemã*, na qual salienta-se o vínculo estrutural entre o desenvolvimento da propriedade privada e o

surgimento do poder estatal como produto da alienação entre indivíduo e comunidade. Ademais, em *A ideologia alemã*, Marx anota a conexão entre a “propriedade estatal ou comunal da Antiguidade” e o desenvolvimento da escravidão, ecoando as considerações presentes em *A sagrada família*, segundo as quais “o estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão” (MARX; ENGELS, 2011, p. 132).

Seguindo na análise marxiana das formas que antecederam a produção capitalista, tem-se que a dissolução da segunda forma de propriedade, que enseja a emergência do estado e da comunidade política, dá lugar à terceira forma, a propriedade germânica. De modo a sintetizar o essencial da argumentação de Marx, aponta-se que, em contraste com a segunda forma de propriedade, “entre os germanos, onde os chefes de família individuais se fixam nas matas, separados uns dos outros por longas distâncias, a comunidade só existe, desde logo externamente considerada, pela reunião periódica dos membros da comunidade”. O elemento distintivo da propriedade germânica se define na medida em que “a comunidade aparece (...) como reunião [*Vereinigung*], não como associação [*Verein*], como unificação [*Einigung*] constituída por sujeitos autônomos, os proprietários de terra, e não como unidade [*Einheit*]” (MARX, 2011b, p. 395). Com efeito, diferentemente da forma de propriedade da Antiguidade clássica, a forma germânica de apropriação é caracterizada pelo isolamento dos produtores em suas propriedades privadas, constituídas como unidades independentes, tornando o vínculo comunitário meramente acidental e esporádico. Marx considera sintomático que “a comunidade germânica não se concentra na cidade”, uma vez que, no caso da Antiguidade clássica, “com a reunião na cidade, a comunidade enquanto tal possui uma existência econômica”, de modo que “a simples existência da cidade enquanto tal é diferente da simples pluralidade de casas independentes. O todo não consiste aqui de suas partes. É um tipo de organismo autônomo”. Em outras palavras, a simples concentração na cidade, no caso da Antiguidade clássica, “faz com que a comunidade enquanto tal tenha uma existência externa, distinta da existência do indivíduo singular” (MARX, 2011b, p. 395). No caso da forma germânica, haja vista que os proprietários privados se encontram isolados e autossuficientes, “a comunidade não existe de fato como estado, sistema estatal, como entre os antigos, porque ela não existe como cidade” (MARX, 2011b, p. 395).

Conforme a argumentação de Marx, embora aprofunde a separação entre indivíduo e comunidade (e, nesse sentido, apresente condições distintas da unidade

originária característica da *comunidade natural*), na forma germânica “a comunidade não existe de fato como estado, sistema estatal, como entre os antigos, porque ela não existe como cidade” (MARX, 2011b, p. 395). Com efeito, observa-se que, mesmo constatando a correspondência entre a formação do poder estatal e o processo de separação que culmina na sociedade burguesa, a crítica marxiana atenta para o desenvolvimento não linear do estado e da política, anotando como condição objetiva para o seu surgimento a existência efetiva da comunidade como um “organismo autônomo” apartado dos indivíduos proprietários. Ainda de acordo com a crítica marxiana, “para que a comunidade tivesse existência efetiva, os proprietários de terra livres precisavam se reunir em assembleia”, ou apresentar condições similares a de Roma, nas quais a comunidade “existe à parte das assembleias, na existência da própria cidade e dos funcionários públicos que a servem etc.” (MARX, 2011b, p. 395). Registre-se, sendo o fundamento da comunidade na forma germânica “a habitação familiar isolada, autônoma”, constata-se que, “o homem do campo não é cidadão do estado, i.e., não é habitante da cidade” (MARX, 2011b, p. 396). De acordo com Marx, “é verdade que também entre os germanos há o *ager publicus*, a terra comunitária ou a terra do povo, à diferença da propriedade do indivíduo” (MARX, 2011b, p. 395), porém, contrastando com a segunda forma de propriedade, “esse *ager publicus* não aparece, como, por exemplo, entre os romanos, como a existência econômica particular do estado ao lado dos proprietários privados”, pois “aparece antes somente como complemento da propriedade individual e figura como propriedade somente na medida em que é defendido contra tribos inimigas como propriedade comunitária de uma tribo em particular” (MARX, 2011b, p. 395).

Para a crítica marxiana da política, a análise das formas que antecederam a produção capitalista importa à medida que explicita as condições objetivas que ensejam a edificação do estado e da política. No caso das três formas de propriedade analisadas por Marx, constata-se que, enquanto a ausência de estado na comunidade natural se explica pela unidade imediata, dada natural-espontaneamente, entre indivíduo e comunidade, na propriedade germânica, tal ausência é elucidada quando se considera o isolamento dos proprietários privados, que produzem sem estabelecer qualquer vínculo comunitário efetivo entre si. Desse modo, a ausência do estado na comunidade natural e na forma germânica, bem como seu surgimento na Antiguidade clássica, revelam que a comunidade política pressupõe, além do desenvolvimento da propriedade privada – com o correlato processo de dissolução dos elos comunitários

dados natural-espontaneamente –, relações de produção que ensejam a existência da comunidade como organismo autônomo, efetivamente separado das individualidades. Além disso, explicitam a gênese histórica do estado e da política como processo não linear, no interior do qual, a depender da especificidade do modo de produção, são gestadas as condições de seu surgimento.

O ponto a ser salientado, não obstante, é a confirmação, pela crítica econômica madura de Marx, de algumas determinações estruturantes da crítica da política tal como desenvolvida desde o período formativo: i) estado e política não são determinações intrínsecas do *ser humano social*, mas são ensejados pelas debilidades e limites da forma de apropriação que, marcada pela clivagem entre interesses particulares e interesse geral, ensejam a encarnação da comunidade em um organismo autônomo, externo à vida dos indivíduos; ii) na condição de predicado negativo do *ser humano social*, estado e política não são instâncias resolutivas, pois desempenham função de manter e gerir os conflitos que os produzem e nos quais se assentam; iii) a comunidade política tem como base real a separação entre indivíduo e comunidade, promovida à medida que se desenvolve a contradição entre apropriação privada e apropriação comunitária, a qual enseja a existência da comunidade como entidade separada e externa frente aos interesses privados, razão pela qual seu surgimento está intimamente relacionado à emergência da cidade como centro organizador da vida comunitária. Confirma-se, desse modo, o reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade*, pois constata-se que estado e política, em qualquer uma de suas formas, correspondem a uma limitação do tecido societário que é incapaz de se estabelecer como comunidade real.

Sublinhadas as principais determinações da crítica marxiana da política, recorda-se que seu principal escopo é a compreensão da especificidade da forma maturada, correspondente ao círculo vicioso que compreende a relação de complementariedade entre estado moderno e modo de produção capitalista. Tal especificidade se define, convém reiterar, na dissolução completa do limite predominante, em maior ou menor grau, em todas as formações sociais que precederam a produção capitalista: a unidade imediata entre trabalho e suas condições objetivas de realização, bem como entre indivíduo e comunidade. O caráter contraditório do modo de produção do capital se define, todavia, à medida que a superação do limite das formações anteriores ocorre pela radicalização do processo de separação entre trabalho e terra, bem como entre indivíduo e comunidade, o que

acarreta na substituição das relações de dependência pessoal por relações de dependência coisal, determinadas pelo movimento autônomo do valor que impõe sua própria lógica à produção social, a despeito das vontades dos indivíduos. Nesse sentido, argumentou-se que a superação do limite “se realiza como sua explicitação máxima, sua transformação de limite natural-espontâneo para limite posto socialmente como natural-espontâneo” (MUSETTI, 2022, p. 303).

No que se refere à especificidade do estado moderno, ressalta-se que, em *O capital*, Marx aduz que os “antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes do que o organismo burguês”, à medida que são “condicionados por um baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho”, bem como “pelas relações correspondentemente limitadas dos homens no interior de seu processo material de produção da vida, ou seja, pelas relações limitadas dos homens entre si e com a natureza”. Ainda nos termos marxianos, os modos de produção que antecedem o capitalista se enraízam “ou na imaturidade do homem individual, que ainda não rompeu o cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero [*Gattungszusammenhangs*], ou em relações diretas de dominação e servidão” (MARX, 2013, p. 154). Ao dissolver todos os elos naturais-espontâneos das formas de apropriação anteriores, o capital produz uma nova forma de dominação, impessoal e abstrata, que se expressa no fato de os indivíduos serem compelidos à troca de valores pela estrutura econômica, a qual apresenta tal troca generalizada de mercadorias como forma natural de participação no produto social. De acordo com Marx, a subordinação do trabalho ao capital “não é imposta pela violência física direta, como trabalho forçado, servil, escravo”, mas “pelo dado de que as condições da produção são propriedade alheia, existindo elas próprias como associação objetiva, que é o mesmo que acumulação e concentração das condições de produção” (MARX, 2011b, p. 490). Tal relação de dominação impessoal confere ao estado moderno, na condição de comunidade política ensejada pela máxima separação entre indivíduo e comunidade, uma diferença frente a todas as formas estatais que o antecederam, pois, sua função passa a ser a manutenção das relações de dependência coisal, de modo a garantir a viabilidade do movimento do capital em seu domínio impessoal sobre o trabalho.

Observe-se, como comunidade abstrata universalizada pelo modo de produção capitalista, o estado moderno iguala as individualidades na condição de “trocadores”, de modo a assegurar a forma especificamente capitalista de extração do

mais-trabalho, uma vez que a troca entre capital e trabalho, assentada sobre relação estritamente econômica – a cisão entre proprietários e não proprietários dos meios de produção, resultante da completa separação entre trabalho e meios de trabalho –, dispensa a coerção direta. Com efeito, a relação de complementariedade entre estado moderno – enquanto forma acabada do estado enquanto tal – e sociedade burguesa como última forma antagônica da produção, tem como pressuposto a superação contraditória do limite presente nas formações anteriores, que cria as condições objetivas para o surgimento do estado na forma mais radicalizada possível. Destarte, o estado político moderno “encarna a comunidade que, enquanto dinheiro, ganha existência efetiva plenamente autonomizada frente à propriedade privada, à qual se subordina, enquanto mero meio para realização dos interesses individuais privados” (MUSETTI, 2022, p. 308). Constituindo a forma perfeita do estado enquanto tal, a forma moderna do poder estatal mantém e gerencia a especificidade da contradição que o constitui – a separação entre trabalho e meios de produção –, apresentando-se como administração neutra que organiza, racionalmente, os conflitos resultantes das relações de produção, apreendendo os indivíduos como cidadãos iguais e livres. Nesse sentido, o estado contribui com a forma fetichizada pela qual o modo de produção capitalista se apresenta aos agentes da produção, apagando o caráter social e histórico da especificidade das relações práticas que lhe servem de fundamento, de modo a absolutizar as relações de produção burguesas como naturais.

Assim, elucidadas as determinações basilares que constituem o estado moderno como comunidade abstrata que garante a troca entre capital e trabalho, anota-se, para finalizar esta seção, a permanência, na reflexão madura de Marx sobre a política, da dupla dimensão do poder estatal na sua forma moderna, ressaltada, anteriormente, em *A ideologia alemã*: no desempenho de sua função primordial – a manutenção das relações de produção enraizadas na troca entre capital e trabalho, o estado moderno, de um lado, assume a forma de uma administração neutra autônoma frente aos interesses particulares das classes sociais, apresentando como natural as leis econômicas que compelem os indivíduos à troca de mercadorias; de outro lado, opera como poder indireto da classe burguesa contra o trabalho assalariado, à medida que produz as leis e instituições responsáveis por assegurar a contínua exploração do trabalho pelo capital. Ambas as dimensões – administração neutra e poder coercitivo – convivem simultaneamente à medida que o estado moderno, enquanto forma maturada do estado, não se assenta sobre uma estrutura econômica na qual

predominam relações de dominação direta, como nas formas que antecederam a produção capitalista, mas na “coerção muda” característica da *forma mais extrema do estranhamento*. Convém advertir, não obstante, que tal dupla dimensão do estado moderno – na sua condição de poder político à serviço da dominação impessoal do capital sobre o trabalho – expressa uma tensão interna à política moderna, enraizada na especificidade do salto contraditório promovido pelo capital no processo da autoprodução humana, o qual resultou na plena autonomização dos poderes sociais. Mais especificamente, aponta-se que, relacionando-se contraditoriamente com sua base de sustentação, o estado moderno, de um lado, chancela a *igualdade e liberdade* no plano da formalidade política, enquanto, de outro lado, para o capital, a liberdade e a igualdade se efetivam “como desigualdade e ausência de liberdade” (MARX, 2011b, p. 191), de tal modo que o movimento de autovalorização do valor produz “perturbações imanentes” ao modo de produção capitalista, por vezes pondo em xeque a neutralidade da administração estatal. Marx não deixa de analisar, ao longo de sua obra, diversos momentos nos quais o capital necessita e exige a intervenção coercitiva do estado moderno para assegurar a troca entre capital e trabalho, explicitando, nesses casos, o seu caráter de poder de classe¹⁸. Ademais, considerando que o estado moderno, na condição de forma pura do poder estatal, separa-se completamente da sociedade civil-burguesa e paira sobre os interesses privados, tendo como função primordial servir ao impulso do capital por extração de mais-valia, sua superação torna-se imprescindível para dar continuidade ao processo da autoprodução humana, possibilitada pelo próprio modo de produção capitalista. Como se verá na próxima seção, enquanto poder que expressa, no plano político, a dominação impessoal do capital sobre o trabalho, o estado moderno, tal como o próprio capital, é incontrolável, de modo que seu desmonte se torna condição imprescindível para o avanço do processo revolucionário que visa a emancipação humana.

A superação da política pela emancipação humana

Enfatizou-se a radicalidade da crítica marxiana da política, que, tomando como

¹⁸ Em tese de doutorado, tal questão foi desenvolvida com mais fôlego, de modo a observar como a dimensão neutra da administração estatal corresponde aos momentos de desenvolvimento do capital nos quais a luta de classes não está agudizada. Já no momento em que o modo de produção capitalista necessita de uma ação coercitiva direta contra o trabalhador assalariado para garantir sua reprodução, o estado explicita a sua dimensão como poder de classe (cf. MUSETTI, 2022, pp. 326-476).

ponto de partida a forma maturada do estado e da política modernos – como complexos específicos que resultam da completa separação entre indivíduo e comunidade pressuposta no movimento de autovalorização do valor –, investiga a gênese do estado e da política enquanto tais, reconhecendo-os, em qualquer uma de suas formas, como predicados negativos do *ser humano social*, produzido por formações sociais limitadas, marcadas pela contradição entre interesses particulares e interesse geral e que ensejam a encarnação da comunidade como organismo autônomo contraposto aos indivíduos. Não por acaso, em *A guerra civil na França*, redigido após a publicação de *O capital*, em 1871, Marx reitera sua posição segundo a qual o poder estatal é força extrassocial usurpadora das energias sociais, referindo-se a ele como “enorme parasita governamental” que constringe “o corpo social como uma jiboia” (MARX, 2011c, p. 170).

O itinerário de desenvolvimento da crítica marxiana da política se inicia, conforme se argumentou, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, desdobrando-se pelos textos redigidos no período subsequente, para adquirir seus últimos contornos com a maturação da crítica econômica de Marx, a qual define, com precisão, a conexão entre o movimento autônomo de autovalorização do valor que estrutura o modo de produção capitalista, de um lado, e o completamento do processo de dissolução dos vínculos naturais-espontâneos entre trabalho e condições objetivas de sua realização, bem como entre indivíduo e comunidade, de outro. No período formativo do pensamento marxiano, o filósofo alemão enfatizou os limites da *revolução política* que completou o desenvolvimento do poder estatal, identificando-a como “revolução parcial (...) que deixa de pé os pilares do edifício”, pois “determinada classe empreende, a partir da sua situação particular, uma emancipação geral da situação” (MARX, 2006b, p. 154). Sendo “a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”, a *emancipação política* se esgota com a edificação da sociedade burguesa, porém cria as possibilidades para a emancipação humana autêntica, na qual o homem reconhece e organiza “suas ‘*forces propres*’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência”, não separa mais “de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010, p. 54).

Em *A ideologia alemã*, após realçar o caráter contraditório do desenvolvimento da grande indústria, Marx afirma que a sociedade burguesa produz as condições para os indivíduos apropriarem-se “da totalidade das forças produtivas” (MARX; ENGELS, 2009, p. 73) desenvolvidas, a qual fica, todavia, condicionada pelo processo

revolucionário que, distinguindo-se de “todos os movimentos anteriores”, é capaz de revolucionar “os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes”, bem como de abordar “conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados” (MARX; ENGELS, 2009, p. 67). Com efeito, na estrutura argumentativa da crítica marxiana, apenas quando se completa a separação entre indivíduo e comunidade, torna-se possível a transformação social na qual os indivíduos voltam a “subsumir” as “forças reificadas a si mesmos”, superando os “sucedâneos da comunidade existentes até aqui” – diversos modos de “comunidade aparente”, que sempre se autonomizaram em relação aos indivíduos na forma do estado – para edificar a comunidade real, na qual “os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio da associação” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64). Em suma, a grande indústria possibilita a revolução que “faz das condições existentes as condições da associação” (MARX; ENGELS, 2009, p. 67), permitindo, pela primeira vez na história da autoprodução humana, a recuperação do poder social desenvolvido como potência estranha, política.

Viu-se como os principais contornos da crítica marxiana da política desenvolvida no período formativo são reiterados na obra madura, quando Marx aprimora sua crítica econômica pela análise da forma valor. Ademais, convém salientar que, apreendendo a sociedade burguesa como necessário ponto de transição no itinerário da autoprodução humana – à medida que promove o desenvolvimento universal das forças produtivas, todavia de modo invertido –, Marx anota como a radicalização da separação constitutiva do modo de produção capitalista cria as condições objetivas para a edificação de um novo metabolismo social universal, que prescinde do estado e da política, uma vez que se estrutura pela associação livre dos indivíduos. Após analisar o caráter contraditório do salto promovido pela sociedade burguesa como última forma antagônica da produção, Marx argumenta que:

Todavia, essa própria forma contraditória é evanescente e produz as condições reais de sua própria superação [*Aufhebung*]. O resultado é: tendencialmente e $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$, o desenvolvimento universal das forças produtivas – da riqueza em geral – como base, bem como a universalidade do intercâmbio e, portanto, do mercado mundial, como base. A base como possibilidade do desenvolvimento universal dos indivíduos, e o efetivo desenvolvimento dos indivíduos a partir dessa base como contínua superação de seu limite, que é reconhecido como *limite*, e não passa por *limite sagrado*. A universalidade do indivíduo não como universalidade pensada ou imaginária, mas como

universalidade de suas relações reais e ideais. Por esse motivo, também a compreensão de sua própria história como um *processo* e o conhecimento da natureza (existente também como poder prático sobre ela) como seu corpo real. O próprio processo de desenvolvimento posto e reconhecido como pressuposto de si mesmo. No entanto, para isso é necessário, sobretudo, que o pleno desenvolvimento das forças produtivas tenha se tornado *condição de produção*; e não que *condições de produção* determinadas sejam postas como limite para o desenvolvimento das forças produtivas. (MARX, 2011b, p. 447)

Desse modo, a sociedade burguesa, reconhecida como “necessário ponto de transição”, não apenas permite a apreensão do passado como momento específico da história universal do homem [*Weltgeschichte*], mas produz as condições objetivas para um futuro tornado possível, o qual, tendo como pressuposto de sua realização a universalidade da “independência pessoal fundada sobre uma dependência coisal” (criada pelo próprio capital), se assenta na “livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos” e na “subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social” (MARX, 2011b, p. 106). Não por outra razão, Marx jamais deixa de enfatizar que o capital, enquanto “potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina”, deve “constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” (MARX, 2011b, p. 60) da crítica ontológica, observando que “sua correta observação e dedução, como relações elas próprias que devieram históricas, levam sempre a primeiras equações (...) que apontam para um passado situado detrás desse sistema” (MARX, 2011b, p. 378), bem como “a pontos nos quais se delineia a superação da presente configuração das relações de produção – e, assim, o movimento nascente, a prefiguração do futuro” (MARX, 2011b, p. 378).

Registre-se, na estrutura categorial do modo de produção capitalista, convivem a plena autonomização dos poderes sociais constituída pela sociabilidade do capital, com a conseqüente substituição das relações de dominação pessoal por relações de dominação indiretas, mediadas pelo valor, de um lado, e a criação, pela primeira vez na história, de uma conexão universal dos indivíduos entre si, que gera as possibilidades para um metabolismo social que promova a recuperação dos poderes sociais autonomizados no desenvolvimento das forças produtivas, de outro. O progresso representado pela sociedade burguesa no processo da autoprodução humana reside no fato de que “a dependência recíproca tem de ser elaborada de início em sua pureza, antes que uma comunidade social efetiva possa ser pensada” (MARX, 2011b, p. 216). Uma vez que “os indivíduos não podem subordinar suas próprias

conexões sociais antes de tê-las criado”, Marx salienta que, embora coisificada, a conexão social universal produzida pelo capital “é certamente preferível à sua desconexão, ou a uma conexão local baseada unicamente na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão” (predominante nas formas anteriores). O erro da economia política clássica (e do pensamento político moderno em geral) consiste em “conceber tal conexão puramente coisificada como a conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (...) e a ela imanente” (MARX, 2011b, p. 110). Ao atribuir caráter natural-espontâneo à conexão universal coisificada, a economia política clássica absolutiza a inversão constitutiva da sociedade burguesa e identifica a essência do modo de produção capitalista no seu modo de aparecer, perdendo de vista a grande novidade do capital: diferentemente do limite natural-espontâneo das formas anteriores, o limite do capital é posto socialmente, ainda que, contraditoriamente, se apresente como natural-espontâneo.

Para a crítica econômica marxiana, “a conexão é um produto dos indivíduos”, isto é, “um produto histórico” que “faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento”. Escapa à economia política que “a condição estranhada [*Fremdartigkeit*]” característica da sociedade capitalista, bem como a autonomia da conexão social que “ainda existe frente aos indivíduos”, revelam “somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições”. Em outros termos, uma vez que “os indivíduos universalmente desenvolvidos” – isto é, indivíduos capazes de estabelecer suas relações sociais como “relações próprias e comunitárias”, submetidas “ao seu próprio controle comunitário” – não podem ser “um produto da natureza, mas da história”, deve-se considerar que é “a produção sobre a base dos valores de troca”, a qual produz “a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros”, que produz, igualmente, “a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades” (MARX, 2011b, p. 110), tornando-se pressuposto para superar o processo de separação na sua radicalidade máxima. Com efeito, a novidade da conexão coisificada do capital é que, em contraste com as formas anteriores, ela põe “todas as relações como relações postas pela sociedade, não como relações determinadas pela natureza” (MARX, 2011b, p. 216). Se, nas “as formas em que domina a propriedade da terra a relação natural ainda é predominante”, na sociabilidade “em que domina o capital, predomina o elemento social, historicamente criado” (MARX, 2011b, p. 60).

Em *A guerra civil na França*, Marx retoma, sinteticamente, o processo histórico

da gênese do estado moderno, salientando sua importância para varrer os últimos entulhos feudais. Atento ao círculo vicioso que compreende a relação de complementariedade entre estado e capital, o filósofo alemão observa, não obstante, que, à medida que a sociedade burguesa se desenvolve, o estado se torna “uma incubadora de enormes dívidas nacionais e de impostos escorchantes” (MARX, 2011c, pp. 54-55). Ademais, Marx observa como o caráter progressista da *emancipação política* permanece restrito ao período de formação da sociedade burguesa, tal como se desenvolve no seio da sociabilidade feudal, argumentando que o “caráter político” do estado “mudou juntamente com as mudanças econômicas ocorridas na sociedade”. Mais especificamente, Marx enfatiza que

No mesmo passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe (MARX, 2011c, p. 55).

Redigido em nome da Associação Internacional dos Trabalhadores, a obra *A guerra civil na França*, voltada para a análise da Comuna de Paris, reitera o reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade*, bem como a necessidade de se avançar no processo da autoprodução do gênero humano pela superação do capital e pela conquista da emancipação humana. Conforme adverte a letra marxiana, no processo de revolução social que visa a superação do capital, “a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins” (MARX, 2011c, p. 54). Ao contrário, o grande feito da Comuna de Paris reside, justamente, na prática *metapolítica* efetivada pelos *communards*, pois “a Comuna visava à destruição preliminar da velha maquinaria governamental (...) e sua substituição por um verdadeiro autogoverno que (...) era o governo da classe trabalhadora (MARX, 2011c, p. 172). Não sendo o caso de discorrer detalhadamente sobre a análise marxiana da Comuna de Paris¹⁹, importa anotar, rapidamente e à título de conclusão, a radicalidade da crítica marxiana à politicidade, mantida ao longo de toda a sua obra e evidenciada na argumentação d'*A guerra civil na França*, segundo a qual a revolução social dá os seus primeiros passos ao desmontar a maquinaria estatal e substituí-la pela forma

¹⁹ Para uma análise mais extensa d'*A guerra civil na França* e sua importância para a crítica marxiana da política, cf. Musetti (2022, pp. 397-476).

política da emancipação do trabalho:

A Comuna – a reabsorção, pela sociedade, pelas próprias massas populares, do poder estatal como suas próprias forças vitais em vez de forças que a controlam e subjagam, constituindo sua própria força em vez da força organizada de sua supressão –, a forma política de sua emancipação social, no lugar da força artificial (apropriada por seus opressores) (sua própria força oposta a elas e organizadas contra elas) da sociedade erguida por seus inimigos para sua opressão, (MARX, 2011c, p. 129)

Para Marx, a Comuna não se confunde com “o movimento social da classe trabalhadora” ou com “o movimento de uma regeneração geral do gênero humano”, mas consiste “nos meios organizados de ação” do proletariado, que “não elimina a luta de classes” – e, por isso, permanece sendo uma forma política –, mas “fornece o meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases da maneira mais racional e humana possível” (MARX, 2011c, p. 131), pois desmonta o poder estatal e o substitui pelo autogoverno dos produtores. Com efeito, *A guerra civil na França* complementa a crítica marxiana da política à medida que desvenda os meios concretos pelos quais, partindo da sociedade burguesa e suas contradições, a classe trabalhadora pode levar adiante sua luta contra o capital e a política. Esclarece, ademais, que, assim como o próprio modo de produção capitalista, a política não pode ser abolida com um só golpe, exigindo, ao contrário, um longo processo de transição que elimina a diferença de classes e, com ela, a contradição entre interesses particulares e interesse geral que enseja a comunidade ilusória. Todavia, no que se refere ao estado, sua dissolução e substituição pelo autogoverno dos produtores desponta, para Marx, como condição de possibilidade para que se possa caminhar em direção à emancipação humana²⁰. Uma vez desmontado o estado em seus principais órgãos, “o governo da classe trabalhadora” – a forma política da emancipação social – “é proclamado como uma guerra do trabalho contra os monopolistas dos meios do trabalho, contra o capital” (MARX, 2011c, p. 140). Se, durante a guerra do trabalho contra o capital, é necessária a forma política da emancipação social, uma vez vencida,

²⁰ Em *A guerra civil na França*, Marx aduz que a Comuna foi “uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma. Não foi uma dessas lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe, mas uma revolta contra ambas essas formas, integrando uma à outra, e da qual a forma parlamentar era apenas um apêndice defeituoso do Executivo (MARX, 2011c, p. 127).

realiza-se o que a crítica marxiana anuncia em *Sobre a questão judaica*: o ser humano passa a reconhecer e organizar suas próprias forças sociais como suas próprias forças e não como força social separada na forma de força política.

Referências bibliográficas:

- CHASIN, J. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. III – Política. Santo André: Ad Hominem, 2000, pp. 162-243.
- _____. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *Revista Ensaios Ad Hominem* n. 1, t. III Política – Especial J. Chasin: a determinação ontonegativa da politicidade. Santo André: Ad Hominem, 2000, pp. 129-162.
- _____. Ad Hominem: rota e perspectiva de um projeto marxista. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 5-78.
- _____. *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006b.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano’”. In: *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011c.
- _____. *O capital*: crítica da economia política. Livro I – o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O capital*: crítica da economia política. Livro III – o processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MUSETTI, Felipe Ramos. *Marx contra o capital e o estado*: crítica radical e práxis metapolítica. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.
- VAISMAN, Ester. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. *Revista Ensaios Ad Hominem*, n. 1, t. IV – Dossiê Marx. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. I-XXIX.

Como citar:

MUSETTI, Felipe Ramos. A crítica marxiana da política: seguindo as trilhas abertas pelo autor de *O futuro ausente*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 223-265, Edição Especial, 2022/2023.