

## Espinosa, Marx e a Democracia

Diogo Pires Aurélio

### Diogo Pires Aurélio

é professor na Universidade Nova Lisboa.

E-mail: diogoaurélio@hotmail.com

### Nota dos Editores

A segunda parte deste artigo, de Diogo Pires Aurélio, será publicada no volume 6, número 1 da *Revista Estudos Políticos*.

### Resumo

A democracia é hoje um regime que se expande através do planeta, ou, pelo menos, se expandiu durante a segunda metade do século XX, e que, além disso, continua a ser reclamado pelos povos que dele se encontram ainda privados, mas que, não obstante, nos países em que já foi implantado, é visto por um número crescente de pessoas como um autêntico logro. Qual o motivo desta dupla e contrastada perceção da democracia? Em boa parte, ela deve-se ao facto de a ideia que lhe está subjacente envolver algo mais do que uma simples questão de regime ou forma política. Ao longo dos séculos, foi praticamente esse o único registo em que a democracia se concebeu e discutiu. Em dissonância com esta tradição formalista, este artigo trata o tema da democracia a partir das obras de Espinosa e Marx.

### Palavras-chave

democracia, igualdade, liberdade, Espinosa, Marx

### Abstract

Democracy is today a system that is expanding around the world or at least, was expanding in the second half of the 20th Century and moreover, is still being demanded by people who are deprived of it, although not in the countries where it is established and seen by a growing number of people as an authentic achievement. What is the cause of this dual and conflicting perception of democracy? To a great extent it is due to the fact that the principle underlying it involves something more than a political system. Throughout the centuries, this was practically the only form in which democracy was conceived and discussed. At odds with the formalist tradition, this article approaches the issue of democracy from the works of Spinoza and Marx

### Keywords

Democracy, Equality, Liberty, Spinoza, Marx

“A democracia é o destino da humanidade”: a frase atribui-se a Benito Juárez, várias vezes Presidente do México durante a segunda metade do século XIX, e foi citada por J. F. Kennedy no discurso que pronunciou ao chegar àquele país, em visita oficial, a 29 de junho de 1962.

Por esse tempo, os Estados cujo regime se podia dizer democrático não chegavam às quatro dezenas, um número decerto superior à escassa meia dúzia que existia no princípio do século XX, mas, ainda assim, bastante reduzido e, em alguns casos, prestes a soçobrar de novo em ditadura, conforme veio a acontecer na Grécia, em 1967, no Chile, em 1973, ou na Índia e no Líbano, em 1975. Nada, por conseguinte, faria crer que as palavras de Kennedy e Juárez fossem mais do que simples retórica, já antecipada, aliás, por Tocqueville, o qual havia anunciado, em 1848, um “advento próximo, irresistível, universal, da democracia no mundo”<sup>1</sup>. A frase, no entanto, viria a revelar-se premonitória. De então para cá, o número de democracias não parou de crescer, apesar das referidas oscilações, e é já hoje o triplo do que era no tempo de Kennedy. É verdade que também se fala na sua crise, ou mesmo declínio. Mas nenhuma outra forma política se lhe opõe, como alternativa coerente, sequer no plano teórico. Houve mesmo quem defendesse, ainda há não muitos anos, que a democracia, na sua versão liberal e representativa, era “o ponto terminal da evolução ideológica da humanidade” e o “fim da história”<sup>2</sup>.

Miragem? O hegelianismo subjacente a um tal entendimento da democracia não estava, decerto, isento de críticas. Mesmo se a queda do Muro de Berlim, escassos meses após a publicação do controverso artigo de Fukuyama, e a “vaga de democratizações” que se lhe seguiu pareciam emprestar-lhe alguma verosimilhança, a realidade encarregou-se de trazer ao de cima outros aspetos mais complexos, como a possibilidade de autonomização do capital face ao poder dos Estados, ou a sua aparente compatibilidade com políticas antiliberais, como a República Popular da China ainda não parou de demonstrar, que inibem, pelo menos, uma aceitação sem reservas da famigerada tese. Contudo, fosse ou não o “ponto terminal”, o “fim da história”, ou o motor da prosperidade, a democracia passou a figurar no imaginário político como se nela residisse, de facto, o destino para o qual todos os povos se encaminham. A própria refutação, a que o regime é recorrentemente sujeito, não se faz senão em nome de uma outra ideia de democracia, de um regime porventura diferente, mas ainda fiel aos seus princípios: critica-se a democracia representativa, mas reclama-se uma democracia “ainda por vir”, com ou sem representação, como seria, por exemplo, a democracia sem chefes, a *leaderless democracy* do movimento

Occupy Wall Street. “Temos de inventar formas diferentes de representação”, reclamam Antonio Negri e Michael Hardt, “ou talvez novas formas de democracia que vão para além da representação”<sup>3</sup>. Democratizando-se, a humanidade surge como se estivesse a converter-se naquilo que sempre deveria ter sido, a reconciliar-se com a sua verdadeira natureza. Ainda recentemente, quando multidões de populares invadiram as ruas das principais cidades do Norte de África, em protesto contra a ditadura — a chamada “primavera árabe”, assim denominada por analogia com a “primavera dos povos”, na Europa do século XIX —, falou-

se de imediato em nova “vaga democrática”, como se nenhuma outra explicação fosse possível para os acontecimentos, apesar de todas as incógnitas e perplexidades que, desde o início, pairavam sobre eles.

429

O alastrar do regime democrático, e bem assim a forma como a ideia de democracia se impôs no discurso político das últimas décadas, não significa que os homens e os povos se tenham, finalmente, rendido às suas promessas, ou convencido das suas vantagens. Muito pelo contrário, o inegável sucesso da democracia, em termos geoestratégicos, faz-se acompanhar de uma generalizada descrença nas suas reais potencialidades, em tudo semelhante à desconfiança com que o “poder do povo” foi, desde sempre, encarado na história do Ocidente. Se antes ela era criticada por alegadamente degenerar em anarquia, abrindo as portas à licença e à desordem — uma inevitabilidade, a acreditar numa tradição que remonta a Platão e chega, pelo menos, a Madison —, agora critica-se a democracia pela razão inversa, isto é, por não ser coerente consigo própria e, em vez disso, reduzir a igualdade e a liberdade que lhe estão associadas a um elenco de vãs expectativas, sistematicamente ludibriadas pelos governos e demais órgãos de poder<sup>4</sup>. Talvez não seja propriamente um “ódio à democracia”, como lhe chama Jacques Rancière<sup>5</sup>. Poderá até ser apenas um certo “mal-estar”<sup>6</sup>, originado pelas fragilidades e insuficiências de um regime em cujas potencialidades ainda não se perdeu totalmente a esperança e para o qual não se conhece uma alternativa convincente. No entanto, a insatisfação com a democracia cresce, mais ainda quando a ineficácia dos poderes e dos valores em que assenta o regime parece abonar uma desconfiança, no mínimo, semelhante à que Marx demonstrava a respeito do parlamentarismo e dos direitos do homem. Acima de tudo, avoluma-se a suspeita de que as instituições em que alegadamente se materializa a soberania popular possam estar reduzidas a um formalismo vazio, impotente para imprimir à realidade dos factos a racionalidade inerente ao político na sua versão democrática. Em contrapartida, a racionalidade económica e financeira, que tende a moldar hábitos, costumes e, por conseguinte, a vida dos indivíduos na esfera privada, revela-se crescentemente capaz de moldar também a esfera pública e os próprios Estados. Daí à conclusão de que a democracia — inclusive a democracia liberal e representativa — se encontra esgotada, incapaz de resistir à banalização de práticas que contrariam os seus valores essenciais e, no entanto, se impõem como necessárias e inevitáveis, a distância é mínima. Não falta, aliás, quem se apresse a galgá-la:

“A democracia liberal”, diz Wendy Brown, socorrendo-se da terminologia de Foucault, “não pode submeter-se à “governamentalidade” neoliberal e sobreviver. Não há nada nas instituições e nos valores que estão na base da democracia liberal — desde as eleições livres, a representação ou as liberdades individuais equitativamente distribuídas, até à partilha moderada do poder, ou mesmo à participação política mais substancial — que responda naturalmente à exigência de contribuir para a competitividade económica, ou que resista a uma análise de custo-benefício”<sup>7</sup>.

Em resumo, a democracia é hoje um regime que se expande através do planeta, ou, pelo menos, se expandiu durante a segunda metade do século xx, e que, além disso, continua a ser reclamado pelos povos que dele se encontram ainda privados, mas que, não obstante, nos países em que já foi implantado, é visto por um número crescente de pessoas como um autêntico logro. Qual o motivo desta dupla e contrastada percepção da democracia? Em boa parte, ela deve-se ao facto de a ideia que lhe está subjacente envolver algo mais do que uma simples questão de regime ou forma política. Ao longo dos séculos, foi praticamente esse o único registo em que a democracia se concebeu e discutiu. Montesquieu, por exemplo, não a menciona senão como uma das formas de governo

republicano, aquele em que a soberania reside na totalidade do povo, diferentemente do que acontece em aristocracia — o outro tipo de república, onde só uma parte do povo é soberana — ou nos governos unipessoais — a monarquia e o despotismo. Ser soberano, porém, não significa para Montesquieu governar. A esse respeito, o autor d'*O Espírito das Leis* sustenta a doutrina invariavelmente repetida pela tradição: “o povo que detém a soberania deve fazer por si próprio tudo aquilo que é capaz de fazer bem; pelo contrário, aquilo que não consegue fazer bem é preciso que o faça através dos seus ministros”. O que é que o povo consegue fazer bem? Escolher os governantes. E o que é que ele não consegue fazer bem? Governar. É por isso que a democracia é um regime onde o povo, em certo sentido, se pode dizer soberano, muito embora ele permaneça, de facto, na condição de súbdito, porquanto deve obediência aos magistrados que soberanamente escolheu<sup>8</sup>.

Como facilmente se depreende das suas palavras, a democracia a que Montesquieu faz alusão resume-se a um conjunto de instituições e procedimentos — sufrágio, separação de poderes, direito de associação e de expressão, existência de alternativa aos poderes constituídos — capazes de emprestar alguma consistência, remota que seja, à ideia de soberania popular. Semelhante interpretação, que é dominante em toda a modernidade e que, no essencial, sobrevive ainda hoje, só viria a ser questionada por Tocqueville, cujas considerações sobre a ideia de democracia, à semelhança, aliás, do que acontece em Marx, se bem que em registo obviamente distinto, extravasam os limites de uma simples forma de poder e a própria natureza da política, tal como esta fora entendida pela tradição. A mudança é suficientemente importante para que o autor a enuncie logo no início *Da Democracia na América*, onde a democracia surge claramente vinculada, não apenas a uma forma de governo, mas também e sobretudo à “igualdade de condições”, a qual é descrita como um “facto” que “estende a sua influência muito para lá dos costumes políticos e das leis, e que não impera menos sobre a sociedade civil do que sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere hábitos e modifica tudo aquilo que ele próprio não produziu”<sup>9</sup>. Além disso, ainda segundo Tocqueville, “o desenvolvimento gradual da igualdade é um facto providencial”, que trabalha nos subterrâneos da história, qual “velha toupeira”, como a revolução de Marx, e transforma, inelutável e simultaneamente, os costumes e as leis, isto é, a sociedade e o Estado. Na América, os colonos criaram instituições, que Tocqueville descreve como sendo a negação do que eles, ou os seus antepassados, haviam conhecido no Velho Continente, visto que promovem a igualdade. Na Europa, a história vem desde há séculos minando os privilégios e a estratificação social, pelo que, também aqui, se caminha para a igualdade. Num futuro mais ou menos próximo, crê Tocqueville, a igualdade será universal, chegando ao mundo da política como a todos os outros aspetos da vida em sociedade.

Já o mesmo não se pode dizer da liberdade. Com efeito, a igualdade de condições, que Tocqueville toma por sinónimo de democracia, tanto pode concretizar-se politicamente atribuindo direitos a todos os cidadãos, como não os atribuindo a nenhum deles. Num como noutro caso, é sempre o povo soberano quem, por definição, atribui ou recusa os direitos políticos, seja diretamente, como acontecia em Atenas no século v antes de Cristo<sup>10</sup>, seja indiretamente, através dos representantes, que o povo elege por sufrágio e vigia de perto. A igualdade política, levada às suas últimas consequências, exclui por completo a hipótese de o Estado se constituir como instância que transcendesse a sociedade: “Há países”, diz Tocqueville, “em que um poder, de alguma forma exterior ao corpo social, age sobre este e obriga-o a prosseguir numa certa direção. Há outros em que a força está dividida, encontrando-se na sociedade e ao mesmo tempo fora dela. Nos Estados Unidos, não se vê nada de semelhante. Ali, a sociedade age por ela própria

e sobre ela própria. Não existe potência senão no seu seio<sup>11</sup>. Além disso, a igualdade estimula o gosto da liberdade, na medida em que desenvolve nos indivíduos o hábito de se guiarem pela sua própria vontade, de rejeitarem na vida privada a autoridade de outrem, estando “naturalmente inclinados para as instituições livres”. Contudo, a mesma igualdade que estimula a independência e a liberdade de cada um face aos demais, com risco até de chegar ao extremo da anarquia, pode também levar, “por um caminho mais lento e mais secreto, mas mais seguro, à servidão<sup>12</sup>. Com efeito, uma vez entregues a si mesmos, após a dissolução dos laços de interdependência que estruturavam a sociedade no *Ancien Régime*, os cidadãos da sociedade igualitária ficam, do ponto de vista político, desamparados face a “um poder imenso e tutelar”, que “reduz cada nação a um rebanho de animais, tímidos e temerosos, cujo pastor é o governo<sup>13</sup>. Não haverá, é certo, um soberano pessoal, visto o regime, por natureza, negar semelhante privilégio a qualquer um dos cidadãos. Mas a soberania pode, ainda assim, persistir, como uma espécie de Leviatã impessoal, que nasce do voto livre de todos e de cada um dos indivíduos e, por isso mesmo, tenderá paradoxalmente a converter-se num poder tanto ou mais tirânico do que os poderes de cariz monárquico ou oligárquico. O problema da democracia, por conseguinte, é o da possibilidade de sobrevivência das instituições livres, que protegem os indivíduos da discricionariedade do poder, num regime em que a dinâmica social induz os desfavorecidos a lutarem pela redução de toda a desigualdade, se necessário com sacrifício da própria liberdade<sup>14</sup>.

Para Tocqueville, as instituições livres constroem-se, em primeiro lugar, através do sufrágio e da representação, que pressupõem a salvaguarda dos direitos individuais e a existência de um verdadeiro espaço público, ou seja, o direito a criticar o poder. Em momento algum, a soberania do povo e o facto de o poder democrático ser imanente à sociedade se lhe afiguram como sinónimo de uma ausência de magistraturas e de um Estado, que dê forma ao todo social. A democracia não é a anarquia. Quando muito, a igualdade implicará, no plano político, uma maior volatilidade dos cargos e, porventura, a redução da qualidade dos representantes, mas não o desaparecimento do aparelho de Estado e, consequentemente, da assimetria que, ao menos sob o ponto de vista da tomada de decisão, se estabelece entre os legisladores e a população em geral<sup>15</sup>. Tocqueville acredita, de resto, à semelhança de boa parte do conservadorismo liberal, que, embora difícil, não é de todo impossível a democracia contrariar os efeitos nocivos da igualdade social e preservar não só a liberdade singular, como até um certo “aristocratismo”, mediante a escolha dos melhores para o exercício das diversas magistraturas. Escapa-lhe, no entanto, o verdadeiro alcance da Revolução Industrial, designadamente a formação de uma nova “aristocracia”, através da concentração do capital e da desvalorização da mão de obra, da mesma forma que lhe escapa a captura do poder político pela burguesia e a agudização da luta de classes, matérias sobre as quais a sua posição é manifestamente ambígua, de tal maneira está convicto, conforme observa Claude Lefort<sup>16</sup>, de que a democracia tende para a igualdade de condições. Não lhe passando totalmente ao lado, as revoluções de 1848, em França e no resto da Europa, também não cabem no interior da moldura teórica em que ele desenha, com tanta finesse, os contornos dos novos tempos. Os motins em Paris poderão ter originado dramas, oportunismos e desvarios, que em sua opinião desqualificam os socialistas, seus inspiradores. Mas Tocqueville também sabe perfeitamente que não é apenas o sufrágio universal que está em causa, é também o direito de propriedade, um assunto reconhecidamente sério, “o mais sério para que podem olhar os filósofos e os homens de Estado<sup>17</sup>. Certamente, Tocqueville inclina-se para considerar esse direito como um direito inscrito na natureza humana. Porém, não

afasta completamente a hipótese de ele ser tão-só uma instituição, como tantas outras que se arreigaram com o tempo e que o tempo virá, um dia, quem sabe, a dissolver. Se a igualdade é o princípio, mais ou menos larvar, que opera em todos os setores da sociedade, e se em seu nome se tornaram obsoletas muitas normas e costumes que antes se tinham por imutáveis, nada garante que o direito de propriedade não seja também uma dessas normas, que só a tradição dominante, aliada à força do Estado, poupou até aqui à tendência geral para a igualdade. Tocqueville tem perfeita consciência disso. E quando o Estado, em 1848, se eclipsou por um instante, surgindo em seu lugar a multidão dos deserdados, a imagem desse breve instante, em que a propriedade individual ficou, por assim dizer, desguarnecida, irá perdurar para sempre na sua memória: “Durante esse dia [25 de fevereiro], não vi em Paris um único dos antigos agentes da força pública, um soldado, um guarda, um agente da polícia; a própria guarda nacional havia desaparecido. Só o povo empunhava armas, guardava os espaços públicos, vigiava, comandava, punia; era uma coisa extraordinária e terrível ver, nas mãos apenas dos que não possuíam nada, toda esta imensa cidade, cheia de tanta riqueza, ou melhor, toda esta grande nação, pois graças à centralização reinante, Paris manda na França”<sup>18</sup>.

432

### 1. A Verdade da Política

A chamada Revolução de Fevereiro, essa coisa “extraordinária e terrível”, não levaria sequer uma semana a ser debelada. Saldou-se, no entanto, pela restauração da República, pela redução do horário de trabalho de doze para dez horas e, acima de tudo, pela instauração do sufrágio universal masculino. O direito de propriedade não foi sequer beliscado. Para a maior parte dos revoltosos, a eleição dos legisladores e dos governantes, assim como a vigilância exercida sobre eles, era quanto bastava para evitar a oligarquia, isto é, que o poder político, por definição adstrito ao universo dos cidadãos, fosse capturado por alguns particulares, dentro ou fora da Assembleia. O poder soberano podia, enfim, considerar-se nas mãos dos governados, uma vez que a escolha dos governantes era feita por todos e cada um dos cidadãos, e as decisões que eles viessem a tomar ficariam sujeitas ao escrutínio popular. A comprová-lo, por assim dizer empiricamente, aí estava o célebre tipógrafo Albert, operário e jornalista, que tinha estado nas barricadas e que integrou o Governo Provisório saído da Revolução. Tinha-se, em suma, alcançado um compromisso que restaurava os ideais de 1789, nos termos em que Sieyes os fixara: a nação soberana, o princípio da representação e o Estado como expressão da vontade unificada dos cidadãos e forma política que, instalada acima de todos eles, constituía, organizava (dotava de órgãos) e transformava em corpo a multidão conflitual de opiniões, interesses e vontades, presentes naquilo que Hegel designará por “sociedade civil”.

Semelhante concepção da República, em boa parte inspirada em Rousseau, reinstalava o Estado nesse interface entre a imanência e a transcendência em que Hobbes, dois séculos antes, o colocara: nem completamente alheio à sociedade, visto ser o consentimento dos cidadãos que legitima e “autoriza” os magistrados e os governantes; nem completamente diluído no *demos*, porquanto ele se pretende acima dos interesses, de modo a poder dirimir eventuais conflitos e a figurar como instância universal que, representando os indivíduos um por um, proporciona ao conjunto a ficção de uma vontade comum, capaz de decidir por todos, como se fosse a de um único sujeito individual. Anos mais tarde, a ambiguidade implícita num regime assim — onde o “princípio da identidade” entre governantes e governados, que é chave da democracia, se mistura com o seu oposto, o “princípio da diferença” entre quem manda e quem obedece, que caracteriza a monarquia e a aristocracia — será sublinhado por Carl Schmitt<sup>19</sup>. Na verdade, a assimetria entre representantes e representados nunca deixará de constituir um espinho cravado no cerne de um sistema que se diz do povo e no qual o

povo, em regra, não se revê senão em momentos extraordinários, como são as eleições, para retornar logo a seguir à insatisfação, perante as decisões daqueles a quem elegeu. Mas é esse o registo em que funciona a democracia liberal. A subordinação dos órgãos políticos ao sufrágio popular e a sua independência no momento da decisão, por mais contraditórias que se afigurem entre si, representam os dois pilares sobre os quais assenta o modelo político que, desde o final da Segunda Guerra Mundial, tem vindo a generalizar-se e que, não por acaso, também se designa por “Estado de direito democrático”.

A história, porém, não se restringe a essa cavalgada, aparentemente triunfal, da história em direção à democracia representativa. Ainda os tumultos de Paris não tinham eclodido, em fevereiro de 1848, e já Marx e Engels se erguiam, no *Manifesto do Partido Comunista*, contra um tal entendimento da soberania popular, baseado na hipótese da reconciliação nacional por virtude apenas da universalização do direito de voto. Nesse opúsculo, publicado poucas semanas antes de eclodir a revolta, e que viria a marcar todo um século, os autores punham em causa a pretensa neutralidade do Estado, fosse este monárquico ou democrático, e a sua alegada posição acima dos conflitos em que se fragmenta a sociedade civil, tal como Hegel o apresentara nos *Princípios da Filosofia do Direito*. Longe de se poderem identificar como realização última do espírito, na qual a essência do homem, livre e autônomo, superando a esfera da família e da sociedade civil, acederia à sua existência plena como cidadão, o Estado e o direito hegelianos surgem, aos olhos dos autores do *Manifesto*, como abstrações resultantes da alienação do ser humano, que de criador das instâncias políticas se vê transformado em sua criatura e seu súbdito. Partindo da conhecida tese de que a história de todas as sociedades não é senão a história das lutas de classes, sendo as alterações no plano político o resultado de alterações no plano económico-social, Marx e Engels concluem que, “desde o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial [a burguesia] conquistou por fim a dominação política exclusiva no moderno Estado representativo. O moderno poder de Estado é apenas uma comissão que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”<sup>20</sup>. Em resumo, a soberania encontra-se refém de uma parte específica do povo, que na realidade nem sequer é constituída pelos detentores de cargos políticos, mas, pura e simplesmente, pelos detentores dos meios de produção, ainda que em abstrato ela seja apresentada como se estivesse na posse do conjunto dos cidadãos. As instituições e, sobretudo, o direito, não passam de um mero jogo de sombras, através do qual se dissimula a realidade da luta de classes. Não há uma instância política para lá do espaço em que se defrontam a burguesia e o proletariado; há, sim, duas forças que em simultâneo se constituem, social e politicamente, à medida que os interesses de uma e de outra as colocam em campos opostos. É certo que a ideologia remete a diversidade e o confronto de interesses para a esfera privada, a fim de salvaguardar a abstração de uma esfera política, que alegadamente encarnaria a essência do povo e onde a diferença de classes estaria subsumida e decantada no chamado interesse comum. Na prática, porém, como repetem os autores do *Manifesto*, o Estado permanece ao serviço da burguesia. E da mesma forma que a alienação religiosa se havia perpetuado no deísmo dos filósofos do século xviii, mantendo-se a transcendência divina a salvo da crítica a que as religiões haviam então sido sujeitas, a alienação política perpetua-se no Estado liberal do século xix, não obstante a soberania teoricamente se haver transferido, com as revoluções Americana e Francesa, da pessoa do monarca absoluto para o universo dos cidadãos.

Aquilo que o marxismo anuncia como “destino” é, por conseguinte, a soberania efetiva do povo, a “verdadeira democracia”, como lhe chama o jovem Marx, a única configuração em que uma comunidade de homens livres poderá aceder à sua própria verdade, porquanto só aí

estará ausente a dominação de um indivíduo, ou de um grupo, sobre os demais. Semelhante configuração põe em causa, obviamente, a ideia de Estado na sua formulação hobbesiana, fundada no contrato entre os indivíduos, a quem o soberano, seu representante, constitui como corpo político. Mas, acima de tudo, essa configuração põe em causa e refuta diretamente o Estado na sua formulação hegeliana, a qual contrapõe à ideia de representação dos indivíduos em abstrato, proposta por Hobbes, a representação corporativa dos interesses concretos, que só na monarquia constitucional hereditária poderia ter lugar. Hegel, com efeito, rejeita a ideia liberal de fundar o Estado nessa abstração que é um povo indeterminado, reduzido à mera soma de votos singulares, que não exprimem a vontade senão como particularidade, como “belo prazer, opinião e arbítrio de muitos (*der Vielen*)”<sup>21</sup>. Ora, um “Estado político”, antes de mais, é “o poder de determinar e de fixar o universal — poder legislativo”; é, depois, “a subsunção das esferas particulares e dos casos singulares sob o universal — poder executivo”; e é, finalmente, “a subjetividade enquanto última decisão da vontade — poder do príncipe”. Considerando em separado cada um destas esferas do político, como sempre fez a tradição, deparamos invariavelmente com a questão do melhor regime, tendo de optar entre aquele em que decide a multidão, aquele em que decidem alguns e aquele em que decide só um. Ora, na monarquia constitucional, as tradicionais formas políticas — democracia, aristocracia e monarquia — estão todas subsumidas e, por conseguinte, “remetidas para o estatuto de momentos (...): o monarca é *um*; com o poder governamental, intervêm *alguns*; e, com o poder legislativo, intervêm de modo geral a *multiplicidade*”<sup>22</sup>. Todos esses “momentos” constituem agora esferas do Estado como um todo, cuja unidade só pode efetivar-se mediante a pessoa do monarca. Conforme o autor explicitará, mais adiante, “o poder do príncipe contém ele próprio, dentro de si, a *universalidade* da Constituição e das leis, o Conselho de [Ministros] enquanto relação do *particular* ao universal, e o momento da decisão última, enquanto *autodeterminação* para a qual tudo o resto remete e de onde tudo retira o começo da efetividade”<sup>23</sup>.

Por mais diferentes que sejam entre si, tanto o registro hobbesiano como o registro hegeliano estipulam, pois, a unidade do soberano como operador da unidade do povo. Se Hegel rejeita a formulação de Hobbes, é tão-só porque esta degrada a necessária universalidade da lei na positividade de um direito que não exprime senão a vontade particular do soberano, um direito, no fundo, despótico. Longe de eliminar a dominação, o pacto e o consentimento dos indivíduos reforça-a, instalando-a na boa consciência a que La Boétie chamou de “servidão voluntária”, sob o pretexto de que não pode haver forma política sem esse garante da ordem e da decisão que é o rei, ou o comando: a unidade de comando. Daí, a oposição de Hegel a qualquer concepção onde o soberano, que é em si mesmo a ideia do universal, da vontade unificada do todo, seja apresentado como se fosse algo surgido *a posteriori*, originado a partir dos votos, das opiniões e das vontades dos particulares. “O rei não morre”, como garantia a doutrina dos “dois corpos do rei”. E, para que tal aconteça, a monarquia tem de ser hereditária. Porque a essência do soberano, diz Hegel, está “em não ser qualquer coisa de derivado e ser, pelo contrário, o que começa tudo, apenas a partir de si”<sup>24</sup>.

É este o ponto em que vai incidir a crítica do jovem Marx, quando argumenta, logo em 1843, num texto que ficaria inédito até 1927, ser impossível que uma soberania empiricamente personificada por um indivíduo constitua a expressão da soberania popular: “Se a soberania existe no monarca, é uma extravagância falar de uma soberania oposta no povo, uma vez que faz parte do conceito de soberania esta não poder ter uma vida dupla, ou contraditória”<sup>25</sup>. Em matéria política, afirma ainda o autor, “o *Uno*, muito simplesmente, não possui verdade senão na medida em que ele for numerosos *Unos*”<sup>26</sup>. Dito por outras palavras, a soberania



popular não pode entender-se senão como democracia. Em todas as restantes formas de governo — monárquicas ou republicanas — o Estado apresenta-se como uma forma universal que subsume o povo concreto, que organiza e regula através das suas instituições as diversas esferas em que se desenvolve a existência dos particulares: o casamento, os negócios, a vida civil, em suma. Aí, a Constituição e o direito comum, enquanto aparato jurídico-formal, determina e limita os conteúdos possíveis da vontade e da atividade privada dos cidadãos. Pelo contrário, na democracia, o Estado político é “ele próprio um conteúdo particular, uma forma de existência particular do povo”, ou seja, uma esfera a par das restantes em que se materializa a vontade concreta dos indivíduos. Conforme explicita o próprio Marx, “na democracia, a Constituição, a lei, o próprio Estado não é senão uma autodeterminação do povo e um determinado conteúdo deste”<sup>27</sup>. É por isso que, se “em monarquia temos o povo da Constituição, em democracia nós temos a Constituição do povo”<sup>28</sup>.

A ideia marxista de democracia, conforme explicou desenvolvidamente Miguel Abensour<sup>29</sup>, tem subjacente uma concepção da política diferente do tradicional modelo da dominação unitária, visível ainda na arquitetura hegeliana do Estado. Segundo esta, sem uma forma política, a qual só pode surgir mediante um poder soberano assente num Estado, o povo não seria senão uma massa inorgânica. Para que o povo aceda à vida política, é necessário um príncipe que efetive a sua Constituição, pelo que a verdadeira forma política, como vimos, não poderá ser senão a monarquia constitucional, uma vez que só aí a multidão dos indivíduos e dos grupos de interesses se encontra unificada na universalidade da Constituição e, ao mesmo tempo, dotada de um operador adequado para legislar e punir, que o mesmo é dizer, para agir no tempo histórico. A monarquia constitucional, em suma, é o regime em que todos os outros possuem a sua verdade.

Ao arrepio de semelhante conclusão, Marx irá observar que o registro da política em que a monarquia está assente, além de “contraditório” e “extravagante” no que toca à soberania, reconstitui uma vez mais o dualismo senhor-súbdito e a dominação do homem pelo homem, na medida em que, também aí, a soberania aparece como forma exterior, acima da massa informe dos particulares.

“Hegel define aqui o monarca”, diz Marx, “como “a personalidade do Estado, a sua certeza de si mesmo”. O monarca é a “soberania personificada”, a “soberania que se fez homem”, a encarnação da consciência do Estado, o que exclui por conseguinte todos os outros, não só desta soberania, mas também da personalidade e da consciência do Estado. Ora, Hegel não consegue, ao mesmo tempo, dar outro conteúdo a esta “soberania-pessoa” senão o “eu quero”, o momento do arbitrário na vontade. A “razão do Estado” e a “consciência do Estado” é uma pessoa empírica “única”, com exclusão de todos os outros, mas esta razão personificada não tem outro conteúdo senão o “eu quero”. *L'État c'est moi.*”<sup>30</sup>

Ora, para pensar a política na sua verdadeira essência, enquanto modo de atualização da liberdade e da vida em comum, é necessário furtá-la a uma tal metamorfose da transcendência. Porque a única forma de ela se realizar é na imanência do *demos*. O único regime em que a política se efetiva como união e liberdade é a democracia.

A ideia de democracia como coroação da política, atribuindo às constituições não-democráticas o estatuto de construções ideológicas, as quais, ainda quando se reclamam da soberania popular, consagram na prática a dominação, conduz inevitavelmente a um paradoxo: por um lado, como sublinha Miguel Abensour, a “verdadeira democracia”, de que Marx fala, é “a política por excelência” e a “apoteose do princípio político”<sup>31</sup>; por outro lado, ela implica o desmantelamento dos mecanismos através dos quais a

política tradicionalmente se exerceu, rejeitando-se, ou desconhecendo-se, quaisquer outros que os pudessem render, na medida em que se postula que essa via desembocará necessariamente num horizonte de liberdade, igualdade e justiça. A questão, embora omissa no texto de 1843, será explicitada por Marx, anos mais tarde, na *Crítica do Programa de Gota*: “Por que transformação”, diz Marx, “passará o sistema do Estado numa sociedade comunista? Por outras palavras, que outras funções permanecem aí, que sejam análogas às funções atuais do Estado?”<sup>32</sup> Se, de facto, o Estado estivesse inteiramente subordinado à sociedade e a política fosse apenas uma das esferas particulares em que se manifesta a vida coletiva, então, as diversas instituições em que ela atualmente se materializa — o direito, o governo, o exército, a polícia, etc. — veriam desaparecer a sua razão de existir. Uma vez suprimida a dominação de uma classe por outra e, em geral, do homem pelo homem, dir-se-ia não mais haver lugar para a organização burocrática e militar que sustenta essa mesma dominação: “Os franceses da época moderna compreenderam isto”, conclui Marx, aludindo à insurreição de 1830, “no sentido em que, na verdadeira democracia, o Estado político desaparecerá”<sup>33</sup>.

Cabe, porém, perguntar: como irá a política sobreviver ao soçobrar do Estado? Melhor dizendo, será a política pensável à margem do paradigma da dominação? Haverá, em suma, um registro em que ela subsista na pura imanência do coletivo? A esta última questão, como é sabido, o anarquismo responderá negativamente: o fim do Estado significa o resgatar da natureza humana da condição alienada em que a política, tal como a religião, até agora a mantiveram submissa. Por conseguinte, uma vez desaparecido o Estado, a política diluir-se-á no social. E só enquanto o homem se submeter a deuses ou a chefes, reconhecendo quer o poder religioso, quer a máquina do Estado, acima da sua vontade, ele viverá como um ser que é estranho à sua própria essência. Moses Hess, companheiro de Marx na *Gazeta Renana* e seu amigo a vida inteira, malgrado as divergências filosóficas e políticas, afirma expressamente que só quando as formas de alienação forem todas afastadas haverá lugar para a convivência fraterna e para a conseqüente realização do homem: “Esta maldição”, diz Hess, “aparecida com a religião e a política, só desaparecerá com o fim do reino da religião e da política”<sup>34</sup>. O próprio Lenine, cuja relação com o anarquismo se poderá dizer, no mínimo, complexa, escreverá em 1917:

A democracia é uma forma de Estado, uma das suas variedades. E, conseqüentemente, ela representa em si, como qualquer Estado, a aplicação organizada, sistemática, da violência sobre as pessoas. Isto, por um lado. Mas, por outro lado, ela significa o reconhecimento formal da igualdade entre os cidadãos, do direito igual para todos de determinar a organização do Estado e de o dirigir.

Lenine, repare-se, não é indiferente ao reconhecimento da igualdade pela democracia. Observa, porém, a natureza meramente formal desse reconhecimento e conclui, por isso mesmo, que “quanto mais completa for a democracia, mais próximo está o momento em que se tornará desnecessária”<sup>35</sup>.

Acontece que a política, em Marx, não se restringe à dominação. Ao invés do que sugeria a ideia hobbesiana de Estado, repercutida, se bem que de modos diferentes, quer na república jacobina, quer na monarquia constitucional hegeliana, Marx pensa a política sobretudo como união com vista à construção de uma comunidade verdadeiramente livre e democrática. Semelhante construção, visível em diversos textos do autor, implica não só a destruição do Estado burguês, mas também, e ao contrário do que defendia o anarquismo, uma passagem, presumivelmente transitória, pelo Estado socialista, o qual irá suceder-lhe, com o objetivo de eliminar, enquanto ditadura do proletariado, a divisão de classes e levar

a sociedade a uma situação em que as estruturas de dominação, por mais democráticas que sejam, morrerão de inércia e inutilidade. Será, evidentemente, o fim da política enquanto esfera particular, alçada a instância universal que “monopoliza a violência”, de acordo com a célebre expressão de Max Weber. Não será, no entanto, o fim da política enquanto instituição democrática do coletivo. Com efeito, a “verdadeira democracia”, que Marx refere em 1843, se obviamente não se confunde com a democracia parlamentar, onde a igualdade se reduz, no entendimento do autor, aos aspetos formais da cidadania, também não pode confundir-se com uma sociedade definitivamente reconciliada consigo própria, sem Estado nem instituições políticas, completamente vazia de mediações, como a sociedade que aguardaria no futuro os sobreviventes da ditadura do proletariado. Comenta, a este respeito, Abensour:

Estamos, portanto, tão longe do anarquismo como do comunismo, tão longe de uma espontaneidade social que se autorregulasse, como da emergência da comunidade genérica além do político, fora do político.<sup>36</sup>

Marx está realmente convicto, pelo menos em 1843, de que a política é a única instância mediante a qual é possível realizar a essência do homem como ser livre, uma vez que, nas relações que se desenvolvem no seio da sociedade civil, a particularidade transpõe os constrangimentos da razão e, se recorre à política, é para prolongar e consolidar a injustiça plasmada nas diferenças naturais ou sociais. O problema não é, por conseguinte, a política em si mesma, é o facto de esta se assumir como forma determinante do todo, eludindo a sua condição de simples esfera particular, contígua às demais, para se impor como figuração do universal e se emancipar de tal modo, que bloqueia a emancipação da sociedade. Além, ou apesar, de abstrata, essa figura em que o todo alegadamente se realizaria cava de facto uma cisão entre a política e o social. É precisamente o que acontece na monarquia constitucional hegeliana, onde, segundo Marx, “o todo, o povo, é subsumido sob uma das suas maneiras de ser, a constituição política”. Ora, uma vez instalada a política no lugar do todo, o povo não pode senão reduzir-se à pura indeterminação da massa informe. Pelo contrário, “na democracia, a *própria constituição* não aparece senão como *uma* determinação, a saber, a autodeterminação do povo”<sup>37</sup>. A democracia, instituindo-se como reenvio para o plano da existência concreta do *demos*, intrinsecamente plural e multitudinário, une o político e o social, ao mesmo tempo que une homem livre com homem livre, abandonando assim a dupla abstração de um Estado separado da sociedade e de um homem promovido a uma cidadania meramente jurídica. Nesse sentido, a democracia segundo Marx projeta-se para além da tradicional questão dos regimes políticos e afirma-se como horizonte de refundação permanente do *demos*, quer fazendo alastrar o princípio da soberania popular a todas as esferas da sociedade, quer resistindo à tendência do poder para se impor como fecho absoluto e se tomar pela totalidade social. Só assim se compreende a conhecida conclusão de Marx:

Em todos os Estados que se distinguem da democracia, o Estado, a lei, a constituição, é que domina, sem que o Estado domine realmente, isto é, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das outras esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado, não é senão uma auto-determinação do povo e um conteúdo determinado deste, na medida em que este conteúdo é constituição política. Todas as formas de Estado têm a democracia por verdade e, precisamente por isso, são não verdadeiras na medida em que não são a democracia.<sup>38</sup>

Esta inversão da tese hegeliana constitui, nitidamente, o eco de um outro enunciado, surgido um século e meio antes, numa obra de Espinosa, o *Tratado Teológico-Político*. O Estado democrático, afirma Espinosa, no Capítulo XVI desse mesmo tratado, e repete, logo a seguir,

no Capítulo XX, “é o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um”<sup>39</sup>. Em 1843, recorde-se, Espinosa é visto por muitos intelectuais alemães, em particular os chamados “hegelianos de esquerda”, como um autêntico “profeta”. Feuerbach chamara-lhe “o Moisés dos livres – pensadores e materialistas”<sup>40</sup>. O já citado Hess, além de o considerar, “o verdadeiro fundador da filosofia alemã (...), cuja visão do mundo está igualmente presente na fundação da filosofia social francesa”,<sup>41</sup> leva o entusiasmo ao extremo de anotar na sua *História Sagrada da Humanidade*: “O período que começou com Espinosa não foi senão aquele pelo qual Cristo havia suspirado e que ele e os seus discípulos, tal como toda a cristandade, haviam esperado e profetizado”.<sup>42</sup> Esse período é evidentemente a modernidade, o tempo em que, segundo Hess, a verdade, o absoluto, já não se reflete unicamente como objeto, conforme acontecia na Antiguidade, nem unicamente como sujeito, como aconteceu depois na Idade Média, mas sim como substância que é simultaneamente objeto e sujeito, matéria e espírito. Na metafísica hegeliana, comenta Hess, o espírito ainda sobreleva e domina a matéria, transformando-a através do princípio da negação, como verdadeiro sujeito da história, num processo dialético através do qual, de negação em negação, ele caminha para a reconciliação consigo próprio, como espírito absoluto que finalmente conjuga em si mesmo o ser e o dever ser. Em Espinosa, pelo contrário, a metafísica apresenta-se imediatamente como uma *Ética*, o ser afirma-se por inteiro na diversidade dos seres existentes, como subjetividade já objetivada na história, como *praxis*, em suma. A substância, como diz Espinosa, é por essência atuosa, razão pela qual cada uma das suas modificações — os seres de que é composta — se identifica como *conatus*, isto é, como esforço para perseverar na existência, estando o seu ser, que é seu agir, sujeito às marcas ou afeições que nela imprimem todas as outras com as quais entra em contacto e que aumentam ou reduzem a sua própria capacidade de ser e agir. Todos os seres se encontram neste horizonte em que emergem e desaparecem constantemente novas singularidades, formadas por agregação ou desagregação de indivíduos. Em rigor, nem há sequer, a não ser por abstração, indivíduos isoladamente tomados, mónadas separadas. O indivíduo é sempre um ser coletivo e complexo, um aglomerado de partes cujas naturezas se conjugam momentaneamente num todo em que as forças de sinal positivo, que tendem a preservá-lo na existência, são superiores às de sinal negativo, que tendem a desagregá-lo. É esta a ontologia, desenvolvida nas duas primeiras partes da *Ética*, que serve de fundamento à antropologia e à política de Espinosa.

É também aí que reside, de acordo com Moses Hess, a chave para um abandono da metafísica hegeliana. Incorporando, à maneira de Espinosa, a unicidade da substância e o paralelismo da matéria e do espírito, identificando a essência do ser com o agir, com o esforço para perseverar no ser, a teoria conjuga-se com a prática e a ideia de liberdade abandona as alturas metafísicas, para emergir como ação concreta no mundo. Hess considera que a Revolução Francesa ao moldar a realidade aos imperativos da razão, foi uma prova inconfundível dessa reconciliação do ser com o dever-ser, à qual os diversos movimentos socialistas, em acelerada propagação pela Europa, viriam acrescentar a componente igualitária. Tal como escreveu Michel Espagne, “ao fazer assentar a filosofia da ação num processo contra Hegel, Hess (...) oferecia pela primeira vez ao jovem-hegelianismo um horizonte socialista”<sup>43</sup>. Decerto, Marx jamais comungou do entusiasmo por Espinosa visível em Moses Hess, que seria, de resto, um dos destinatários das conhecidas críticas do *Manifesto do Partido Comunista* contra os autoproclamados “verdadeiros socialistas”<sup>44</sup>. Mas o conceito de democracia por ele teorizado em 1843 apresentava marcas evidentes do autor cuja obra, redescoberta no último quartel do século xviii, tinha inflamado a cultura alemã, suscitando a célebre “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*), à qual estiveram associados nomes

como os de Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Goethe, Fichte e Hegel. Dificilmente o jovem Marx poderia ficar imune aos ecos de uma tal querela que perduravam ainda no seu tempo, quer nos meios literários, quer na própria Universidade. Três dos seus cadernos de estudante comprovam, aliás, não só a leitura de Espinosa como, inclusive, a cópia que fez, em 1841, de dezenas de extratos da sua correspondência e do *Tratado Teológico-Político*. Nem é bem uma cópia: é uma verdadeira reescrita e apropriação do texto, através de um processo de colagem que transforma os cadernos no que alguns estudiosos não hesitam em considerar uma verdadeira obra de Marx<sup>45</sup>.

439

### Cite este Artigo

AURÉLIO, Diogo Pires. Espinosa, Marx e a Democracia. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política (UFRJ). Rio de Janeiro, Vol.5 | N.2, pp. 427 – 443, dezembro 2014. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

### Notas

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Advertência da 12.a ed., 1848, Paris, Gallimard, 1986, p. 33. Um outro registo da ideia da democracia como destino, bem diferente, embora decerto não ausente no discurso de Kennedy, é o do mito dos Estados Unidos como nação vocacionada para executar esse mesmo destino, the manifest destiny, como lhe chamou John o'Sullivan, que foi, entre muitas outras coisas, embaixador americano em Lisboa, de 1854 a 1858. Cf. Anders Stephanson, *Manifest Destiny. American Expansion and the Empire of Right*, Nova Iorque, Hill and Wang, 1995.

2. Francis Fukuyama, "The end of history", *The National Interest*, verão de 1989, reimpresso, in F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* [1992], trad. port. *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1992, p. 13. Sobre a expansão do regime democrático ao longo do século xx, cf. Robert A. Dahl, *On Democracy*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1998, p. 8; Michael Mandelbaum, *Democracy's Good Name*, Nova Iorque, Public Affairs, 2007, pp. 1-7; Samuel P. Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1993, p. 26.

3. *Multidão. Guerra e Democracia na Era do Império*, trad. de Miguel Serras Pereira, Porto, Campo das Letras, 2004, p. 252.

4. Embora vulgarmente percebidas, e descritas, como fenómeno dos nossos dias, as contradições sempre estiveram presentes na história da democracia, mesmo se a sua percepção é hoje mais clara ou porventura mais crítica. Veja-se o comentário de A. Stephanson à atuação de Woodrow Wilson, o grande impulsionador da Sociedade das Nações: "Neither the experience of the Second World War nor even the McCarthyist 1950s compares to the repression of domestic dissent during World War I. Wilson himself sensed no contradiction here in his

odes to democracy and the popular voice, just as he saw no contradiction in arguing for public diplomacy while conducting it completely by himself, and just as he saw no contradiction in denouncing imperialism and intervention in the affairs of other nations while sending armies into Mexico and revolutionary Russia”, *Manifest Destiny*, cit., p. 119.

440

5. Cf. Jacques Rancière, *La haine à la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, trad. port. *O Ódio à Democracia*, Lisboa, Navegantes Editores, 2006.

6. Cf. Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, Turim, Einaudi, 2011.

7. Wendy Brown, “Neo-liberalism and the end of liberal democracy”, *Theory and Event*, Vol. 7, Issue 1, 2003, trad. franc., in Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale. Neo-liberalisme et neo-conservatisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, pp.61-62.

8. Montesquieu, *De l'esprit des lois* I, Parte I, Livro II, Cap. 1 e 2, Paris, Garnier-Flamarion, 1979, pp. 131-136.

9. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* I [1835], Introdução, Paris, Gallimard/Folio, 1986, p. 37.

10. A extensão da ideia de democracia à antiga Grécia, embora trivial na linguagem corrente, é bastante controversa entre os historiadores, os politólogos e até mesmo os próprios helenistas. Ainda recentemente, Florence Dupont afirmou que a democracia ateniense não era democrática, “non pas parce qu’il y avait des esclaves, mais parce qu’elle ne connaissait aucune des valeurs qui fondent notre démocratie”, *Le Monde*, 5 de julho de 2013. No mesmo sentido, Luciano Canfora recorda que “aucun texte écrit par un auteur athénien ne célèbre la démocratie. Ce n’est sûrement pas un hasard”, *La démocratie. Histoire d’une idéologie*, trad. franc., Paris, Seuil, 2006, p. 27. Em sentido contrário, Jacqueline de Romilly é perentória: “Au debut du v siècle, le pas était franchi, une fois pour toutes. La démocratie, ou souveraineté du peuple, était entrée dans les moeurs. Pendant toute l’époque classique, elle ne devait plus être contestée à Athènes qu’au cours de quelques crises rares et éphémères. Il s’agissait donc bien d’une démocratie au sens où nous l’entendons”, *Problèmes de la démocratie grèque*, Paris, Hermann, 1975, p. 20. o estudo mais credenciado sobre esta matéria continua a ser o de Mogens Herman Hansen, publicado de forma resumida em inglês, uma década após a edição dinamarquesa em seis volumes: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes, Structure, Principles and Ideology*, oxford/ Massachussets, Basil Backwell, 1991.

11. *Ibidem*, I Parte, Cap. IV, cit., p. 109.

12. *De la démocratie en Amérique* II [1840], IV Parte, Cap.I, Paris, Gallimard, 1961, pp. 395-396.

13. *Ibidem*, II, IV Parte, Cap. VI, cit. p. 434-435.

14. “Esta paixão [da igualdade] tende a elevar os pequenos ao patamar

dos grandes. Mas existe também no coração humano um gosto depravado pela igualdade, que leva os fracos a quererem arrastar os fortes para o seu nível, e que reduz os homens a preferirem a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade”, *ibidem*, I, I Parte, Cap. III, cit., p. 104.

441

15. Meio século antes, Kant levava ainda mais longe este raciocínio: “Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade”, *Zum ewigen Frieden*, B 25, trad. de Artur Morão, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, p. 130.

16. Claude Lefort, “Prefácio” a Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. XLII. A “ambiguidade”, neste caso, é literal, uma vez que Tocqueville, embora os encare como excepcionais, está longe de ignorar estes fenómenos, os quais interpreta, muito coerentemente, como naturais na sociedade igualitária: “Comment des classes pauvres, inférieures et pourtant puissantes n’auraient-elles pas songé à sortir de leur pauvreté et de leur inferiorité, en se servant de leur pouvoir? (...) Et pour parler spécialement de la propriété, qui est comme le fondement de notre ordre social, tous les privilèges qui couvraient et qui, pour ainsi dire, cachaient le privilège de la propriété étant détruits, et celui-ci restant le principal obstacle à l’égalité parmi les hommes, et paraissant en être le seul signe, n’était pas nécessaire, je ne dis pas qu’on vînt à l’abolir à son tour, mais du moins que la pensée de l’abolir se présentait à l’esprit de ceux qui n’en jouissaient pas?”, *Souvenirs*, cit. pp. 101-102.

16. Alexis de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. 102.

17. *Ibidem*, p. 97.

18. *Verfassungslehre*, trad. franc. Paris, PUF, 1993, p. 352.

19. *Manifesto do Partido Comunista* [1848], trad. de José Barata-Moura, in Marx/ Engels, *Obras Escolhidas*, Lisboa, Edições Avante, 2008, p. 128.

20. *Grundlinien*, parág. 281.

21. *Ibidem*, parág. 273.

22. *Ibidem*, parág. 275.

23. *Ibidem*, parág. 279.

24. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [1843-1844], trad. franc. de Albert Baraquin, *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Les Editions Sociales, 1975, p. 77.

25. *Ibidem*, p. 74.

26. *Ibidem*, pp. 80-81.

27. *Ibidem*, p. 79.

442

28. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.

29. *Zur Kritik*, cit., p. 74.

30. Cit., p. 55.

31. *Crítica do Programa de Gotha* [1875], trad. de José Barata-Moura, in *Marx/ Engels, Obras Escolhidas*, Lisboa, Edições Avante, 2009.

32. *Zur Kritik*, cit., p. 81. A tese surgirá de uma forma muito mais assertiva, assim que o proletariado for identificado como verdadeiro sujeito do processo histórico e a ideia de comunismo substituir a de “verdadeira democracia”. A título de exemplo, veja-se a formulação que aparece no *Manifesto do Partido Comunista*: “Desaparecidas no curso de desenvolvimento as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o carácter político. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra. Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as velhas relações de produção, então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência da oposição de classes, as classes em geral, e, com isto, a sua própria dominação como classe”, in *Marx/Engels, Obras Escolhidas*, Vol. I, trad. de José Barata-Moura, Lisboa, Edições Avante, 1997. Uma reformulação paradigmática da mesma tese, embora prejudicada por algum “empirismo” e pela intenção pedagógica do autor, é a de Lenine, em *O Estado e a Revolução* [1917].

34. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, cit., in Miguel Abensour, cit. p. 59.

35. *O Estado e a revolução*, V. I. Lenine, *Obras Escolhidas*, Tomo II, Lisboa, Edições Avante, 1981, p. 291. 36 Cit., p. 79.

36. Cit., p. 79.

37. *Zur Kritik*, cit., p. 68.

38. Cit. p. 70.

39. TTP, G III, p. 195 e p. 245, trad. de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, IN-CM, 3.a ed. integralmente revista, 2004, p. 332 e p. 389. Sobre a questão do espinosismo na Alemanha de finais do século xviii, princípios do século xix, cf. Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004; Steven B. Smith, “The Legacy of the Treatise”, in Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity*, New Haven e Londres, 1997, pp. 166-196; *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988; Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987;



Michel Espagne, "Le spinozisme de Moses Hess" in Pierre-François Moreau (coord.), *Spinoza entre lumière et romantisme*, Les Cahiers de Fontenay n.o 36-38, Fontenay, aux Roses, 1985, pp. 143-157. 443

40. Cit., in Maximilien Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza*, n.o 1, éditions République, 1977, p. 28.

41. Moses Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinoza's* [1837], trad. de Shlomo Avineri, *The Holy History of Mankind and Other Writings*, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 101.

42. *Ibidem*, p. 44.

43. Cit., p. 148.

44. Marx e Engels acusam os "literatos alemães" de copiarem as ideias francesas, sem se darem conta de que, "com a imigração deste escritos de França, não imigraram ao mesmo tempo para a Alemanha as relações de vida francesas". Assim, "Como nas mãos do Alemão [a literatura socialista-comunista francesa] deixou de exprimir a luta de uma classe contra outra, o Alemão ficou consciente de ter triunfado da "unilateralidade francesa", de ter defendido, em vez das necessidades verdadeiras, a necessidade da verdade, e em vez dos interesses do proletariado, os interesses da essência humana, do homem em geral, do homem que não pertence a nenhuma classe, que nem sequer pertence à realidade, que pertence apenas ao céu nebuloso da fantasia filosófica", *Manifesto do Partido Comunista*, cit., pp. 150-151.

45. Cf. Karl Heinrich Marx, *Cuaderno Spinoza*, tradução, estudo preliminar e notas de Nicolás González Varela, Barcelona, Montesinos, 2012. o texto, originalmente publicado na edição MEGA, I, Berlim, 1929, foi depois editado em francês, nos *Cahiers Spinoza*, n.o 1, 1977, acompanhado de estudos e comentários de Maximilien Rubel e François Matheron.