

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANILO BORGES MEDEIROS

ESTADO E EMANCIPAÇÃO EM KARL HEINRICH MARX

Uberlândia-MG
2017

DANILO BORGES MEDEIROS

ESTADO E EMANCIPAÇÃO EM KARL HEINRICH MARX

**Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de
Uberlândia, como parte dos
requisitos para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.**

**Área de concentração: Filosofia
Política**

**Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria
Socorro Ramos Militão**

**Uberlândia-MG
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

M488e Medeiros, Danilo Borges, 1989-
2017 Estado e emancipação em Karl Heinrich Marx / Danilo Borges
Medeiros. - 2017.
126 f.

Orientadora: Maria Socorro Ramos Militão.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.72>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Marx, Karl, 1818-1883 - Crítica e interpretação - Teses. 3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Crítica e interpretação - Teses. 4. Estado - Filosofia - Teses. I. Militão, Maria Socorro Ramos. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

DANILO BORGES MEDEIROS

ESTADO E EMANCIPAÇÃO EM KARL HEINRICH MARX

Dissertação de mestrado aprovada para a obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPFIL/IFILO/UFU), pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 6 de Dezembro de 2017

**Prof^ª. Dr^ª. Maria Socorro Ramos Militão
Universidade Federal de Uberlândia**

**Prof. Dr. Giovanni Fresu
Universidade Federal de Uberlândia**

**Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura
Universidade Federal da Bahia**

Uberlândia 2017

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho às quatro grandes mulheres que colaboraram decisivamente para a realização do mesmo, seja de modo direto e/ou indireto: à minha Mãe, Márcia Regina Borges Paschoal, à minha Avó, Teresinha Aparecida de Jesus, à minha esposa, Nathália Roel Zago Borges e à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Maria Socorro Ramos Militão.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPFIL), pela oportunidade de realização de trabalhos em minha área de pesquisa.

A Universidade Federal de Uberlândia.

À minha esposa, Nathalia Roel Zago Borges, que contribui significativamente para todo o processo de construção deste trabalho.

À minha família pelo incentivo incondicional para a realização deste trabalho, em especial à minha Mãe, Márcia Regina Borges Paschoal e à minha avó Teresinha Aparecida de Jesus.

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a Maria Socorro Ramos Militão, pela acolhida, constante incentivo e acompanhamento durante toda a realização do trabalho.

Aos meus colegas de trabalho da Escola Estadual Quintiliano Jardim e Colégio Cenecista Dr. José Ferreira, em especial aos meus colegas que fizeram e aos que ainda fazem parte do Departamento de Filosofia e Sociologia do colégio Cenecista.

Aos diretores das instituições educacionais já mencionadas e nas quais exerço a docência, José Ronam Borges e Danival Roberto Alves.

Aos meus amigos e companheiros de Pós-graduação, Marvin, Gabriel, William e Wagner, pelos debates filosóficos que acabaram por contribuir em minha pesquisa.

À banca.

Privatizado

“Privatizaram sua vida,
seu trabalho,
sua hora de amar
e seu direito de pensar.
É da empresa privada
o seu passo em frente,
seu pão e seu salário.
E agora não contente
querem privatizar
o conhecimento,
a sabedoria,
o pensamento,
que só à humanidade pertence”

Bertold Brecht (2007, s/p).

RESUMO

O presente trabalho visa elucidar a questão da emancipação enquanto um problema fundamental do pensamento marxiano, e, que, além de contribuir significativamente para o temário político em uma perspectiva filosófica, apresenta-se como um marco no percurso de construção da filosofia de Karl Heinrich Marx, porque evidencia a ruptura e superação com os pensadores predecessores, em especial com o filósofo alemão Friedrich Hegel. A pesquisa será alicerçada em uma metodologia analítica do referencial bibliográfico de Marx e da tradição marxista, a fim de averiguar o arcabouço teórico da concepção do Estado hegeliano, síntese do Estado Moderno burguês, para esclarecer, em um segundo momento, a crítica de Marx acerca do Estado idealista e para compreender a natureza e função do Estado marxiano, e, assim, chegar à discussão sobre a emancipação política e humana. A partir deste percurso, objetiva-se tornar claro como a questão da natureza do Estado e suas relações políticas constituem-se elementos essenciais para o problema da emancipação. É importante retomar a discussão acerca da emancipação humana e suas relações à luz do debate filosófico, para averiguar se ainda é possível realiza-la tal como defendera Marx. A pergunta problema que orienta a pesquisa visa esclarecer: se é possível a emancipação humana dentro da ordem de regimento do sistema capitalista? A hipótese é a de que não haja possibilidade de o homem obter a sua emancipação no sistema vigente, porém a resposta a esta questão só será possível mediante a finalização da pesquisa. O método que orientará a pesquisa é o materialismo histórico dialético marxiano e a investigação centra-se na área de filosofia política.

Palavras-chaves: Estado. Hegel. Marx. Emancipação política e humana.

ABSTRACT

This work aims to elucidate the issue of emancipation as a fundamental problem of Marxian thought, and which, in addition to contributing significantly to the political agenda from a philosophical perspective, presents itself as a milestone in the construction of the philosophy of Karl Heinrich Marx, because it shows the rupture and overcoming with the predecessor thinkers, especially with the German philosopher Friedrich Hegel. The research will be based on an analytical methodology of the bibliographical reference of Marx and the Marxist tradition, in order to ascertain the theoretical framework of the conception of the Hegelian State, synthesis of the bourgeois Modern State, to clarify, in a second moment, the criticism of Marx about of the idealistic state and to understand the nature and function of the Marxian state, and thus to arrive at the discussion on political and human emancipation. From this trajectory, it aims to make clear how the question of the nature of the State and its political relations constitute essential elements for the problem of emancipation. It is important to retake the discussion about human emancipation and its relations in the light of philosophical debate, to see if it is still possible to realize it as Marx had argued. The problem question that guides the research aims to clarify: if it is possible the human emancipation within the order of regiment of the capitalist system? The hypothesis is that there is no possibility for man to obtain his emancipation in the current system, but the answer to this question will only be possible upon completion of the research. The method that will guide research is Marxian dialectical historical materialism and research focuses on the area of political philosophy.

Keywords: State. Hegel. Marx. Political and human emancipation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
------------------	----

CAPÍTULO I

1. A CONCEPÇÃO DE ESTADO DE FRIEDRICH HEGEL.....	13
1.1.A Natureza do Estado em Hegel.....	14
1.2. O Direito Político Interno	20
2.1 O poder do Príncipe	26
3. O poder do governo	29
4. O poder legislativo.....	30
5. A soberania para o exterior e o direito internacional	34
6. A história universal	36

CAPÍTULO II

2. O CONCEITO DE ESTADO SEGUNDO KARL HEINRICH MARX.....	41
2.1 FUNDAMENTOS ESSENCIAIS DA CRÍTICA MARXIANA À CONCEPÇÃO DE ESTADO HEGELIANO.....	42
2.2. A CONCEPÇÃO DE ESTADO DE KARL MARX.....	57

CAPÍTULO III

3. EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	76
3.1 EMANCIPAÇÃO POLÍTICA.....	76
3.2 OS LIMITES DA REVOLUÇÃO POLÍTICA.....	89

3.3A REVOLUÇÃO SOCIAL ENQUANTO CONDIÇÃO PARA A EMANCIPAÇÃO HUMANA.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa debater o problema da emancipação evidenciado pelo filósofo alemão Karl Marx, o qual, a nosso ver, tem seus alicerces fincados já na investigação que Marx empreende sobre a concepção de Estado de F. Hegel, e à crítica marxiana a esta concepção e ao idealismo alemão, que se constitui em um divisor de águas da filosofia de Marx, que não apenas rompe com a tradição idealista, mas a supera. Esse é o percurso investigativo que percorreremos para chegar à concepção de emancipação humana do filósofo alemão, e, neste percurso, procuraremos averiguar se é possível alcançar a emancipação humana dentro da lógica do sistema capitalista?

Para um melhor delineamento do itinerário a ser percorrido com vistas à esclarecer a questão, estabelecemos três objetivos que guiarão este estudo: (I) Analisar de maneira detalhada a natureza do conceito de Estado em Friedrich Hegel e da tradição idealista; (II) Pontuar os elementos que compõem a crítica de Marx ao Idealismo alemão e ao Estado Moderno; (III) Evidenciar o problema da emancipação através da relação e diferença entre as concepções de emancipação política e Humana de Karl Marx.

Toda a fundamentação teórica que estruturará este trabalho tomará como referência, em um primeiro momento, as principais discussões políticas de Friedrich Hegel e a tradição idealista, bem como a crítica marxiana a estes, para, em um segundo momento, promover a discussão de parte da produção teórica de Karl Marx e da tradição marxista. O processo analítico de leitura será produzido através de observações sistemáticas dos referenciais bibliográficos sob uma perspectiva materialista-dialética da história.

A hipótese discutida terá como objetivo apresentar o valor da Emancipação Humana como condição real e necessária para a conquista da liberdade para o homem, a partir de um percurso que conduzirá o leitor a compreender que somente através de uma revolução social a conquista da emancipação pode torna-se efetiva. A fim de desenvolver os objetivos da pesquisa e, conseqüentemente a sua questão central, o itinerário desta dissertação será dividido em três capítulos.

No *primeiro capítulo*, discutiremos o problema do Estado segundo Friedrich Hegel a partir da obra *Princípios da Filosofia do Direito* e, mais especificadamente, a partir da

discussão da terceira seção levando em consideração quatro aspectos fundamentais que seguem à estrutura do Direito proposto pelo filósofo, a saber: 1º) a natureza do Estado; 2º) a fundamentação da organização interior do Estado; 3º) a soberania para o exterior; 4º) a lei geral da história universal. A discussão, alicerçada em uma perspectiva crítica, exige uma análise acurada dos aspectos que permeiam a concepção hegeliana de Estado e busca mostrar a independência teórica que Marx adquire em relação a seu mestre e ao idealismo alemão.

Através de toda a demarcação dos aspectos constitutivos da tradição idealista, bem como dos pormenores do pensamento político hegeliano, síntese da estrutura do Estado Moderno, é possível afirmar em conclusão que o Estado em tal concepção estrutura-se como um todo ético racionalmente constituído enquanto expressão unitária da vontade universal uma vez que este representa em termos objetivos o mais alto nível de síntese racional, e é a crítica marxiana a essa concepção que será analisada no *segundo capítulo*. Neste, procuramos estabelecer essa crítica direta à perspectiva idealista a partir da própria lógica do discurso do Direito, para mostrar que, em sentido marxiano, a natureza fundante do Estado não resulta de uma universalidade racional que subsume todas as particularidades e potencializando-as em liberdade racional, mas é o resultado da realidade material, que deve ser analisada a partir do grau de desenvolvimento histórico-econômico que comporta certa divisão do trabalho, forma de propriedade e grau de exploração do trabalho.

O *terceiro capítulo* inicia a discussão acerca da emancipação humana a partir da questão judaica e do episódio da revolta na Silésia, e, na sequência, investiga os conceitos de emancipação política e humana. A ênfase a ambas, centrais neste estudo, busca mostrar que a verdadeira emancipação se realiza apenas mediante a construção da consciência de classe, que é o pressuposto basilar da revolução social que pretenda superar o modo de vida capitalista rumo ao socialismo. Porém, apenas a emancipação política (noção de liberdade dentro dos limites legais do Estado burguês) não é capaz de promover a liberdade emancipatória, é necessária a superação real da exploração.

É, pois, a partir desse trajeto, que abarca desde a demarcação do problema do Estado em Marx e sua crítica ao idealismo hegeliano, que pretendemos conduzir a discussão acerca da emancipação real, humana, em sentido marxiano. A estrutura que orienta a pesquisa, exposta acima, visa mostrar o percurso desenvolvido por Marx para

evidenciar que, o problema da exploração capitalista não pode ser compreendida no âmbito da abstração, mas deve considerar o mundo real, o da produção da vida material, de modo que, a sua superação não ocorre a partir da superestrutura ideológica, mas da estrutura material. Logo, a conquista da emancipação somente pode ocorrer a partir de uma revolução social que transforme o modo de viver e ser capitalista.

CAPÍTULO I

A concepção de Estado de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

O presente capítulo investigará a concepção de Estado do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlim, 14 de novembro de 1831) a partir da obra os *“Princípios da Filosofia do Direito”*(1820), em especial, a sua terceira seção, que será a base para a análise da temática, neste capítulo, por ser nela que Hegel discute, a miúdo, os elementos constitutivos do Estado. A análise feita a partir desta discussão definirá a ideia de Estado hegeliano respeitando a estrutura adotada pelo filósofo naquela seção, que comporta quatro aspectos fundamentais: 1º) a natureza do Estado; 2º) a fundamentação da organização interna do Estado; 3º) a soberania para o exterior; 4º) a lei geral da história universal.

O objetivo da investigação proposta nesse capítulo é apresentar os elementos centrais e constitutivos do Estado hegeliano para, então, trazer seus fundamentos à luz das críticas elaboradas por Karl Marx sobre o Estado, as quais se constituirão nos substratos para a análise da concepção marxiana de Estado, no segundo capítulo.

Delinear sistematicamente a estrutura do Estado em Hegel é necessária para um esclarecimento posterior, do próprio Marx, à sua crítica na citada obra. Além do mais, levantar a discussão das bases onto-metafísicas do Estado em Hegel é importante para compreender, para além da importância do próprio autor, os alicerces essenciais das críticas do pensamento de Marx, a gênese de seu método de interpretação da história do homem através das relações de trabalhos, bem como da totalidade das ações e relações humanas constituídas sob determinadas condições históricas. Pensar o Estado e o sistema hegeliano é imprescindível não apenas para compreender o idealismo alemão e o Estado marxiano, mas também para apreender os elementos basilares do pensamento marxiano e as suas concepções de emancipação: política e humana (que tem como horizonte a liberdade) que serão analisadas no terceiro capítulo. Sem dúvidas, discutir alguns apontamentos de Marx em relação ao temário político exige a retomada de

elementos da tradição idealista, sobretudo as contribuições oriundas de sua leitura de Hegel acerca dos acontecimentos surgidos durante a modernidade, e cuja análise, por Marx, colaboraram significativamente como síntese do momento histórico vivenciado por este. De tal forma que

A consideração dos textos de Hegel permite apontar para a materialidade do Espírito mesmo que ela seja resultante deste, pois a exteriorização do Espírito nas diversas formas de matéria é o que garante o ser em-si. Não há em-si sem o para-si. O infinito depende do finito. A dependência é uma necessidade, mas é o único fundamento da liberdade. A obra de Marx insiste na primazia da materialidade e essa insistência abre espaço ao Espírito, à idealidade, ao constituir a premência de uma explicitação. Esta não acontece sem referenciais postos antes e que projetam o depois. A realidade dada não se abre por completo, posto que o dado é também um em-si que precisa ser tomado no para-si da ideia para ser atingido. Hegel e Marx também são um sem o outro, mas enquanto empenharam-se em buscar o real parece que, unidos pela diferença, compõem melhor o todo tão perseguido. (NOVELLI, 1999, p.1).

Assim, a relação entre Marx e Hegel ultrapassa uma simples e superficial interpretação de pensamentos de oposição, mas se coloca em um plano de discussão de toda a tradição filosófica retomada em seus embates discursivos. Eis, pois, a justificativa para as discussões propostas neste primeiro capítulo da dissertação.

1. A natureza do Estado em Hegel

Hegel lança as bases fundamentais sobre o Estado e sua natureza especificadamente na terceira seção da obra *“Dos Princípios da Filosofia do Direito”*, com o objetivo de se chegar, através de inúmeras problematizações, à definição da natureza e finalidade do Estado, problema central a ser esclarecido em discussões posteriores. Para o idealista alemão, o Estado possui uma existência autossuficiente devido a sua estrutura ontológica constituída basicamente pelas ideias de naturalidade e divindade. A noção de naturalidade se justifica nas análises do filósofo devido ao fato de que o Estado subsume-se a um produto de um complexo e natural percurso histórico, e, por isso, representa o resultado de um processo de desenvolvimento da própria história, racional em sua essência, da humanidade. Já a noção essencial de divindade, reside no fato da realidade do próprio Estado ser superior e condicionante para a existência do homem e de todas as

instituições sociais, a qual não se justifica, tanto ontologicamente quanto politicamente, fora dos limites e reconhecimentos estabelecidos pelas determinações do Estado. Logo, compreende-se que a realidade condicionada pelo reconhecimento do Estado é determinante para a realização da liberdade de todas as existências individuais.

Essa discussão é fundamental para apontarmos o elemento de distinção entre o idealismo hegeliano e o materialismo histórico marxiano, uma vez que em Hegel a realização da liberdade se dá no Estado (isto é, na superestrutura), ao passo que em Marx é, precisamente, o contrário (ocorre na estrutura). Em Hegel,

O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra. Portanto, o Estado se torna o objeto preciso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre (HEGEL, 2001, p. 90).

Ao definir a natureza do Estado e sua relação política com a sociedade, Hegel procura deixar clara a sua particular diferença em relação à concepção platônica¹ de realidade. Isso porque, em Platão, o Universo e os seres têm sua origem nas Ideias, a existência destes é objetiva e independente, ao passo que, em Hegel, o Universo e todos os seres têm sua origem nos universais que não possuem existência objetiva, mas são os primeiros princípios de onde fluem todos os demais seres. Em Platão, observamos que essas Ideias de onde se origina o Universo têm existência objetiva em si, independente de uma mente que as pense.

Outro aspecto constitutivo do pensamento hegeliano refere-se à concepção da história entendida como um processo orgânico e racional, cujos desdobramentos

¹ O mundo do inteligível (modelo) platônico é eterno, como eterno é também o Artífice (a inteligência). O mundo sensível, ao contrário, foi construído pelo Artífice, isto é, nasceu, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, conforme podemos ler no *Timeu*: “Ele nasceu porque se pode vê-lo e tocá-lo, pois ele tem um corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas” (REALE; ANTISERI, 1990. p. 143).

justificam-se através de um propósito final. Para o filósofo alemão, tudo na história, até os atuais acontecimentos, buscou algo que vai além de suas simples determinações temporais, uma vez que há um objetivo final que condiciona a existência de todos os fatos transcorridos. Esta mesma razão que condiciona e representa o fim último, possui uma natureza consciente na qual busca realizar-se através da liberdade. Assim, a finalidade constituída pelo processo racional do desenvolvimento histórico busca a liberdade, na qual representa o momento de reencontro das “coisas” com sua essência. Nota-se que o sentido “fim” assume, dentro da perspectiva hegeliana, o significado de “termo” (*das Ende*, em alemão) ou “propósito” (*der Zweck*, em alemão); um objetivo racionalmente conduzido que busca outra coisa senão a liberdade (*telos*², em grego). Mas, esse

‘termo’ [*telos*] evidentemente, não significa que a história cessaria, que não aconteceria mais nada, que o próprio acontecimento não teria mais vez. [...] Hegel quer, sobretudo dizer, o que conduz ao segundo significado, que a história mundial tem para o filósofo, um *telos* correspondente ao que chama de Estado moderno (KERVÉGAN, 2008, p. 30-31).

Nesse sentido pode-se afirmar que a liberdade a finalidade do percurso racional da história mediado pelo Estado, de tal modo que esta liberdade mediada constitui a finalidade³ última da história, e, na visão de Hegel, todos movimentos acontecidos até agora, não teve outro fim que não fosse o encontro do Espírito com a Ideia, cuja essência deste movimento ontológicos e dá pela liberdade. Logo, a liberdade constitui o *telos* do progresso histórico racional da humanidade e encontra sua máxima realização através do

² O pensamento genuíno reflete o seu objeto, por isso o pensamento de Hegel também é teleológico: o sistema como um todo e as partes dele são concebidos como a realização ou o desenvolvimento do conceito. Mas ele tem dois modelos distintos: (1) o crescimento de um organismo a partir de uma semente; e (2) a vida de um organismo desenvolvido. Em nenhum dos modelos a teleologia de Hegel subentende que cada passo na ciência (como os da demonstração geométrica) é determinado e explicável pela conclusão da ciência. Um organismo desenvolvido não tem conclusão, apenas finalidade recíproca. As fases de crescimento de uma planta são determinadas pelo conceito codificado em sua semente, não por seu estado final, exceto na medida em que isso está implícito em seu conceito. O modelo 1 é apropriado para cada parte do sistema quando o interpretamos do começo ao fim, pois cada parte tem uma conclusão (por exemplo, a ideia absoluta da Lógica) e cada fase é a “verdade” de sua predecessora. O modelo 2 é apropriado para o sistema como um todo, porque forma um círculo (de círculos) sem conclusão nem começo. Um dos problemas de Hegel é a reconciliação do modelo 2 com a evidente retilinearidade da História (INWOOD, 1997. p. 258-259).

³ O conceito de um fim como [algo] interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas, assim, por exemplo, o germe de uma planta contém tudo que deve vir na árvore, e, como atividade finalística, dirige [o germe] apenas para a própria manutenção. Já Aristóteles chamou esse conceito de fim da natureza e a esta eficácia de natureza duma coisa; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – [é] considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria (HEGEL, 1830, p. 17).

Estado. Por isso, ao interpretar Hegel, Nóbrega (2005, p. 71), afirma que “A História toda se torna como que uma espécie de *striptease* do Espírito, se revelando a si próprio, tomando consciência e posse de si por uma liberdade cada vez maior”. No entanto, enquanto uma realização que se constitui de forma progressiva, o Estado também possui uma autoridade absoluta, uma vez que somente é possível a realização plena da liberdade através de sua mediação, e, para se fundar, não necessita de acordos contratuais, pois, em sentido hegeliano,

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe por que sabe. No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (HEGEL, 1976, p. 216).

Assim, podemos dizer que, em Hegel, a existência do Estado não depende dos acordos dos indivíduos, já que ele possui sua existência para além das contingências. Quanto ao indivíduo, este não possui uma liberdade substancial fora de sua essência absoluta, assim, toda existência individual está condicionada à vontade do Estado, e se a sua natureza representa a própria potência da razão suprema das coisas, o Estado é o que há de mais elevado já produzido pela consciência do mundo. Essa formulação exclui a possibilidade de se firmar qualquer contrato social que possa, através de acordos, fundamentar a existência do Estado. Sua existência, natural e necessária, não pode subjugar-se às contingências particulares dos contratos sociais, pois

O Estado, como realidade em ato de vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e, assim, este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que [por] serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1976, p. 216).

Por esses aspectos constitutivos, o Estado se coloca acima das vontades do homem e se realiza plenamente na história humana racionalmente conduzida. Nota-se, aqui, um aspecto fundamental: Hegel não pensa o Estado como sendo constituído por

instituições particulares; daí contrapor-se à ideia de contratualismo enquanto fundamentação política, em especial, aquele defendido por Rousseau.

Observa-se, em última análise, que toda a natureza ontológica do Estado se coloca em plano de discussão que vai além de simples determinações políticas contratuais, mas encerra-se em uma perspectiva fundamentalmente idealista. Assim sendo, o método de análise hegeliano consiste em buscar elementos que esclareçam a natureza essencialista com vista a esclarecer os elementos fundantes da existência do real e não apenas fazer observações particulares sobre instituições políticas contingenciais. Em suma, o método hegeliano justifica-se, dentre outras coisas, afirmara natureza do Estado ético, cuja realização se dá de modo pleno e absoluto mediante um movimento dialético⁴ que traz consigo, em face da subsunção dos antagonismos históricos, toda a determinação da existência política do homem.

Nessa perspectiva, é importante ressaltar um aspecto fundamental: “a dialética adquire em Hegel um significado positivo, enquanto sinônimo daquela lógica-metafísica que supera a metafísica tradicional” (LOSURDO, 2014, p. 300) e essa superação consiste no fato de Hegel abarcar toda a relação dialética das coisas como um movimento orgânico que configura uma unidade do real. Assim, se na metafísica clássica⁵ a negação representava, em certo sentido, uma oposição, em Hegel esta negação constitui um momento integrante do movimento das coisas existentes, que busca uma forma de superar-se através do todo. Por isso, o Estado não é produto de acordos estabelecidos socialmente, mas a universalização de todas as particularidades dos indivíduos que, sem tal existência universal, não conseguiria realizar-se plenamente enquanto indivíduos. Neste sentido, contrapondo a ideia de um Estado constituído sob contratos sociais, Hegel deixa evidente que a identidade idealista do Estado não se funda por Estados

⁴ A dialética não é, portanto, somente a reprodução, no pensamento, do ritmo de desenvolvimento da totalidade orgânica; ela é este próprio desenvolvimento. Não é reprodução dela; é a sua produção. O mundo é obra do espírito, ou melhor, ele é espírito. Em sua *“Logique I”* (s/d, p. 35), Hegel não hesita em definir o conteúdo de sua Lógica como “uma representação de Deus, tal como ele é em sua essência eterna anteriormente à criação da natureza e de um espírito finito” (GARAUDY, 1966, p. 32). Este acesso à vida de Deus é um traço fundamental do método hegeliano.

⁵ Se na metafísica clássica, passando por Heráclito, Parmênides e Platão, a negação não constitui parte do processo de identidade da realidade, mas sua oposição, sua antítese constitui, em Hegel, um elemento decisivo do processo de pensar o Ser e a constituição de todas as coisas que se desdobra de sua existência, pois “A justificação total da realidade exige que a contradição seja integrada pela razão como um dos seus momentos. A contradição torna-se o problema central do seu método” (GARAUDY, 1966, p. 26).

particulares nem instituições particulares: [portanto] deve-se contemplar a ideia, o Deus real (*wirklich*) à parte (*fürsich*). Todo Estado, ainda que fosse declarado mau segundo os princípios que [tenha], ainda quando se lhe reconhecesse tal imperfeição, todo Estado, particularmente quando é do número dos Estados desenvolvidos de nosso tempo, traz em si momentos essenciais de sua existência. Dado, todavia, ser mais fácil encontrar defeitos que compreender o positivo, incorre-se demasiado facilmente no erro de se fixar em lados isolados e de esquecer o organismo do Estado. O Estado não é uma obra de arte; ele se ergue no mundo, partindo, na esfera do arbitrário, do acaso e do erro, e uma má conduta pode desfigurá-lo sob muitos aspectos. Mas o homem mais feio, o criminoso, o aleijado e o doente são ainda homens vivos; a vida, o positivo, perdura apesar do defeito, e se trata aqui desse positivo (WEIL, 2011, p. 35).

Desta maneira, para se compreender a essência da natureza do Estado, não se deve tomar como investigação a análise - como fez Rousseau segundo as críticas de Hegel -, mas a síntese, como progresso da própria Ideia. Ao propor sua teoria do Estado, Rousseau teve o mérito de não discuti-lo apenas como forma, mas também o seu conteúdo, um conteúdo que se faz através da vontade. Porém, avalia Hegel, ao conceber a vontade do Estado – a vontade geral - como fruto da vontade individual, o genebrino fundou o Estado na arbitrariedade do contrato social⁶, e, com isso, destruiu o seu caráter absoluto. Aqui, é importante lembrar que a vontade

constante de todos os membros do Estado é a vontade geral; [e] é em função dela que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se pergunta não é precisamente se os que compõem o povo aprovam ou rejeitam a proposta, mas se ela é conforme ou não à vontade geral que lhes pertence; cada um, apresentando o seu sufrágio, manifesta com isso seu parecer e do cômputo dos votos extrai-se a declaração da vontade geral (ROUSSEAU, 2013, p.111).

No entanto, segundo a perspectiva hegeliana, a vontade geral, já apontada em Rousseau, é a representação do que há de comum em todas as particularidades, é

⁶Ao analisar o Estado hegeliano, Inwood (1997, p. 123-124), lembra-nos que em sua “*Filosofia do Direito*” (§§75, 1997, p. 258), Hegel afirma que o “Estado não assenta, como as transações comerciais da sociedade civil, num contrato. Não foi formado por um contrato original; não como Fichte, por exemplo, supôs, uma instituição voluntária à qual se pode renunciar, se assim desejar; nem será avaliado de acordo com o seu cumprimento de um suposto contrato com seus cidadãos. Os homens num estado de natureza não tinham direitos ou direito, e independentemente de como estivessem num estado de natureza, os homens não teriam relação alguma com a natureza ou essência do homem: a essência de uma entidade consiste em sua condição plenamente desenvolvida, não em seus começos”. O Estado não é primordialmente um dispositivo para satisfazer as nossas necessidades ou desejos antecedentes; ele nos faz seres humanos plenos: “O fim racional do homem é a vida no Estado”, dirá Hegel no §75^a.

através da vontade geral que a multiplicidade se unifica, porém, não confere uma unidade absoluta e afirmativa a ponto de estar fora das possíveis contingências. Hegel realiza esta noção de se estabelecer a universalidade através de um pressuposto contratual devido ao seu objetivo que é alcançar “a realidade no seu devir, um devir que se desenvolvem através de contradições objetivas, saltos qualitativos, etc.” (LOSURDO, 2014, p. 299). Mas por que Hegel ver problemas em se fundar organizações segundo o modelo de Estado rousseauiano? Porque, para ele, ao alcançar o poder

tais abstrações produziram, por um lado, o mais prodigioso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstituir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de ideias, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos (HEGEL, 1976, p. 218).

Torna-se evidente a impossibilidade de se conceber a natureza do Estado e toda a sua organização alicerçada nas vontades dos indivíduos, mesmo que por meio de um contrato definido, uma vez que a natureza das vontades individuais, mesmo que acordadas, ainda se encontram em um reino de privatismos, de particularidades, contradições que não são capazes de subsumirem-se por força própria. Assim, torna-se condição necessária transcender o reino da miséria física e moral dos indivíduos por meio do Estado enquanto realidade ética absoluta capaz de fazer o particular subsumir-se ao universal concreto, pois apenas o Estado enquanto representação do todo ético expressa a dimensão universal de que é carente a sociedade civil. Portanto, estruturando o Estado sob o critério da universalidade cujos fundamentos se estruturam puramente em uma lógica ideal, Hegel destaca três pontos essenciais que fundamentam sua essência, que consiste em:

- A) Possuir uma existência imediata [tornando] o Estado individual um organismo que se refere a si mesmo – é a constituição do Direito político interno;
- B) Transita[r] a relação do Estado isolado com outros Estados – [constituição do] direito externo;
- C) [Estabelecer uma] ideia universal como gênero e potência absoluta sobre os Estados individuais, o espírito que a si mesmo dá a sua realidade no progresso da história universal (HEGEL, 1976, p. 224).

Após definir a natureza do Estado⁷ em Hegel e ressaltar o fato de sua natureza ser caracterizada como a realidade universal absoluta, cuja finalidade é a realização da liberdade⁸, surge duas questões fundamentais: Como se relaciona a existência do sujeito particular e o universal da sociedade concretizado no Estado? Pois, se o Estado é absoluto e universal: Como as particularidades dos indivíduos, que compõem a sociedade, se relacionam com o Estado? A compreensão destas questões nos leva a investigar o direito político interno, já que é a partir deste que Hegel as analisará.

2. O Direito Político Interno

Dando continuidade à justificativa hegeliana acerca da estrutura orgânica e hierárquica da natureza do Estado, que ele afirma ser natural e necessária ao longo do desenvolvimento histórico e, no qual, qualquer individualidade ganha sua objetivação na medida em que se submete às determinações absolutas do próprio Estado, cuja natureza se revela dialeticamente ao longo da história na qual é, “entendida como uma constante negação onde o ser negado não é eliminado, destruído, mas sempre remetido a uma nova síntese pela mediação da própria contradição da qual é portador imanente” (CIOTTA, 1994, p. 18), de modo que qualquer individualidade subsume-se no universal⁹.

⁷ O “Estado livre” é o resultado mais elevado do desenvolvimento histórico e da concretização do espírito; constitui, portanto, a realização “também da esfera que Hegel chama de absoluta”. Em conclusão, “apenas na história nós alcançamos o absoluto e a liberdade” (LOSSURDO, 2014, p. 290).

⁸ “A liberdade, para Hegel, consiste, do ponto de vista teórico, em superar a exterioridade das coisas: o sujeito reconhece no objeto sua própria obra, sua criação. É por isso que, aos olhos de Hegel, a definição da filosofia se identifica com a definição do idealismo. Do ponto de vista prático, a liberdade consiste em superar a exteriorização das instituições e das leis, a não ver nelas senão a obra da criação da vontade do sujeito. O sujeito que supera todas as formas de alienação, tanto as da natureza como as da sociedade, pois não é o do idealismo subjetivo, é o sujeito total, que tende a se identificar com Deus, superando assim a última forma de exterioridade e de alienação: a transcendência religiosa” (GARAUDY, 1966, p. 168).

⁹ *Lato sensu*, pode-se dizer a partir da obra “*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*” (I, §§ p. 79-82), que a dialética hegeliana envolve três etapas essenciais: “(1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do entendimento; (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética ou da razão dialética ou negativa; (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa da especulação ou razão positiva”. Hegel sugere que essa nova categoria é uma unidade dos opostos, uma descrição que se ajusta em alguns casos (por exemplo, ao mecanismo, quimismo e teleologia). Ele sustenta que os opostos, sejam pensamentos ou coisas, se convertem mutuamente quando são intensificados, por exemplo, em um ser cujo poder é tão grande que aniquila toda a resistência, e, por isso cai na impotência a partir do momento em que deixa de ter um antagonista a testar, revelar e sustentar o seu poder. Esse método é aplicado na “*Lógica*” e em todas as suas obras sistemáticas. Em a “*Filosofia do Direito*”, por exemplo, Hegel procede de modo semelhante, passando da família à sociedade civil e desta ao

Tal relação de universalidade dos indivíduos em relação ao Estado se mostra necessária devido ao fato que os mesmos não são capazes de subsumirem-se por conta própria devido às contingentes opiniões marcadas pelo egoísmo e arbitrariedade. Logo, o Estado revela-se a possibilidade de realização pela da liberdade em termos políticos.

Nesse aspecto, o percurso da filosofia¹⁰ idealista de Hegel vincula um elo de condição do real ao racional, na qual, a síntese dialética enquanto máxima realização do espírito objetivo “é um processo de plenificação do absoluto, e este absoluto é a identificação plena entre real e racional” (MASCARO, 2002, p. 79). A dialética ontológica do idealismo hegeliano apresenta a contradição enquanto um momento fundamental para estabelecimento da conciliação na Ideia, ou seja, um processo estruturante de realização do absoluto, e cujo “resultado do processo dialético é a harmonia que transforma em unidade a dissonância da contradição e supera o perigo da anulação”, é o “retorno da cisão à unidade” (LOSURDO, 2014, p. 203-204). Daí porque é possível, em termos hegelianos, condicionar toda a existência particular à realização na Ideia, uma vez que dentro desta perspectiva a individualidade é superada¹¹ no momento em que todas as contingências são subsumidas no Estado. Com efeito, o Estado é a realidade do ato da liberdade concreta

Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim.

Estado. A dialética hegeliana explica todo o movimento e toda a mudança, tanto no mundo quanto em nosso pensamento sobre ele. Também explica por que tanto as coisas como os pensamentos, “apresentam uma coesão sistemática em si. Mas a transitoriedade das coisas finitas e a elevação (*Erhebung*) acima do finito efetuada pelo pensamento dialético, também têm uma significação religiosa, e está inclinado a assimilar a dialética, no sentido negativo, ao poder (*Macht*) de Deus” (INWOOD, 1997, p. 100-101).

¹⁰ A Fenomenologia de Hegel leva a dialética até a Lógica, quando ele toma o resultado como princípio e a unidade dos contrários torna-se a causa de todo o movimento que conduziu a consciência a si mesma, a razão ideal das coisas nas quais pode se encontrar a unidade, a contradição, o movimento. E, embora defenda que o absoluto é a totalidade do relativo, Hegel crer penetrar na intimidade do absoluto. Ele abandona a história concreta (fenomenologia) para se instalar na história abstrata da ideia. O começo não é mais a sensação ou a ação; para este desenvolvimento absoluto da ideia é necessário um começo puro - o ser, idêntico ao nada (LÉNIN, 2011, p. 17).

¹¹ A dialética é uma lógica do conflito. As coisas ao se limitarem mutuamente, ao se colocarem limites à sua respectiva expansão, se encontram em relações de enfrentamento ou de antagonismo. O “dever-ser” de cada essência (e para Hegel uma pedra ou uma planta, como um espírito, “superam” elas também sua “barreira”) (Logique, I, p. 135), estende-se, em princípio, até o infinito. Cada realidade finita encontra-se então contida, ou melhor, reprimida em seu limite, em outra realidade, pelo conjunto das outras realidades que a impedem de ser o Todo (GARAUDY, 1966, p. 36).

Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal (HEGEL, 1976, p. 224-225).

Daí é correto afirmar que dentro da perspectiva hegeliana a existência dos indivíduos contém em sua natureza “os dois elementos de individualidade extrema consciente e voluntária e de universalidade extrema que conhece e quer a realidade substancial” (HEGEL, 1976, p. 228). No entanto, sua plena realização enquanto superação somente acontece na medida em que se universaliza no Estado, o qual representa tanto uma necessidade externa quanto um fim último (*telos*) de qualquer existência contingencial. Ao categorizar que somente através da natureza do Estado os indivíduos alcançam sua plena realização, ou seja, o Estado é a mediação da particularidade rumo à universalidade da Ideia, Hegel condiciona toda a existência a um conceito absoluto, e, ao mesmo tempo, admite que na própria constituição da essência das coisas existe a contradição que busca naturalmente superar-se no universal absoluto. Desta forma, a sociedade civil somente constitui-se enquanto identidade através do Estado, por isso Hegel afirma que o princípio dos Estados Modernos possui “uma imensa força e profundidade: [que permite ao] espírito da subjetividade [chegar] até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo em que o reconduz à unidade substancial, mantendo assim esta unidade no seu próprio princípio” (HEGEL, 1976, p. 225).

Eis porque os indivíduos só conseguem alcançar esses dois aspectos de sua existência, pessoal e universal, quando tiverem suas ações realizadas como pessoas privadas e, ao mesmo tempo, como pessoas que buscam a universalidade, que se faz, primeiramente, nas esferas da família e da sociedade civil, as quais contêm em sua essência, a consciência do em si, e, só depois, dirigem os indivíduos a um fim universal, o Estado. Portanto, são estas instituições: a família e a sociedade civil, que conformam os indivíduos à Constituição, e esta não é, senão, a racionalidade plena, desenvolvida e realizada. A sociedade civil representa a coletividade que conduz o homem à realização plena da liberdade¹² à medida que o direciona ao universal. Segundo Hegel, família e sociedade civil são as instituições que formam a

¹²A liberdade está na identidade do outro com o eu, e esta não precisa ser a estreita identidade diferenciada do Estado moderno que acomoda elementos de soluções rejeitadas ou supressas, como a reflexão

Constituição, quer dizer, a razão desenvolvida e realizada no particular e são, por conseguinte, a base segura do Estado, bem como o da confiança e dos sentimentos cívicos dos indivíduos, são os pilares da liberdade pública, pois, por elas, é racional e real a liberdade particular e nelas se encontram reunidas a liberdade e a necessidade (HEGEL, 1976, p. 225).

Mas, se o que assegura a organização interna do Estado - composto pela família, sociedade civil e a ética isto é, a Constituição -, é preciso saber: Qual é o significado político da Constituição na filosofia hegeliana? Qual é a importância desta Constituição para a relação entre indivíduos e Estado? Há uma Constituição política em Hegel fora das determinações do Estado?

Para Hegel, “a Constituição política é, em primeiro lugar, a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo” (HEGEL, 1976, p. 243). Nesse aspecto, a Constituição política representa a autorrealização do Estado enquanto espírito objetivo que, para existir, não está condicionado a qualquer determinação contratual, mas apenas pela sua própria natureza racional que se desvela de modo ordenadamente dialético ao longo do desenvolvimento da história. Desta forma, fica claro no filósofo alemão que o Estado Moderno é a representação do “mais alto” progresso racional ao longo do desenvolvimento histórico relação às formas de manifestações anteriores de Estados por conter as seguintes particularidades:

a) a capacidade para definir e estabelecer o universal – o poder legislativo; b) a integração geral dos domínios particulares e dos casos individuais – poder do governo; c) A subjetividade como decisão suprema da vontade – poder do príncipe. Neste se reúnem os poderes separados numa unidade individual que é a cúpula e o começo do todo que constitui a monarquia constitucional (HEGEL, 1976, p. 246).

Neste sentido, é fundamental ressaltar a essência da natureza do Estado como completa em si mesma e que se revela na história humana através de um

crítica e a busca de satisfação do interesse pessoal. A identificação do outro com o eu envolve três aspectos distintos: (1) O homem faz o outro menos estranho por suas atividades práticas em torno dele; ele reforma a sua sociedade, cultiva a natureza, etc.; (2) Descobre que não é totalmente outro por suas atividades teóricas: estudos empíricos e filosóficos da sociedade, natureza, etc., revelam que eles consubstanciam pensamentos universais; (3) Torna-o menos estranho por suas atividades teóricas revelar os pensamentos envolvidos em nossa sociedade, etc. e não só descobrir, mas realçar a sua afinidade conosco. Esses processos ocorrem ao longo da história, e esta é, para Hegel, a realização da liberdade. E como a autoconsciência também consiste em ver a afinidade do outro comigo e em enriquecer a minha concepção de mim mesmo, liberdade e autoconsciência avançam juntas (INWOOD, 1997, p. 206-207).

desenvolvimento racional, de modo que o Estado existe em si e para si, ou seja, sua natureza é divina¹³ e imutável, e através de determinações dialéticas, revela sua identidade com o objetivo de conduzir toda a história humana à realização para com a Ideia, ou seja, a realização da plena liberdade enquanto o ente (sociedade) encontra-se com o Ser (Ideia) por meio de uma intervenção que carrega em sua natureza a universalidade (Estado). No entanto, “se tal questão supõe uma constituição anterior, fazer significa apenas modificar, e a suposição de uma constituição, já por si mesma, implica que a modificação só pode se realizar constitucionalmente” (HEGEL, 1976, p. 250). Esse argumento explica porque, para Hegel (1976, p. 246) “o aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a ideia substancial atingiu a forma infinita”.

Ao analisar a estrutura política do Estado Moderno hegeliano, percebemos a influência das ideias de Montesquieu, especialmente aquelas expressas em “*Espírito das Leis*” referentes às funções que o poder público assume quanto à divisão dos poderes e o desenvolvimento e exercício do poder desempenhado por órgãos diferentes. Nesta obra, o princípio de separação dos poderes representou um dos elementos fundamentais de transformação do Estado e constituiu a base de fundamentação do direito público moderno. Nela, Montesquieu afirma que em cada Estado existem três espécies de poder:

o poder legislativo, o poder executivo das coisas que dependem do direito das gentes; e o poder executivo daquelas que dependem do direito civil. Pela primeira, o príncipe ou o magistrado cria as leis para um tempo

¹³No §258ª de sua *Filosofia do Direito*, ao considerar que “o Estado é a marcha de Deus na terra” Hegel atribui um alto valor ao Estado, e, para interpretar essa marcha, deve-se atentar para o seguinte: a) para Hegel “o Estado não é obra de arte; está na terra e, portanto, na esfera do capricho, do acaso e do erro”; b) Dizer que o Estado é a marcha de Deus na terra não é dizer que ele é Deus, como ser perfeito ou um ser em estado eterno. O Espírito Absoluto é superior ao espírito objetivo, assim, tanto o Estado quanto os estados individuais sucumbem à história. c) Ele rejeita o contraste radical entre o Estado e o indivíduo, por entender que a relação entre eles é mediada por várias instituições, como a família, a sociedade civil, etc., as quais não deixam o indivíduo incólume. Elas formam o indivíduo de um modo tal que permitem ao Estado transformá-lo em um cidadão (um *citoyen*, não simplesmente um *Bürger*), que pensa e age com o Estado em vista. O indivíduo moderno é, pois, um ser em múltiplas camadas sobrepostas, moldado pelas instituições das quais participa, por isso sua liberdade não o habilita a fazer o que quiser, mas o leva a agir em conformidade com aquelas, não sendo o Estado a principal ameaça à liberdade. Na avaliação de Inwood (1997, p. 125), Hegel é herdeiro da visão orgânica do Estado de Platão e de Aristóteles, por isso não concebe uma vida plenamente humana fora de um Estado, ou fora daquele Estado em que o sujeito nasceu. Ele se refere mais às doutrinas políticas de Platão que as de Aristóteles, por acreditar, incorretamente, que Platão tenha apresentado uma descrição da *polis* grega real, e não uma ideal, apenas? de suas opiniões pessoais estarem mais próximas as de Aristóteles, ele dá mais amplitude a liberdade subjetiva que aquelas admitidas pela *polis*. Sustenta, ele, que o Estado nacional moderno deve incluir todos os valores significantes consubstanciados em estados do passado, que eram frequentemente, ‘unilateral’.

determinado ou para sempre, e corrige ou revoga aquelas que já se acham feitas. Pela segunda, determina a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, estabelece a segurança, evita as invasões. Pela terceira, pune os crimes ou julga as questões dos particulares. Chamar-se-á, a esta última, o poder de julgar e a outra, simplesmente, o poder executivo do Estado (MONTESQUIEU, 1960, p. 180).

A partir da tripartite do poder, o autor de o *Espírito das Leis* afirma que o princípio fundamental do Estado é a liberdade política. Porém, se o Estado Moderno representa o ápice da Ideia ordenadora, ao longo de um processo histórico-dialético, por quais momentos da história o desdobramento deste Estado passou até chegar ao seu momento de conciliação com a Ideia? Na avaliação de Hegel, três momentos históricos compõem o processo dialético do progresso da liberdade: o *Em-si*, representado pela Monarquia Despótica; o *Para-si*, representado pelos Estados Aristocráticos e Democráticos; e o *Em-si-Para-si*, representado pela monarquia constitucional. E, para Dri, o primeiro momento,

o do em-si, o da substância, corresponde ao despotismo ou monarquia despótica. [Nele] todo o poder pertence ao universal imediato, abstrato, que é o Estado na pessoa de um particular, o monarca. A Ausência de lei, só vale a vontade particular do monarca. Historicamente, corresponde ao Oriente. Só um é livre, o monarca. O segundo momento é o da particularização ou para-si, no qual o universal começa a cindir-se em particularidades que ainda não conseguem se retrotrair à unidade do universal, ou seja, à sua fonte. Corresponde aos Estados aristocráticos e democráticos. Historicamente, nós os encontramos com a Grécia e a república romana. Aqui, alguns são livres. O terceiro momento é o do universal concreto ou em-si-para-si. As particularidades são retrotraídas à unidade do universal, agora o universal concreto que se realiza na monarquia constitucional. Historicamente corresponde ao mundo moderno germânico. Agora, todos são livres (DRI, 2006, p. 238).

Por meio desta compressão lógico-ontológica e histórica do pensamento hegeliano, poderíamos ainda classificar estas etapas utilizando a própria dinâmica da Razão, em que o governo da Monarquia Despótica representa a *tese*, a primeira afirmação geral sobre a Razão; os Estados Aristocráticos e Democráticos representam a *antítese*, a negação da tese; e a Monarquia Constitucional seria a *síntese* do processo histórico, ou seja, a negação da negação. Isso porque, nesta configuração do Estado a tese e a antítese foram repensadas, isto é, reformuladas até atingirem o seu ponto mais alto: o Estado Moderno. Assim, as diversas configurações de Estado subsumiram-se na monarquia constitucional, de modo que, em Hegel, a monarquia representa a verdade das

formas anteriores de Estado. Cabe ao príncipe¹⁴, como representante concreto da Ideia, governar, pois só ele é dotado dos três elementos fundamentais da totalidade.

2.1 O Poder do Príncipe

Em relação a natureza constitutiva do poder do príncipe, evidencia que Hegel fundamenta as bases elementares de sua síntese do Estado Moderno a partir do poder legislativo (universal abstrato), conforme prescreve no parágrafo § 273º de os “*Princípios da Filosofia do Direito*”, e no parágrafo § 272º, onde afirma que o fundamento do Estado é o poder do príncipe, que contem

em si os três elementos da totalidade, a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe que nós vamos desenvolver em primeiro lugar (HEGEL, 1976, p. 251).

E continua Hegel (1976, p. 252): “essa inversão realizada pelos filósofos [pensadores contratualistas] se fundamenta no fato de ser através do príncipe que a soberania se coloca na mesma condição que faz que, num organismo animal, as chamadas partes dele sejam não partes, mas membros”, e se torne concreta, e, assim, se manifeste nas relações. Mas esta soberania exercida pelo príncipe não pode ser confundida com uma força absoluta, despótica e, por isso, vazia e arbitrária. Para ele, o despotismo caracteriza-se como “ausência de lei em que a vontade particular enquanto tal, seja a de um monarca, seja a de um povo, vale como lei ou, antes, vale em vez da lei” (HEGEL, 1976, p. 252-253).

Assim sendo, se o príncipe, constituído de uma natureza tradicional, é o representante real da vontade soberana do Estado, ou seja, sua figura objetiva a autoridade estatal, a lógica do exercício de seu poder constitui-se dedutivamente de um

¹⁴ O elemento individual é o monarca. O cargo é hereditário, de modo a evitar o capricho e o elemento contratual envolvido em eleições. Ele tem a decisão final na nomeação de executivos e em atos de Estado como a declaração de guerra, mas suas decisões são orientadas pelo parecer de especialistas. Não é um monarca absoluto, mas um constitucional: “o aspecto objetivo pertence unicamente à lei, e o papel do monarca consiste meramente em apor na lei o subjetivo ‘Eu quero’” (FD, §280ª) (INWOOD, 1997. p. 124).

todo ético, ou seja, o exercício do poder tem como ponto de partida a vontade geral. Atribuindo-se exclusivamente ao monarca o dever de guardar e aplicar irrestritamente a Constituição, assegurando, sobretudo, que esta que esteja em concordância com os fundamentos essenciais do Estado. O autor alemão fundamenta o poder do monarca tomando como exemplo o fracasso das antigas monarquias feudais, os despotismos ocorridos ao longo da história e a inversão da noção de soberania por estas monarquias, que se reduziram a “uma sucessão de revoltas, golpes de Estado, guerras civis, desaparecimento de monarquias e dinastias, com a desolação e a ruína interiores” (HEGEL, 1976, p. 263). Daí justificar que um monarca deve representar e executar a soberania do Estado. Pois, a personalidade e a subjetividade geral, que, como infinitas,

se referem a si mesmas, só possuem verdade ou, pelo menos, verdade imediata, como pessoas, como sujeitos que existem para si. Ora o que existe para si é necessariamente um. A personalidade do Estado só é real como pessoa: o monarca. A personalidade exprime o conceito como tal; a pessoa contém ao mesmo tempo, a realidade dele. Ora o conceito só é ideia e verdade com caráter de realidade (HEGEL, 1976, p. 254).

Com efeito, tanto a Ideia manifesta-se concretamente na natureza, devido ao fato de a sua própria essência conter uma contradição, como todas as instituições concretas possuem, em sua essência, a necessidade de se tornarem legítimas através de uma totalidade que possa superar toda particularidade existente. E é o Estado que, através do poder do monarca, unificará todas as vontades na medida em que as superar. Por isso,

A chamada pessoa moral – sociedade, comuna, família – por mais concreta que seja só tem personalidade como momento, de uma maneira abstrata. Não atinge, portanto, a verdade da sua existência. Pelo contrário, o Estado é precisamente a totalidade em que os momentos do conceito, através da verdade que lhes é própria, atingem a realidade (HEGEL, 1976, p. 254-255).

Assim, para o filósofo alemão, é na figura do monarca que a totalidade do Estado se realiza, na medida em que ele concentra em sua pessoa todos os poderes. O monarca é além de uma figura política, mas representa a objetivação existencial do projeto de encontro entre o Espírito Absoluto e a Ideia. Tal “elemento decisivo, absoluto do conjunto não é, pois, a individualidade em geral, mas um indivíduo: o monarca” (HEGEL, 1976, p. 254). Porém, se o Estado não é a soma das vontades do todo, como em Rousseau, e o

poder exercido pelo monarca não pode ocorrer deste modo (por “encarnar” a soberania do Estado), de que forma os poderes se legitimam na figura deste representante real?

Segundo o filósofo idealista, o príncipe em hipótese nenhuma poderá deixar de ter como critério a Constituição basilar do Estado, nem das leis elaboradas pelo órgão legislativo, dado que ambas constituem-se os elementos estruturais da organização política do Estado, por isso o monarca deve sempre pautar suas decisões governamentais a partir das determinações estabelecidas pela Constituição e pelas leis, buscando sempre submeter às vontades individuais às determinações universais. No entanto, a fim de ter uma maior consciência de tal aplicabilidade, as decisões do monarca terão como auxílio as participações de ministros e funcionários. A respeito de tal relação política, Lévi-Bruhl relembra que, para Hegel, o verdadeiro representante da soberania do Estado é o monarca hereditário, e, “na própria pessoa do monarca reside uma majestade, por assim dizer inalienável. Ela lhe advém do fato que ele é a encarnação do Estado, e não lhe poderia vir de alhures” (LÉVI-BRUHL, 2013, p. 659). Nesse aspecto, o monarca eleito pela escolha popular, com autoridade regida pelo contrato social, colocaria em risco o Estado e as instituições, devido a sua incapacidade de promover uma conciliação que garantisse o bem-estar de todos. Assim, a garantia objetiva do poder do príncipe,

da sucessão regular do trono de acordo com a hereditariedade, consiste no seguinte: tal como este domínio tem uma realidade separada dos outros elementos definidos pela razão, assim esses outros têm para consigo os direitos e deveres próprios à natureza. Ao conservar-se a si mesmo, ao mesmo tempo cada membro conserva, no organismo nacional, todos os outros caracteres que lhes são próprios (HEGEL, 1976, p. 262).

Hegel defende a monarquia constitucional por acreditar que ela representa o momento do auto desenvolvimento dialético e tem no Estado a sua forma mais perfeita. Desta forma, a monarquia não é apenas uma representação simbólica do poder, mas é a representação objetiva da Ideia, daí a sua importância para o projeto político apoiado em uma perspectiva onto-idealista.

Definido o poder do príncipe sigamos à definição do poder do Governo e a sua forma de operar, entendendo que, “pelo monarca, Hegel pretende eliminar, na formação da vontade da lei, toda espécie de exterioridade, o que, entretanto, não seria possível com a monarquia, em virtude de a monarquia implicar o critério da hereditariedade, que, em si mesma, é natural (não espiritual), portanto exterior” (SALGADO, 1996 p. 424).

Diante de tal problema, surgem questões essenciais a serem discutidas: como se estabelece os limites do governo? Qual a sua forma de agir diante da pluralidade que não se encontra ancorada ainda em uma perspectiva universal?

3. O poder do governo

Grosso modo, o poder do governo¹⁵ consiste em reduzir os casos particulares à suposta universalidade das leis constituídas pelo poder legislativo, ou como afirmar Hegel, na decisão,

(...) o cumprimento e a aplicação das decisões do príncipe e, de um modo geral, a aplicação e conservação do que já foi decidido, das leis existentes, das administrações e institutos têm em vista fins coletivos. Esta função de absorção no geral é o domínio do Governo e nele se compreendem também os poderes jurídicos e administrativos que imediatamente se referem ao elemento particular da sociedade civil e afirmam o interesse geral da própria interioridade dos fins particulares (HEGEL, 1976, p. 264).

Nota-se aqui, que o poder do governo não é restrito apenas ao monarca, exemplificado na figura do príncipe, mas também aos poderes jurídicos e administrativos, que são as instâncias responsáveis por subsumirem os casos particulares às leis constituídas de modo universal. Interessa-nos, saber: Quais grupos compõem estas entidades que estruturam a organização interna do Estado? É este grupo que pertence à classe hereditária que governará o Estado? Persigamos as suas respostas.

No interior do funcionamento do governo, dá-se uma divisão de trabalho entre aqueles que exercerão poderes públicos determinados pelo poder do príncipe (que é o portador do poder de decisão) e o representante soberano do Estado. E a esta classe que garantirá o cumprimento do universal, Hegel chamará de classe universal, a que se ocupa

dos interesses gerais, da vida social. Deverá ela ser dispensada do trabalho direto requerido pelas carências, seja mediante a fortuna privada, seja mediante uma indenização dada pelo Estado que solicita a sua

¹⁵ O poder executivo ou governamental (*Regierungsgewalt*) é particular porque insere o particular no universal (FD, §287), “coloca em vigor as leis e decisões do monarca. Isso inclui os chefes do serviço civil, o judiciário, a polícia, etc. Os cargos devem ser acessíveis a qualquer talento” (INWOOD, 1997, p. 124).

atividade, de modo que, nesse trabalho pelo universal, possa encontrar satisfação o seu interesse privado (HEGEL, 1976, p. 185).

Assim, para pertencer à classe de administradores do Estado não é preciso que haja um direito de herança, basta aos que desejarem ocupar tal cargo, provarem sua aptidão no cumprimento dos deveres necessários, pois “não é pela personalidade natural e pelo nascimento que os indivíduos estão destinados às funções governativas” (HEGEL, 1976, p. 266). É a burocracia interna que assegurará o funcionamento do Estado e selecionará os funcionários responsáveis pela manutenção da ordem do sistema. Não podendo o Estado, “contar com a colaboração voluntária e arbitrária, precisamente porque é arbitrária e voluntária e os seus autores a prestam orientando-se por finalidade subjetiva” (HEGEL, 1976, p. 267), por isso os funcionários devem dedicar-se exclusivamente às funções administrativas e exercerem-nas com satisfação.

Cabe ao Estado remunerar e oferecer as condições necessárias para o exercício pleno da função, e para evitar a passionalidade do servidor é preciso que “a equidade e a doçura no procedimento cheguem a constituir um hábito, é preciso que uma formação moral e intelectual direta venha contrabalancear” (HEGEL, 1976, p.269). Logo, o Estado deve oferecer formação e capacitação aos servidores, para aprimorá-lo em suas funções no interior do governo e evitar a corrupção e o desvio de funções que coloquem em risco o interesse Universal. Hegel encerra a discussão sobre o poder do governo, afirmando que membros

do governo e os funcionários do Estado constituem a parte principal da classe média, que é onde residem a inteligência culta e a consciência jurídica do conjunto de um povo. As instituições da soberania, pelo lado superior, e os direitos das corporações, pelo lado inferior, impedem que tal inteligência e tal consciência se coloquem na posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e o talento venham a constituir-se em instrumentos da arbitrariedade e do domínio (HEGEL, 1976, p. 269-270).

Daí que se justifica o controle e fiscalização das ações dos servidores a fim de garantir a probidade e retidão em relação às determinações de ordem maior; e outra inferior, cujo controle é feito pelas corporações e as comunidades. Mas, se cabe ao servidor público assegurar o cumprimento das leis, com vistas à subsunção no Universal, qual é a natureza destas leis? A qual poder cabe à instituição de tais leis? As respostas a

essas questões serão tratadas no terceiro aspecto que fundamenta o Estado político e que é o poder legislativo.

4. O poder legislativo

Na avaliação do teórico alemão, o Poder Legislativo¹⁶ é

Constituído pelas leis enquanto tais, na medida em que carecem de determinações complementares, e pelos assuntos interiores que são, graças ao seu conteúdo, completamente gerais. Este poder faz parte da Constituição, que ele mesmo supõe e que, por conseguinte, está fora das determinações que provêm de si mesmo, embora o seu ulterior desenvolvimento dependa do aperfeiçoamento das leis e do caráter progressivo da organização governamental geral (HEGEL, 1976, p. 270).

Dessa assertiva inferimos que a Constituição não está sob determinação do poder legislativo, embora este tenha contribuição essencial para o desenvolvimento do Estado através do aprimoramento das leis. Ademais, ele mostra a necessidade do poder monárquico (do príncipe) consultar o poder governativo (órgão legislativo composto pelas assembleias) e conhecer as carências particulares para legislar em torno delas.

Hegel delimita uma dupla relação tal instância poder possui em relação ao sujeito: a primeira se refere às garantias asseguradas pelo Estado e, portanto, ao papel deste perante a sociedade e às leis civis em geral, essenciais para priorizar a coletividade às particularidades e, portanto, estabelecer uma superação do bem privado ao público. O segundo se refere aos deveres de todos os sujeitos em relação ao Estado referentes às tributações enquanto condição necessária à manutenção material do Estado.

Com o objetivo de acentuar a necessidade de fortalecimento da relação entre o poder do príncipe e o poder legislativo, Hegel faz referência à história das sociedades

¹⁶ O elemento universal é o legislativo (*gesetzgebende Gewalt*), (*Filosofia do Direito*, §§298-320; Enc. III, § 544). O povo como um todo (exceto camponeses e trabalhadores) está representado nesse ramo do Estado, não como indivíduos particulares, mas como membros de “estados” (*Stände*). Os Estados são grupos profissionais, em vez de classes sociais ou econômicas. E tal como Durkheim, Hegel os considera como instituições que medeiam as relações entre indivíduos atômicos e o governo, e preparam os homens para a vida no Estado. Para ele existem três estados: (i) a nobreza rural e hereditária, que tem assentamento como indivíduos numa câmara alta, (ii) a classe mercantil e (iii) a classe “universal” de servidores civis (incluindo professores, etc.), que através de suas “corporações” elegem representantes para uma câmara baixa (As “câmaras” também são chamadas *Stände*) (INWOOD, 1997 p. 124).

grega, feudal, Oriental e egípcia, afirmando que a esta última faltou “aquele fator de liberdade subjetiva” (HEGEL, 1976, p. 272), por isso não houve uma relação harmônica entre o poder legislativo e a vontade do monarca, o que impediu o “caminhar da Razão” do Estado e a sua participação no processo de evolução da história. Isto, porém, não interferiu nas decisões do monarca, porque estas não se subjugam às contingências das particularidades dos indivíduos. Cabendo às Assembleias de Ordem “trazer até a existência o interesse geral, não apenas em si, mas também para si” (HEGEL, 1976, p. 272). Lideradas pelos deputados, estas assembleias são importantes para aproximá-los da realidade das “massas”¹⁷ e fazê-los conhecer as necessidades coletivas da sociedade civil. Aqui, Hegel mostra a relevância dos “estamentos”, comunidades, associações e corporações, considerando-as como órgãos

de mediação, as assembleias de ordem situam-se entre o governo em geral e o povo disperso em círculos e indivíduos diferentes. Delas exige a sua própria finalidade, tanto o sentido do Estado, e a dedicação a ele, como o sentido dos interesses dos círculos e dos indivíduos particulares. Simultaneamente significa que tal situação é uma mediação comum com o poder governamental organizado, de modo que, o poder do príncipe não apareça como extremamente isolado nem, por conseguinte, como simples domínio ou arbitrariedade, e assim que não se isolem os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos. Graças a essa mediação, os indivíduos não se apresentam perante o Estado como uma massa informe, uma opinião e uma vontade inorgânica, poderes maciços em face de um Estado orgânico (HEGEL, 1976, p. 275).

Esta função de mediação exercida pelas assembleias coloca o monarca em contato com a sociedade e com os interesses das comunas, corporações e indivíduos, e permite a participação de todos na universalidade racional do espírito absoluto representado pelo Estado, do contrário, estaria sujeito ao fracasso, conforme os ocorridos em momentos anteriores da história. Eis o que observa Dri sobre a questão,

A racionalidade –*Vernünftlichkeit*– do Estado exige a existência dos estamentos e suas corporações, associações e comunidades como ‘meio termo’ –*Mitte*– do silogismo que é o conceito ou a ideia desenvolvida. Efetivamente, a dialética universal abstrato-particular-universal-concreto é o silogismo maior-menor-conclusão, mas não o silogismo da lógica formal

¹⁷ A expressão “massa” designa, com mais correção do que o termo corrente “todos”, a universalidade empírica. Se é imediatamente evidente que, pelo menos, as mulheres, as crianças, etc., não estão abrangidas nesses “todos”, mais evidente é ainda que não se deve empregar esta rigorosa expressão para o que é algo de inteiramente indeterminado (HEGEL, 1976, p. 273).

como é expresso pelo entendimento –*Verstand*– que o abstrai e paralisa, mas sim como ele é captado pela razão –*Vernunft*– que o torna a pôr em movimento (DRI, 2006, p. 241).

Vê-se aqui uma função importante do Poder Legislativo (e dos que participam deste poder): a de auxiliar o monarca em suas decisões, por isso os servidores devem superar a individualidade sujeitando-a a razão universal do Estado. Esta classe universal, ou, mais

precisamente, a que se consagra ao serviço do governo, tem no universal o fim da sua atividade essencial. No elemento representativo do poder legislativo, as pessoas privadas atingem significado e eficácia política. Não pode ela, portanto, aparecer como uma simples massa indiferenciada nem como uma multidão dispersa em átomos, mas apenas como aquilo que é, quer dizer, como dividida em duas partes: a que se baseia numa situação substancial e a que se baseia nas carências particulares e no trabalho que as satisfaz. Só assim se unem verdadeiramente no Estado o particular real e o universal (HEGEL, 1976, p. 276).

Portanto, sem a mediação do poder legislativo, o povo (a “massa”) seria apenas uma multidão “informe com movimentos e ações apenas elementares, irracionais e selvagens” (HEGEL, 1976, p. 277). É, pois, neste elemento representativo que “se encontra o aspecto dinâmico da sociedade civil, que só por intermédio dos deputados pode manifestar-se” (HEGEL, 1976, p. 279). Com efeito, a sociedade civil só possui existência real através da mediação, pois a própria natureza dos indivíduos possui determinações que os levam à universalidade, bastando que os órgãos de mediações promovam a conciliação destes indivíduos com o Espírito Absoluto: o Estado. Por isso os deputados eleitos devem conhecer as dificuldades e necessidades do povo.

A assembleia, que representa a maior maturidade no processo de participação e decisão do povo, é o fundamento do poder legislativo, nela os deputados eleitos pela “massa” se dividem em duas câmaras para diminuir “as possibilidades de o elemento representativo se opor diretamente ao governo” (HEGEL, 1976, p. 283) e, com isso, colaboram com as decisões do próprio governo. Tal divisão será estruturada a partir de suas câmaras, de modo a constituir uma hierarquia orgânica e regimentada.

A *primeira câmara* (composta pelos deputados) é formada por membros das associações, comunidades e corporações, e sua função “reside principalmente num estado de espírito, pois a capacidade e o conhecimento das instituições e interesses

políticos e sociais só se adquirem na direção de assuntos, nas funções de autoridade e nas funções públicas” (HEGEL, 1976, p. 281). A *segunda* (composta pela nobreza) é a classe que garante o pleno cumprimento da constituição, na qual “é a ordem da moralidade natural que se funda na vida familiar e, do ponto de vista da substância, na propriedade de raiz” (HEGEL, 1976, p. 278). Esta última classe detêm um notório patrimônio particular, proveniente da lei da primogenitura e independente dos bens do Estado. Já em relação à sociedade civil é formada por três tipos de classes: a substancial (dos proprietários de terra); a do povo (colocada pela mediação); e a dos burocratas (cujas ações devem obedecer às leis civis).

Estabelecendo um parecer final a respeito do poder legislativo, o autor alemão deixa um breve parecer sobre a questão da liberdade de imprensa e da opinião pública, evidenciando que estas sempre estarão limitadas à ordem e corroboração às determinações do Estado, a fim de subsumir toda e qualquer particularidade à coletividade. Toda a manifestação de opinião pública, representada pelos meios de comunicação, é um elemento basilar ao Estado com o intuito de contribuir para a formação dos indivíduos enquanto partícipes de algo maior. Neste sentido, Hegel deixa claro sua repulsa aos excessos que essas manifestações irrefletidas podem acarretar à ordem interna do Estado, cabendo a este transformar suas vontades em deveres dos indivíduos; e os direitos destes, em deveres do Estado. Nesse cenário,

A liberdade de comunicação (...), a satisfação daquele instinto irreprimível que é o de dizer e de ter dito a sua opinião, obtém uma direta garantia nas leis e disposições administrativas que previnem ou punem os seus excessos; sua garantia indireta está na inocuidade que se funda na constituição racional, na solidez do governo e também na publicidade das assembleias representativas (HEGEL, 1976, p. 287).

Discutida a composição interna do Estado com base nas leis e nas relações destas com os indivíduos, é importante saber: como se dá a relação entre as nações e como cada Estado impõe sua soberania externa?

5. A soberania para o exterior e o Direito Internacional

Hegel afirma que, no Estado “como ser para si exclusivo, a individualidade aparece na relação com outros Estados, relação em que cada um é autônomo perante outros. E porque é nesta autonomia que o ser para si do Espírito real tem a sua existência e é a primeira liberdade e a mais alta honraria de um povo” (HEGEL, 1976, p. 291), a ideia de **soberania para o exterior** se afirma tendo em vista os acordos e a guerra de um Estado contra outros e a necessidade de garantir a autonomia e soberania de um Estado.

No caso de esta soberania correr perigo “é dever de todos os cidadãos promoverem a sua defesa” (HEGEL, 1976, p. 294), por isso, “a força armada do Estado torna-se um exército permanente, e a vocação para a defesa vem a constituir uma classe permanente” (HEGEL, 1976, p. 294) com a função de proteger e garantir a independência do Estado e o “valor da coragem, como disposição psicológica, encontra-se na finalidade absoluta e verdadeira: a soberania do Estado” (HEGEL, 1976, p. 295) e na manutenção da ordem e garantia do bem comum. Assim, orienta-se

o Estado para o exterior, enquanto sujeito individual. Por isso, fazem parte dele o príncipe e as suas relações com o exterior, a ele cumpre imediatamente comandar as forças armadas, manter relações com outros Estados por meio de embaixadores, decidir [sobre] a guerra e [a] paz e concluir tratados (HEGEL, 1976, p. 296).

Da mesma forma que o direito se estabelece para os indivíduos mediante a figura do Estado, estende-se para a relação entre os Estado enquanto uma relação diplomática a fim de estabelecer aquilo que Hegel concebe enquanto um **direito internacional**, no qual “resulta das relações entre Estados independentes e o seu conteúdo em si e para si tem a forma do dever ser porque a sua realização depende de vontades soberanas diferentes” (HEGEL, 1976, p. 296). Tal organização visa conservar não apenas uma relação diplomática entre as diferentes políticas, mas estabelecer certo limite que afirme a soberania. No entanto, apesar de constitucionais, tais relações podem entrar em conflito quando abaladas, ou seja, “quando as vontades particulares não alcançam um comum entendimento, [nesses casos] os conflitos entre os Estados só podem ser resolvidos pela guerra” (HEGEL, 1976, p. 298), uma vez que nenhum Estado abdicará de sua soberania em função de interesses alheios. Aqui, é possível perceber uma concepção diferente de

Hegel em relação à Kant no que se refere à ideia de paz perpétua, na qual “a razão [...] condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, o estado de paz um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si [...]” (KANT, 2010, p. 40-41). Para Hegel, não há pretores, há, no máximo, árbitros

ou mediadores entre os Estados e da sua vontade dependem as contingentes arbitragens e mediações. A concepção kantiana de uma paz eterna assegurada por uma liga internacional que afastaria todos os conflitos e regularia as dificuldades como poder reconhecido por cada Estado, assim impossibilitando a solução que a guerra traz, supõe a adesão de Estados; teria esta de assentar em motivos morais subjetivos ou religiosos que dependeriam sempre da vontade soberana particular, e estaria, portanto, sujeita à contingência (HEGEL, 1976, p. 298).

Observe o destaque de Hegel à contradição entre a ideia kantiana de Estado e os motivos morais subjetivos que balizam os acordos; e a ideia de que os outros Estados abririam mão de sua soberania em função de uma possível superioridade liderada por uma liga internacional. Opondo-se à solução da paz via acordos¹⁸, ele afirma a saída na relação dialética do próprio devir histórico, na síntese da relação entre Ideia e Natureza: isto é, no Estado global, (autoridade de ordem suprema) que integre os interesses de outros Estados. É “em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos o seu direito (que é supremo) na história do mundo como tribunal do mundo” (HEGEL, 1976, p. 301).

Nesse contexto, destacam-se dois aspectos essenciais: a inevitabilidade da guerra quando os interesses particulares entram em conflito; e a possibilidade de ocorrer a tirania por um Estado Global. Mas, do que trata essa história universal na qual se constitui a dialética dos Estados? Qual é o fundamento filosófico atribuído por Hegel à história universal como pano de fundo da realização da Razão? As respostas, a seguir, terão como base a noção de história universal hegeliana.

¹⁸ A discordância de Hegel à ideia de paz perpétua kantiana se alicerça em três aspectos: 1) O Estado é mais do que um dispositivo para regular a conduta de seus cidadãos, porque os torna seres humanos completos e impregna-lhes a natureza; 2) Não existe apenas um indivíduo livre, mas uma multiplicidade deles, cada um reconhecendo os outros. Também não pode haver um só Estado, pois “um Estado é um indivíduo, e individualidade subentende essencialmente negação” (*Filosofia do Direito*, §324^a). Um estado é essencialmente um membro de um sistema de estados, cada um reconhecendo os outros; 3) A guerra não é apenas uma resposta a acidentes externos da mesma forma que comer não é simplesmente a reação de um animal à presença acidental de alimento. A beligerância é uma característica essencial do Estado. Os estados são fundados através da guerra e preservam-se pela guerra (INWOOD, 1997. p. 157).

6. A História Universal

Na seção 342 de os *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que “a história universal não é o simples juízo da força, quer dizer, da necessidade abstrata” e irracional de um destino cego;

antes, sendo em si e para si razão, e como o seu ser para si é no espírito um saber, a história é, de acordo com o conceito da sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal (HEGEL, 1976, p. 301-302).

Para ele, a História não é uma simples sucessão de fatos desalinhados e sem um propósito, mas é a marcha do Espírito. Nela, os Estados, os povos e os indivíduos buscam realizar-se plenamente. A “história é a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata” (HEGEL, 1976, p. 303), o “palco” no qual as relações dialéticas ocorrem com vistas à síntese. É o momento em que o homem se realiza através de conflitos organizados racionalmente e com vistas à realização plena da liberdade. E a verdade e o destino das ideias

concretas dos espíritos dos povos residem na ideia concreta, que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do mundo. Em volta do seu trono, os povos são os agentes da sua realização, testemunhas e ornamentos do seu esplendor. Como espírito, é ele o movimento da atividade em que a si mesmo se conhece absolutamente, se liberta da forma da natureza imediata, se reintegra em si mesmo, e, deste modo, os princípios das encarnações desta consciência de si no decurso da sua libertação, que são impérios históricos, são quatro (HEGEL, 1976, p. 306).

Esses quatro impérios históricos mencionados pelo filósofo alemão compreendem-se: o oriental, o grego, o romano e o germânico, e, através de suas estruturas políticas, Hegel busca analisar o modo operante da Razão até o seu ponto mais alto, aquele em que se obtém a síntese do Estado Absoluto, representado no império germânico, representação do Espírito objetivo. O Império¹⁹ *Oriental* tem gênese

¹⁹ Na obra *A Razão na história* (2001, p. 122-123), Hegel esclarece este processo de transformação dos povos ao longo da história afirmando que a incessante sucessão de indivíduos e povos existindo por algum tempo e desaparecendo em seguida, nos apresenta um pensamento universal, uma categoria: a da mutação, em geral. E para entender esta mutação em seu lado negativo temos apenas de olhar para as ruínas do esplendor passado. Que viajante não se emocionou com as ruínas de Cartago, Palmira,

social fundada a partir da organização patriarcal, estruturado por uma lógica teocrática, na qual a figura do sacerdote, representante real de Deus, assume o mais alto patamar hierárquico. Sua estrutura política funda-se em noções advindas dos costumes e preceitos religiosos, fadada à superstição e ao acaso religioso. Neste modo de organização, “é vivo o que está voltado para o exterior; em si mesmo, nada é estável e se alguma coisa há de firme logo se petrifica. É uma tempestade e uma devastação elementares. A paz interior é a vida privada e a entrega à fraqueza e ao cansaço” (HEGEL, 1976, p. 307). O segundo, O *Grego*, representa “a unidade substancial do finito e do infinito que só, porém, é para ele uma origem misteriosa, uma reminiscência obscura mergulhada na sombria profundidade das imagens tradicionais”. Mas, esta obscuridade “torna-se medida e claridade na beleza e na moralidade da liberdade e da alegria” (HEGEL, 1976, p. 308).

A terceira, a *Romana*, compreende-se como aquela organização na qual ocorreu “a separação infinita da vida moral se objetiva nos dois extremos, que são a consciência pessoal privada e a universalidade abstrata” (HEGEL, 1976, p. 308-309) efetiva. A forma de governo do Império Romano caracterizou-se pela “violência fria e cúpida” (IDEM, p. 309) e, por parte da plebe, deu-se como consequência a corrupção que acabou por abalar sua organização. Tal desestrutura interna do Império Romano levou ao fracasso toda a relação externa que o mesmo possuía, condenando-o à extinção. Já a quarta e última forma é a *Germânica*, na qual representou a síntese absoluta de todas as manifestações políticas anteriores, e esta “é uma reconciliação e uma solução de toda a oposição que na sensibilidade perduram abstratamente como fé, esperança e caridade” (HEGEL, 1976, p. 309). Assim, o povo germânico e sua estrutura política representam, pois, a reconciliação da do Espírito com a Ideia, a síntese absoluta do caminhar da Razão. Nele,

Persépolis ou Roma, entristecendo-se ao pensamento de uma vida florescente e cheia de energia agora encerrada? Essa tristeza não está em uma perda pessoal e na efemeridade dos próprios objetivos, é uma tristeza desinteressada pelo fim de uma vida humana esplêndida e desenvolvida. Mas, passamos a outro pensamento da mesma forma associado intimamente à ideia de mutação, o fato positivo de que a ruína também é, ao mesmo tempo, a origem de uma vida nova, de que da vida surge a morte e da morte, a vida. Este é um pensamento que os orientais compreenderam plenamente e que é o mais elevado da sua metafísica. Na ideia da migração das almas ela se refere aos indivíduos e a Fênix é a sua imagem mais conhecida que está relacionada a toda vida natural, eternamente preparando a sua pira e se consumindo de maneira a ressurgir, de suas cinzas, para uma vida nova e rejuvenescida. Mas este quadro é asiático e não ocidental. O Espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas ressurgue glorificado, transfigurado, um Espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência — mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo.

por uma evolução orgânica, adquire a consciência de si a realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial, como na religião encontra o sentimento e a representação daquela verdade que é sua, sua essência ideal, e na ciência obtém o conhecimento livremente concebido dessa verdade como idêntica em suas três manifestações complementares: o Estado, a natureza e o mundo ideal (HEGEL, 1976, p. 310).

Denota-se que todos os elementos constitutivos do Estado hegeliano debatidos, sobretudo nos parágrafos de os *Princípios da Filosofia do Direito* (1820) possuem como referência o contexto europeu de fins do século XVIII e toda a consolidação política posterior ocorrida na Revolução Francesa. Neste contexto, Hegel deixa clara a necessidade de integração das instituições sociais que compõem o Estado a fim de estabelecer uma organicidade que vise a realização universal na Ideia. A noção de manifestação evidenciada anteriormente possui, nesse contexto, um significado diferente do habitual, pois, em geral, faz-se a distinção

Entre poder (potencialidade) e manifestação, como se a primeira fosse a essência, e a última, não essencial, ou exterior. Até agora não há nenhuma determinação real na própria categoria de poder, ao passo que onde está o Espírito ou o conceito real a própria manifestação é o elemento essencial. O critério do Espírito é sua ação, a sua essência ativa. O homem é sua própria ação, a sequência de suas ações, aquilo em que ele mesmo está se fazendo. Assim, o Espírito é essencialmente Energia e, em relação ao Espírito, não se pode deixar à parte a sua manifestação. A manifestação do Espírito é sua autodeterminação real, este é o elemento de sua natureza concreta. O Espírito que não se determina é uma abstração da inteligência. A manifestação do Espírito é sua autodeterminação e é esta manifestação que temos de investigar na forma de Estados e indivíduos (HEGEL, 2001, p. 88-89).

O que fica claro que a noção de soberania, elemento fundamental do exercício do Príncipe constitui-se sob dois momentos: o interno e o externo. O momento interno constitui-se pela organicidade estabelecida entre as esferas institucionais da família, sociedade civil e do próprio Estado, que expressa a máxima instância da Universalidade e da racionalidade em termos políticos. O ponto fundamental que estruturará esta soberania interna é confluyente relação orgânica entre direitos e deveres, seja na esfera das individualidades, o povo, ou da universalidade, o Estado. Já o momento *externo* fundamenta-se nas relações, por assim dizer, diplomáticas entre os diversos estados. Hegel entenderá que a soberania de um determinado Estado somente se consolida na

medida em que este possua autonomia e superioridade de decisão, e em caso de ameaça dessa autonomia, a guerra torna-se imprescindível e, por vezes, necessária para a retomada da estabilidade a nível internacional. Feito isto, é necessário ainda o estabelecimento de acordos que possam retomar e restabelecer a autonomia de cada Estado, ainda que cada um deles esteja sujeito a instabilidades e, conseqüentemente, uma nova guerra. Assim, nota-se que toda a relação entre os Estado e seus possíveis conflitos são resolvidos pela própria lógica dialética no percurso da história universal, por isso ele propôs um Estado Global, uma ordem suprema que subsuma em natureza aos interesses de todos os Estados. Ao final do

Processo histórico, quando o Espírito já se realizou completamente, há um estado global de Razão universal, de toda a humanidade. Nele a Ideia absoluta estaria completa e a grandeza histórica e a espiritual coincidem. Hegel não é específico a respeito disso. Alguns de seus intérpretes já sustentaram que para ele o mundo seria um eterno campo de batalha de estados. Mas o que Hegel não expressou muito claramente, encontrou expressão nas palavras de Wilhelm von Humboldt que servem como epígrafe às *Lições sobre a filosofia da História*: 'a história do mundo é incompreensível sem o governo do mundo' (HARTMAN, 2001, p. 15-16).

Finalizada a discussão referente à concepção de Estado em Hegel, passemos ao Segundo Capítulo e à exposição da crítica e contraposição de Karl Marx a Hegel e a sua concepção de Estado, e, para isso, utilizaremos a mesma estrutura apresentada por Hegel em *“Princípios da Filosofia do Direito”*. Na sequência exporemos a concepção de Estado marxiana, seguida da apresentação das diferenças entre ambas as concepções. O objetivo dessa estrutura é dar sustentação filosófica, no Terceiro Capítulo, às concepções de emancipação política e humana de Marx.

CAPÍTULO II

O conceito de Estado segundo Karl Heinrich Marx

Neste capítulo abordamos a concepção de Estado do filósofo alemão Karl Heinrich Marx (1818–1883), destacando, entre suas obras, a *Ideologia alemã* (1845-46), obra em que Marx estabelece a crítica ao idealismo alemão e aos neo-hegelianos, *Manifesto do partido comunista* (1848) onde identifica a função do Estado, *18 Brumário de Luiz Bonaparte* (1852) em que evidencia os principais aspectos da vida social, política e econômica da França, desde a eleição de Luís Bonaparte, como representante máximo do Estado francês, até o Golpe de Estado, entre os anos de 1848 a 1851, *O Capital: crítica da economia política* (1867), obra na qual sintetiza todo o seu legado, e, especialmente, a “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*” (1843-4), que se constitui na introdução de um manuscrito inconcluso e do qual se conhece apenas os parágrafos §§261 a 313, e de um conjunto de artigos publicados na Revista Anais Franco-Alemães em 1844 e sistematizados a partir dos apontamentos críticos de Marx, compendiados e publicados em 1926. Nesta, Marx dirige suas críticas ao Estado hegeliano e planta os primeiros germes de sua concepção de Estado.

2. Introdução

Com o objetivo de sistematizar a discussão, a estrutura deste capítulo seguirá dois momentos fundamentais: no primeiro, respeitar-se-á a mesma estrutura utilizada pelo autor em a “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, para criticar a concepção hegeliana de Estado, e evidenciar os motivos que o levaram a tais críticas. No segundo, elucidaremos os fundamentos filosóficos marxianos a fim de situar o lugar que o Estado ocupa na relação estrutura-superestrutura do sistema capitalista e, então, conceituá-lo, à

luz do materialismo²⁰ histórico-dialético. Essa exposição visa mostrar, entre outras coisas, que é a partir da crítica ao Idealismo alemão que Marx se debruça sobre a natureza e função do Estado e o lugar que assume na relação dialética entre o modo de produção capitalista e a consciência dos homens. Assim, esse capítulo sedimenta as bases teóricas da concepção de emancipação política e humana do filósofo renano, a ser discutida no terceiro capítulo, deste estudo.

As leituras críticas de Marx ao idealismo alemão e ao pensamento de Hegel constantes na supracitada obra o levam a se debruçar sobre a questão do Estado com maior profundidade a partir de 1843-44, e, embora Marx não tenha escrito uma obra específica sobre o Estado, ele o analisa de modo diluído, no conjunto de sua obra.

2.1 Fundamentos essenciais da crítica marxiana à concepção de Estado hegeliano

Dando início suas incisivas críticas ao idealismo político de Hegel, Marx apresenta os vários problemas no que se refere à estrutura política do Estado moderno e a sua relação com as esferas do direito, da propriedade, da família e da sociedade civil. E ao analisar criteriosamente todas as bases que compõem o Estado idealista, Marx mostrará que os elementos basilares do Estado são, na verdade, as relações de materiais de produção e as dadas condições como estas se constroem, diferentemente de Hegel, para quem o Estado é o todo ético racional e absoluto em sua própria natureza. Assim, sua crítica é pertinente porque, para seu mestre,

o Estado é, de um lado, uma necessidade *externa* e sua potência superior, a cuja natureza as leis daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, de outro lado, é o Estado seu fim *imane*nte e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm *deveres* perante ele, assim como, ao mesmo tempo, têm direitos (HEGEL, 1976, p. 225).

²⁰ Nesta nova dialética materialista histórica criada por Marx, a práxis exerce as duas funções negativas consignadas no processo dialético idealista objetivo de Hegel. É ela que instaurará na nova ontologia social os conceitos de totalidade e de vir-a-ser independentemente da ação da consciência, em oposição a Feuerbach, que, em seu materialismo sensual, passivo, concebe apenas os seres individuais e o pensamento (SAMPAIO; FREDERICO, 2006, p. 62).

O problema dessa estrutura de Estado é que Hegel desconsidera a existência real das instituições sociais, apoiando-o apenas em uma fundamentação lógica²¹ cuja hierarquia coloca o Estado em um nível superior em relação à sociedade e as suas instituições. Uma hierarquia que está alicerçada em uma inversão do real porque trata as relações e necessidades humanas como abstrações, uma inversão que ocorre de modo aparente porque visa realizar, no Estado, uma abstração que unifica e universaliza os interesses particulares. Do modo como é descrito pelos idealistas, o Estado capitalista, cuja expressão política mais acabada é a democracia burguesa, nada mais é que um instrumento especial de repressão a serviço das classes dominantes.

Por isso, ao analisar o **direito político interno**, elemento central da estrutura da teoria de Estado hegeliana, Marx constatou que o idealismo hegeliano erroneamente estabeleceu uma falsa relação existencial entre o Estado (determinante), a família e a sociedade civil (determinados), não sendo possível, portanto, assumir qualquer existência autônoma das esferas institucionais e da própria sociedade se não condicionada ao Estado, que, como já afirmado, representa o fim último e imanente da vida em sociedade. Desta forma, todas as relações sociais e seus antagonismos e classe estão condenados ao formalismo burguês do Estado moderno, estruturado politicamente a partir de uma falsa democracia²² que reconhece e garante a liberdade de modo parcial à classe economicamente dominante.

Desta forma, em toda esta estrutura organizada por uma lógica de dominação e antagonismo, os direitos individuais limitam-se à pura abstração estatal, na qual constitui-se a realidade superior, logo, os indivíduos devem subsumir suas vontades às

²¹ A lógica coexiste com seus objetos, sendo que as conexões do real são conexões lógicas que o sistema de Hegel procura compreender. Em primeiro lugar, a lógica pretende homogeneizar o mundo por meio de um intenso processo de generalização de características presentes em seus componentes - transformar um multiverso em universo. Neste caso, o pensamento atua como mediador universal, posto que depende dele a capacidade de hierarquização e classificação dos elementos postos, do ponto de vista da instituição do mundo conforme ele próprio se apresenta. Se a lógica generaliza e esta generalização é sinônima de homogeneização a partir de um critério de escolha, esta última está sedimentada, sem dúvida, na atividade humana, no trabalho, uma vez que Hegel intui que a atividade é criadora do mundo – ou melhor: o ser humano é produtor de si mesmo. A lógica é a forma de o pensamento se apropriar da realidade e tentar homogeneizá-la, posto que o real é sinônimo de heterogeneidade (RANIERI, 2011, p. 40).

²² A democracia burguesa é a forma de organização política dos conflitos sociais do capitalismo. Sua “artimanha” é afirmar serem todos iguais (na política e no direito) para deixar que a desigualdade real entre o burguês e o trabalhador se reproduza sem qualquer barreira. O Estado burguês, por sua vez, é o comitê executivo da burguesia na manutenção da ordem capitalista. Quando for mais fácil à burguesia dominar os trabalhadores por meio da ilusão da igualdade democrática entre todos, o Estado assumirá a forma democrática. Mas, quando a luta dos explorados tornar mais difícil a manutenção do capitalismo, então o Estado abandonará o seu disfarce democrático e assumirá completamente a sua real face de repressor a favor das classes dominantes (LESSA; TONET, 2011, p. 86).

normatividades desta instância maior. Hegel nega qualquer necessidade real que coloque em questão a autoridade absoluta do Estado e a sua complexa hierarquia, por vê-los enquanto a máxima instância da eticidade (*Sittlichkeit*) por ser produto da própria Ideia. Desse modo, a família e a sociedade civil são “apreendidas como esferas conceituais do Estado e, com efeito, como as esferas de sua finitude, como sua finitude. É o Estado que nelas se divide, o que as pressupõe” (MARX, 2013, p. 35). Toda existência dos indivíduos ou das instituições limitam-se às determinações da Ideia, que ao alienar-se objetivamente, os cria, e estes, por um movimento dialético, buscam reconciliar-se com sua própria essência racional, isto é, todo o desenvolvimento político constitui-se por uma prerrogativa ancorada em um *telos* existencial.

Assim todos os elementos institucionais que compõem a existência da vida política se dão por determinações dialéticas que buscam reconciliar-se com sua essência racional, uma vez que “é a consciência de ter a sua individualidade nessa unidade que é a essência em si e para si e de nela existir como membro, não como pessoa para si” (HEGEL, 1976, p. 155). Desta forma, dentro da estrutura ontológica de subsunção de Hegel, a instituição familiar se eleva, por necessidade, a um estágio superior, a sociedade, com vistas a realizar suas próprias determinações dialéticas que são naturais, universalizando-se progressivamente até estar completamente subsumidas a uma instância superior. Assim, somente na sociedade civil, momento posterior do movimento lógico de universalização iniciado no estágio de alienação da Ideia e dialeticamente desenvolvido na família, que uma nova manifestação se apresenta. Neste movimento dialético,

O Espírito agora sai ‘fora de si’, aliena-se, rompe sua conexão interna inconsciente e expõe à luz suas diferenças, suas particularidades constitutivas, isto é, as significações e os interesses específicos de seus membros individuais e particulares, até então envolvidos nos laços familiares do amor. Na sociedade civil, rompido o anterior relacionamento natural interno da família, as particularidades são deixadas à mostra. Cada elemento da sociedade civil, como puro objeto destituído de interioridade, desprendido de si, só encontra os demais quando, acidentalmente, depara-se com eles no curso de seu próprio caminho. O inter-relacionamento entre eles é, na visão de cada um, determinado pelo acaso ou, como queria Hegel, ‘pelo entendimento ativo que o governa’ e, portanto, nunca pela unidade universal de propósitos. O conjunto aparece a cada um como meio de alcançar seus fins particulares, o que significa também que na sociedade civil (burguesa) o todo se apresenta como meio, e a parte como fim (BENECTIDO; FREDERICO, 2009, p. 31-32).

Fica evidente na perspectiva idealista que a relação estabelecida entre as esferas da família e da sociedade civil com o Estado “são tão somente a manifestação de uma mediação²³ que a Ideia²⁴ real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas” (MARX, 2013, p. 35). Na estrutura lógica da concepção de Estado hegeliano, as instâncias da família e da sociedade civil não têm qualquer autonomia objetiva pelo fato de suas existências estarem submetidas à mediação do Estado enquanto representação do Espírito objetivo. Essa mediação²⁵ não só submete a existência da sociedade e suas

²³ Ligado a essa tradição filosófica – que culminou na dialética hegeliana – Marx rejeitou a imediatez unilateral de “todo o materialismo até então existente” e sua estreita concepção da prática como “fixada apenas em sua forma fenomênica judia e suja” (Cf. *Teses sobre Feuerbach*, 1ª tese). Ele critica o uso que Hegel fez do conceito de mediação em sua *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Princípios da filosofia do direito*) apresentando “uma espécie de sociedade de reconciliação mútua” por meio de fictícios “extremos que desempenham, de maneira intercambiável, ora o papel de extremo, ora o papel de meio”, de modo que “cada extremo é por vezes o leão da oposição e por vezes o abrigo da mediação”, apesar do fato que “extremos reais não podem ser mediados uns pelos outros de forma mútua, precisamente porque são extremos reais” (Cf. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, seção B). Contudo, também reconheceu a ação desbravadora de Hegel ao alcançar “a essência do trabalho e conceber o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como resultado de seu próprio trabalho” (Cf. *Manuscritos econômicos e filosóficos*, 3º manuscrito). Também Marx “indicou o trabalho (ou ‘diligência’) como o mediador entre o homem e a natureza, identificando na atividade produtiva do ‘ser natural automeiado’ a condição vital da auto constituição humana. Para Hegel, a mediação externalizadora da atividade era sinônimo de ‘alienação’. Marx a identificava como mediações de segunda ordem, historicamente específicas e transcendíveis, o dinheiro, a troca e a propriedade privada (que se sobrepõem à atividade produtiva em si), como os responsáveis pela perversão alienadora da automeiação produtiva” (BOTTOMORE, 1988. p. 263-264).

²⁴ Estes universais, “desde o primeiro (o Ser) até a última categoria - anterior à Natureza e identificada por Hegel como Ideia Absoluta -, são considerados globalmente e constituem ‘a Ideia’. Os universais, contudo, se distinguem da ‘Ideia Absoluta’, que é apenas a última categoria desta série chamada ‘Ideia’. E, do mesmo modo que o sistema hegeliano se divide em três grandes momentos: Tese, Antítese, Síntese, cada um dos momentos da Ideia se subdivide em uma pequena Tese (=Ser); Antítese (=Essência); Síntese (=Noção). O Ser se distingue daquele ‘Ser’ cuja antítese é o Nada. Um é apenas parte do outro. A divisão tripartida da Ideia é toda ela, mais uma vez, uma divisão dialética. A Ideia é inicialmente subjetiva (= Ser). Depois se objetiva, se exterioriza. É a essência. Depois o subjetivo e o objetivo (Ser e Essência) encontram sua síntese na Noção” (NÓBREGA, 2005, p. 56-57).

²⁵ É uma categoria central da Dialética. Em sentido literal, refere-se ao estabelecimento de conexões por meio de algum intermediário. Como tal, destaca-se na epistemologia e na Lógica em geral como dos problemas do conhecimento imediato/mediato, de um lado, e dos problemas do silogismo – ou “inferência mediata” – do outro. Desse modo, as diversas formas e variedades de conhecimento podem ser afirmadas em termos de determinadas regras e procedimentos formais que, porém, devem ter sua explicação e justificação no estudo do ser, e não numa referência circular à sua própria estrutura de classificação e validação específica. É por isso que a categoria de mediação adquire significação qualitativa diferente na dialética marxiana, que se recusa a admitir a autonomia de qualquer ramo tradicional da filosofia e trata seus problemas – e também os da “mediação”, herdados da lógica e da epistemologia tradicionais, e num sentido especial (como o “meio-termo” ou a média) da ética aristotélica – como partes integrantes de um estudo adequado do ser social, com a totalidade de suas determinações objetivas, interligações e mediações complexas. Entre os precursores dessa concepção, Aristóteles ocupa lugar de destaque ao definir, na *Ética a Nicômaco*, a virtude como “uma espécie de média, já que (...) põe a sua mira no meio termo”, ele insistiu na especificidade social/humana de seu termo chave: “Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós o que não é nem demasiado nem muito pouco e isto não é uma só coisa o

instituições à sua falsa noção de universalidade, mas nega a verdadeira essência antagônica do real, nas quais a família e sociedade “não é apreendido como tal, mas como resultado místico” (MARX, 2013, p. 36).

Por essa estrutura idealista, nega-se a existência do real e a autônoma da sociedade, ao retirar desta sua existência própria. E, se a família realiza-se na sociedade civil e, esta, no Estado²⁶, a existência de ambas tem por fim cumprir o que determina sua essência, isto é, realizar-se enquanto manifestação da Ideia. Fora desta lógica não há liberdade, mas apenas a necessidade destas instituições se tornarem universalmente existentes. Assim, as instituições que formam a sociedade e a própria existência dos indivíduos são entendidas apenas no plano abstrato.

Hegel capta apenas uma dimensão da existência humana para justificar que o homem tem sua objetividade realizada mediante uma abstração que ocorre primeiramente através da família, que é uma “substancialidade imediata do espírito” (HEGEL, 1976, p. 155) e que se abstrai por necessidade e disposição da sociedade civil, como uma forma de “precaução contra o resíduo de contingência e defesa dos interesses particulares como algo comum” (HEGEL, 1976, p.176), que também se realiza por necessidade no Estado, e cujo fim último é a universalidade, isto é, a realização plena do Espírito. Daí que, em Hegel, toda existência política é apenas uma mistificação, e seu verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. Entretanto, como observa Marx, o trabalho filosófico

não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa,

mesmo para todos.” Na epistemologia, o problema apresenta-se como a necessidade de mediação entre o sujeito cognoscente e o mundo a que se refere seu conhecimento, isto é, a “demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a criteriosidade [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento” (*Teses sobre Feuerbach*, 2ª tese). Em consequência, ao demonstrar o que era acessível ao conhecimento, bem como as maneiras e formas de assegurar sua realização bem sucedida, o conceito de “prática” humana como verdadeiro intermediário entre a consciência e seu objeto adquiriu uma significação crescente. Assim, antes que Goethe falasse da “experimentação como mediadora entre sujeito e objeto” (em artigo com esse título), Vico (1744, p. 53) expressou seu “espanto de que os filósofos tenham empregado todas as suas energias no estudo do mundo da natureza que, como foi feito por Deus, só ele conhece; e de que tenham negligenciado o estudo do mundo das nações, ou mundo civil, que, como foi feito pelos homens, os homens poderiam chegar a conhecê-lo” (BOTTOMORE, 1988. p. 417-418).

²⁶ “A família e a sociedade civil são vistas assim (...) como se fossem, num silogismo lógico, ou melhor, num silogismo lógico-social, as duas premissas que seriam subsumidas na conclusão final – o Estado político. A vida privada natural e econômica – a família e a sociedade civil – seria anterior e inferior, mas nela e por ela se desenvolveria a vida política superior – o Estado – que finalmente a integraria por inteiro, conferindo-lhe o seu sentido ideal” (BENECTIDO; FREDERICO, 2009, p. 30-31).

mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2013, p. 36).

A fim de manter a lógica orgânica (irreal em relação à existência empírica) entre sujeito, família, sociedade e Estado é de essencial importância a existência de uma constituição interna bem estruturada que possa assegurar os ditames burocráticos do funcionamento político. Desta forma, toda a estrutura legal do Estado tem em vista a afirmação de sua soberania e a manutenção de sua estrutura basilar na qual se apoia no antagonismo e exploração de uma classe sobre a outra. Exploração esta que se encontra monopolizada pelo Estado, que “como o fim universal usurpado da sociedade civil, fora do seu controle, [age] como um falso sujeito autônomo oposto à sociedade civil” (FREDERICO; SAMPAIO, 2009, p. 100). Daí decorre a crítica marxiana à organização interna do Estado hegeliano e seus desdobramentos institucionais, e à **Constituição Interna Para si** que busca elucidar os problemas referentes à sua própria estrutura, e não se realiza em função de acordos entre os indivíduos, como a proposta política de Rousseau, mas como uma vontade mística, como um conceito puramente ideal. Essa

constituição é racional na medida em que o Estado diferencia e determina a sua atividade segundo a natureza do Conceito, de tal modo que cada um desses poderes seja, em si mesmo, a totalidade, e que tenha e contenha dentro de si, ativos, os outros momentos e que estes, uma vez que exprimem a diferença do Conceito, permaneçam simplesmente em sua idealidade e constituam apenas um todo individual (HEGEL, 1976, p. 244).

Desta forma, o fundamento do Estado não parte de um princípio concreto, a fonte constitutiva de sua natureza não é o contexto histórico e político no qual se insere, mas “a natureza do conceito, móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado” (MARX, 2013, p. 36). Com efeito, a identidade do Estado e, por consequência, das instituições sociais que formam a sua estrutura – que é composta por conceitos –, limita-se ao formalismo místico da Ideia, que é puramente lógica porque não tem fundamento real. É místico porque sua natureza se coloca além do existente, para então se fazer determinante na organização social, “na medida em que, por meio da divisão do trabalho, forma um organismo próprio, separado da sociedade” (MARX, 2012, 45). Essa determinação exercida sobre a vida coletiva se

apoia em uma estrutura hierárquica composta pelos poderes: soberano, governamental e legislativo, que se torna um todo orgânico ao realizar-se universalmente²⁷.

Ao expor as contradições do Estado idealista, Marx analisa o significado de seu **poder soberano**, definido por Hegel nos seguintes termos:

o poder do príncipe contém em si mesmo os três momentos da totalidade, a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como relação do particular com o universal e o momento da decisão última como a autodeterminação à qual tudo o mais retorna e de onde toma o começo da realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe que nós vamos desenvolver em primeiro lugar (HEGEL, 1976, p. 251).

O elemento central da problemática apresentada dentro da perspectiva hegeliana consiste em não haver uma relação política entre a soberania do Estado e a soberania do príncipe que “não se encontra fora da universalidade da constituição e das leis, desde que por poder soberano se entenda o poder do monarca (constitucional)” (MARX, 2013, p.47). Este primeiro aspecto da soberania, o Estado em si, funda-se em um idealismo, que “existe somente como necessidade interna: como Ideia” (MARX, 2013, p.49). No entanto, se Hegel “tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística” (MARX, 2013, p. 50). Ao defender que a objetivação do Estado se realiza através da figura política do monarca, representante real do Espírito Absoluto, Hegel mistifica a soberania do Estado e o monarca, como “o homem-Deus real, como a encarnação real da ideia” (MARX, 2013, p. 50).

Esse é o ponto da crítica marxiana que desestrutura o sistema de Estado de Hegel, - apresentado mais como uma determinação teológica do que política -, pois ao analisar o Estado a partir da materialidade do real, Marx evidencia a sua total incompatibilidade com a realidade. Além desta mistificação sem base real de justificação

²⁷ Em sua crítica realizada na *Ideologia Alemã*, Marx sintetiza alguns pontos sua crítica à fenomenologia hegeliana destacando os seguintes aspectos: 1. A autoconsciência em vez do homem. Sujeito – objeto; 2. As diferenças das coisas são irrelevantes porque a substância é apreendida como autodiferenciação ou porque a autodiferenciação, o diferenciar, a atividade do entendimento é apreendida como essencial. É por isso que Hegel, no interior da especulação, fornece distinções reais, distinções que capturam as coisas; 3. A supressão [*Aufhebung*] da *alienação* é identificada com a supressão da *objetividade* [*Gegenständlichkeit*] (um aspecto especialmente desenvolvido por Feuerbach); 4. A tua *supressão* do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a supressão *real*, *objetiva*, com a *ação* [*Aktion*] sensível, a *prática* [*Práxis*], com a *atividade real* que é diferente do pensar (ainda a desenvolver). (MARX; ENGELS, 2007, p. 541).

e, por isso, dependente de uma justificativa metafísica, Marx mostra outra contradição: a relação existente entre a soberania do Estado, o poder do monarca e o povo, pois, se

O príncipe é a ‘soberania real do Estado’, então ‘o príncipe’ pode, também externamente, valer como o ‘Estado autônomo’, mesmo sem o povo. Mas se ele é soberano porque representa a unidade do povo, então ele é apenas representante, símbolo da soberania popular. A soberania popular não existe por meio dele, mas ele por meio dela (MARX, 2013, p. 54).

Por conseguinte, se a figura do príncipe é apenas símbolo da unidade do povo, sua função é apenas representativa, porque depende da soberania popular. Ademais, se a relação entre Estado, família e sociedade civil é determinada pela Ideia, de modo a compor um todo orgânico, a figura do monarca apenas representa uma “massa informe e uma simples representação geral” (MARX, 2013, p. 55). Aqui se encontra um problema fundamental na figura do monarca, o de que: sendo ele o titular exclusivo do exercício do poder, dentro das determinações do Estado, fica excluído qualquer direito à participação do povo nas decisões políticas. Contrapondo-se a isto, Marx adota uma posição política democrática baseada em um sistema que considera as determinações do real. Pois, como relembra Calvez, para Marx,

A democracia não é um regime político determinado, nem tão pouco, uma teoria filosófica, orientada à constituição do único mundo político possível. Como realidade concreta, a democracia aos olhos de Marx, devia ser para além de todo e qualquer regime particular, a reconciliação da ‘sociedade civil’, ou seja, a reconciliação da esfera das relações reais dos homens entre si, com a do Estado como esfera que é das suas relações abstractas (CALVEZ, 1975, p. 248).

Ao estabelecer sistematicamente uma inversão da proposta de Estado e governo de Hegel, Marx não apenas condena o caráter absolutista do poder do monarca, mas afirma não ser possível fundamentar o exercício de todo e qualquer governo no qual negue a materialidade política do real a simples critérios lógicos. Desta forma, o Estado idealista e autoritário nega a verdadeira realidade que se encontra na soberania do povo, a qual possui em suas próprias determinações para além de qualquer abstração idealista. Assim, se é negada a soberania do povo em função de legitimar qualquer espécie de governo absolutista concentrado nas determinações da falsa figura divina do monarca, a existência do próprio Estado não se justifica. Por isso, Marx apoia-se politicamente na

democracia²⁸, que “é a verdade da monarquia, [embora] a monarquia não seja a verdade da democracia” (MARX, 2013, p. 55).

Não se trata, portanto, de afirmar a soberania do Estado e do monarca, tornando a família e a sociedade civil momentos de uma determinação maior, porque é a partir delas que a soberania existe. O fundamento básico da superestrutura não se encontra fora da estrutura material, com efeito, não é o Estado que valida a existência dos indivíduos e as instituições sociais, mas é a existência real, fundada a partir das relações reais entre o homem e a natureza que determina a existência do Estado. Nesse sentido, a estrutura que fundamenta o Estado Moderno não apenas sucumbe a existência da família e da sociedade civil à realização do Estado ético, mas nega toda a realidade concreta existente, mistificando as relações políticas e a origem da soberania do próprio Estado.

Decompostos os pontos que fundamentam a soberania do poder monárquico e do Estado idealista passamos à análise de seu segundo pilar de sustentação: o **poder governamental**, que possui uma organização em si e é um poder que comporta “os poderes judiciário e policial, que têm mais diretamente relação com a particularidade da sociedade civil e fazem valer nestes fins o interesse universal” (HEGEL, 1976, p. 264).

Por isso justifica-se tal hierarquização assentada em uma burocracia estatal: estabelecer o monopólio classicista, bem como a própria estrutura que garante tal efetivação. Trata-se, portanto, “de um Estado que não é mais do que um despotismo militar com armação burocrática e blindagem policial, enfeitado de formas parlamentares misturadas com ingredientes feudais e, ao mesmo tempo, já influenciado pela burguesia” (MARX, 2012 p. 44). Daí apontar em *O Capital*, que “a violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência

²⁸ Desde os seus primeiros escritos, Marx afirmou seu compromisso com o ideal da democracia direta. Sua concepção inicial desse gênero de democracia prendia-se a uma crítica rousseauiana do princípio da representação e à concepção de que a verdadeira democracia implica o desaparecimento do Estado, e, desse modo, o fim da separação entre o Estado e a sociedade civil, que ocorre porque “a sociedade passa a ser um organismo de interesses homogêneos e solidários, e a esfera ‘política’ distinta, a esfera do ‘interesse geral’, desaparece juntamente com a divisão entre governantes e governados” (COLLETTI, 1975, p. 44). Essa concepção reaparece nos textos de Marx sobre a Comuna de Paris, que ele tanto admirou por ela ter sustentado que todos os representantes do povo poderiam ser removidos de seus cargos a qualquer momento e estariam condicionados às instruções formais de seus eleitores. Assim, “em lugar de decidir uma vez em cada três ou seis anos qual o membro da classe dominante que deverá representar mal o povo no parlamento, o sufrágio universal deveria servir ao povo, constituído em Comunas (...)”. Em parte, por ser essa a sua concepção, Marx “jamais se empenhou em definir questões de procedimento às escolhas coletivas ou à tomada de decisões sob o Comunismo, quer no seu estágio inferior (socialismo), quer em sua fase superior (BOTTOMORE, 1988, p. 97-98)”.

econômica” (MARX, 2013, p. 821). E no interior do Estado, a violência²⁹, que é um recurso legal do aparelho estatal³⁰, é usada pela burguesia como forma de manter e “produzir as bases do modo de produção capitalista” (MARX, 2013 p. 799).

Não há outra conclusão possível que não seja afirmar que toda a estrutura do poder governamental moderno se desenvolve para garantir a manutenção do Estado, daí se pode afirmar da necessidade de organização do código civil prussiano³¹ com vistas a garantir tal relação de poder. Porém, o modo como a organização administrativa deste poder se processa é complexa devido a sua burocracia, que tem como pressuposto primeiro a “*autoadministração*” da sociedade civil em “*corporações*”. A única determinação que a ela se acrescenta é a eleição *mista* dos administradores, que são eleitos pelos votos dos cidadãos, mas deve ter o pleito confirmado pelo poder governamental (que é a instância superior). E a “manutenção do interesse universal do Estado e da legalidade” depende do trabalho dos “*delegados do poder governamental*”, dos “funcionários estatais

²⁹Supõe, a partir de uma possível leitura de Weber sobre Marx, ser possível afirmar que: "Todo Estado fundamenta-se na coação" e, para ele, se existissem apenas "complexos sociais que desconhecem o meio da coação, teria sido dispensado o conceito de 'Estado'; ter-se-ia produzido aquilo a que caberia o nome de 'anarquia', neste sentido específico do termo. Evidentemente, a coação não é o meio normal ou o único do Estado - não se cogita disso -, mas é seu meio específico. No passado, as associações mais diversas - começando pelo clã - conheciam a coação física como meio perfeitamente normal. Hoje, o Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território - este, o 'território', faz parte da qualidade característica -, reclama para si (com êxito) o monopólio da coação física legítima, pois o específico da atualidade é que a todas as demais associações ou pessoas individuais somente se atribui o direito de exercer coação física na medida em que o Estado o permita. Este é considerado a única fonte do 'direito' de exercer coação" (WEBER, 1999, p. 525-526).

³⁰ "O caráter do aparelho de Estado e sua posição na luta de classes na estaria no lugar jurídico que ele ocupa na estrutura da sociedade, mas no seu funcionamento, *repressivo* ou *ideológico*. A burocracia, as Forças Armadas, o Judiciário, o governo, não seriam repressivos porque se encontram em mão de uma classe dominante ou de seus representantes, mas porque seu funcionamento é coercitivo, porque são uma máquina de guerra, cujo *produto* é uma relação de subordinação entre classes. A mudança de mãos do aparelho repressivo de Estado não muda nada em seu caráter" (ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. São Paulo: Ed. Graal, 1985, p. 16).

³¹ Promulgado no ano de 1794, o Código Prussiano *AllgemeinesLandrechtfür die PreußischenStaaten* (Direito Geral dos Estados da Prússia) foi o primeiro e mais completo trabalho criado na época das Codificações, que também conheceu o Código [Civil] Austríaco (*AllgemeinesBürgerlichesGesetzbuch*) e o Código Napoleônico (*Code Civil*). Seu desenvolvimento deu-se a partir das ordens do imperador Friedrich Wilhelm II, resultando na confecção do livro pelos juristas Ernst Ferdinand Klein e Carl GottliebSvarez. Dentre as principais inovações contidas no código destacam-se a prevalência do Direito Natural sobre o Direito Romano, a introdução dos direitos políticos para os cidadãos e a necessidade de justificação legal para que o Estado interfira na liberdade das pessoas, como o princípio jurídico que afirma não haver crime sem lei anterior que o defina. A nova legislação trazia um inédito modelo de administração estatal, bem como do próprio Estado e do Direito, que teve sua origem no pensamento do imperador Friedrich Wilhelm II. Uma série de direitos da nobreza foi conservada, o que atrasou a formação de um Estado essencialmente burguês. Atualmente, o ALR não mais representa algum papel no ordenamento jurídico do território onde anteriormente localizava-se a Prússia. Sua substituição primordial deu-se em 1900, com a promulgação do Código Civil Alemão (*BürgerlichesGesetzbuch*). (RICKEN, s/d, s/p).

executivos” e das “autoridades colegialmente constituídas” que convergem no “monarca” (MARX, 2013, p. 70). Também os fundamentos estruturantes do poder governamental se baseiam no interesse universal, que, submetidos à realização do Estado Ético, subsume os interesses dos indivíduos, anulando-os, tornando-os corporações, de modo que os delegados do poder e os funcionários executivos devem cumprir suas funções dentro de um formalismo burocrático. Assim, é possível dizer que a forma de organização e atuação burocrática do Estado, levou Max Weber a afirmar em *“Economia e sociedade”* – e a partir das ideias de Marx –, que

o poder da burocracia plenamente desenvolvida, é sempre muito grande, e, em condições normais, enorme. E o ‘senhor’ ao qual serve, seja ele um ‘povo’ em cujas mãos está a arma da ‘iniciativa legal’, do ‘referendo’ e da demissão de funcionários, ou seja, um parlamento eleito sobre uma base mais aristocrática ou mais ‘democrática’, um colégio aristocrático que juridicamente ou de fato se completa a si mesmo, um presidente eleito pelo povo ou um monarca hereditário ‘absoluto’ ou ‘constitucional’, encontra-se sempre, diante dos funcionários especializados ativos na administração, na situação de um ‘dilete’ diante do ‘especialista’. Toda burocracia procura aumentar mais ainda esta superioridade do profissional instruído, ao guardar segredo sobre seus conhecimentos e intenções. Tendencialmente, a administração burocrática é sempre uma administração que exclui o público. A burocracia oculta, na medida do possível, o seu saber e o seu fazer da crítica (WEBER, 1999, p. 225).

Fica claro que a perspectiva marxista sobre o Estado estabelece duras críticas entre a relação da vontade real da sociedade civil e a estrutura do Estado ao mostrar claramente que formalismo burocrático estatal é incompatível com a realidade social, pois a sua formalização em corporações institucionais nega as relações existenciais reais, além entrar em conflito com a própria função política do Estado concentrada nas mãos de uma classe específica. Além disso, torna-se evidente que o idealismo hegeliano simplesmente reduz a suposta estrutura orgânica do aparelho estatal às simples formalizações burocráticas, uma noção de caráter puramente “jesuítico, teológico. Os burocratas são os jesuítas do Estado, os teólogos do Estado”. A burocracia é a “república dos frades” (MARX, 2013, p. 71). Desta forma a concepção política em Hegel se encontra em meio uma dialética não resolvida, pois de um lado, temos o Estado burocrático apoiado no formalismo, e, de outro, o Estado real fundado em uma contradição social irreconciliável.

Eis porque, o idealismo alemão e sua sintetização do Estado Moderno se contradizem desde a sua ineficiência de compreensão da existência real dos indivíduos até a sua própria estrutura, que não consegue escapar aos problemas. O Estado idealista “existe apenas como diferentes espíritos de repartição, imóveis, cuja coesão consiste na subordinação e na obediência passiva” (MARX, 2013, p. 72) e essa subordinação tem início dentro da própria estrutura burocrática do Estado ao submeter os funcionários públicos a um processo de escolha. E o “exame” que vincula o servidor ao Estado

é apenas o batismo burocrático do saber, o reconhecimento oficial da transubstanciação do saber profano no saber sagrado (e é evidente que, em todo exame, o examinador sabe tudo). Nunca se ouviu falar que os homens de Estado gregos ou romanos tenham prestado exames. Mas o que é um homem de Estado romano em face de um homem de governo prussiano? (MARX, 2013, p. 76).

Ao condicionar os elementos burocráticos do funcionamento do Estado às funções dos funcionários públicos e à avaliação supervisionada do monarca, no qual assume tanto uma função subjetiva (que ultrapassa a simples determinação de sua autoridade pela Ideia); quanto objetiva, porque ele “distribui, transmite as atividades particulares do Estado como funções, às autoridades, reparte o Estado entre os burocratas; ele as distribui; a monarquia é um sistema de emanção; a monarquia arrenda as funções do Estado”³², logo o poder da soberania popular não é considerado e, portanto, as necessidades existenciais reais são desconsideradas, tornando ineficiente e desnecessária a função do Estado e todo o seu aparato burocrático.

Resta analisar a constituição do **poder legislativo**, que é constituído

pelas leis enquanto tais, na medida em que elas carecem de determinações complementares e pelos assuntos interiores que são, graças ao seu conteúdo, completamente gerais. Este poder faz parte da Constituição que ele mesmo supõe e que, por conseguinte, está fora das determinações que provêm de si mesmo, embora seu ulterior desenvolvimento dependa do aperfeiçoamento das leis e do caráter progressivo da organização governamental geral (HEGEL, 1976, p. 270).

Para Marx, essa definição poder carrega uma contradição em seu interior, que modifica indiretamente a própria constituição do Estado, embora esta se encontre fora do

³²(MARX, 2013, p. 76).

poder legislativo. E tal contradição tem raiz na natureza do Estado e é uma determinação da Ideia, a qual, por não se sujeitar a nenhuma modificação externa à sua natureza, não poderia se determinar. Com isso, ao defender a existência das leis e o papel destas na organização governamental, Hegel apresenta um problema para a própria organização do Estado: que é o fato de a “colisão entre a constituição e o poder legislativo [ser] apenas um conflito da constituição consigo mesma, uma contradição no conceito da constituição” (MARX, 2013, p. 82). Esta contradição ultrapassa a própria estrutura da lógica idealista, pois ao buscar demonstrar por meio de fatos históricos, evidencia a falsa organicidade que o Estado supõe possuir. O uso do materialismo histórico como método de análise do real capacita Marx a desconstruir o idealismo, que desconsidera o fato de o poder legislativo possuir uma atividade, cujo melhor exemplo é a Revolução Francesa, pois, foi

O poder legislativo [que] fez [a] revolução francesa; lá onde ele, em sua particularidade, apareceu como dominante, ele fez, em geral, as grandes revoluções universais orgânicas; ele não combateu a constituição, mas uma particular constituição antiquada, precisamente porque o poder legislativo era o representante do povo, da vontade genérica. Em contrapartida, o poder governamental fez as pequenas revoluções, as revoluções retrógradas, as reações; ele não fez a revolução por uma nova constituição, contra uma antiga, mas a fez contra a constituição, precisamente porque o poder governamental era o representante da vontade particular, do arbítrio subjetivo, da parte mágica da vontade (MARX, 2013, p. 81).

Portanto, a vontade universal, representada no poder legislativo é real e legítima na medida em que seus interesses representam os da maioria e estão em constante conflito com a vontade de uma minoria que se apoia em pura idealização, que busca ocultar a contradição existente. O Estado Moderno busca tratar, em toda a sua estrutura, a vontade universal dentro dos limites de um formalismo abstrato que nega as contradições existentes, de modo a legitimar apenas o interesse do Estado e de uma minoria à frente do poder, e que determina toda a sua organização legislativa. É assim que toda a estrutura do poder governamental e da concepção de Estado hegeliano se apoia em uma separação entre “conteúdo e forma, ser em si e ser para si, e deixa que este último se acrescente exteriormente, como um momento formal” (MARX, 2013 p. 86).

Marx critica ainda, o fato de o homem ser reconhecido apenas de forma abstrata, como um simples momento de realização da Ideia e não como o homem é em sua singularidade da vida material, exposto à exploração e as misérias da existência humana,

vista por Hegel como um fator natural pressuposto do desenvolvimento do Espírito Absoluto. Contrariando essa visão idealista da natureza humana, Marx afirma que, o homem é

imediatamente ser natural, e, como ser natural, e como ser vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo, estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (*Bedürfnis*), objetos essenciais. Que o homem é um ser corpóreo dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objetos de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente manifestar (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirklichesinnliche Gegenstände*) (MARX, 2015, p. 127).

Enquanto Hegel abstrai toda a existência humana às simples determinações unilaterais e abstratas do formalismo burguês do Estado, Marx busca apoiar a individualidade política do agir humana em uma perspectiva democrática, mas não a democracia no sentido moderno, pois essa “é uma criação burguesa. Ela é a forma política mais desenvolvida de uma sociedade movida pela acumulação privada de capital, pelo individualismo burguês” (LESSA; TONET, 2011, p. 84). O verdadeiro sentido de democracia enquanto possibilidade manifestação da liberdade do homem e sua natureza transformadora jamais se apoiarão em uma forma “de organização social que, afirmando a igualdade política de todos, reproduza as desigualdades entre a burguesia e os trabalhadores” (LESSA; TONET, 2011, p. 84). O Estado moderno, sintetizado pelo idealismo, assenta-se na exploração do homem pelo homem, como evidencia Marx em a *Luta de classes na Alemanha*, ao afirmar que essa

dilaceração, essa sordidez, esse escravismo da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade ‘burguesa’ do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. A fusão do Estado antigo com a escravidão antiga – antíteses clássicas declaradas – não era mais íntima do que a do Estado moderno com o moderno mundo da barganha – antíteses declaradas – não era mais íntima do que a do Estado moderno com o moderno mundo da barganha – antíteses cristãs dissimuladas. Se quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela (MARX, 2013, p. 39).

O sentido de suprassunção ou subsunção preconizada pela dialética hegeliana vai do campo lógico formal e busca justificar-se nas relações concretas: quando o indivíduo avança do estágio das vontades individuais (realidade aquém do reconhecimento do Estado), para o estágio da coletividade (o indivíduo torna-se um ser universalmente abstrato). Marx, em uma perspectiva também dialética, mas com fundamentos materialistas, inverte tal perspectiva idealista ao constatar que “o homem não existe em função da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a existência legal” (MARX, 2013, p. 56).

Marx não concluiu sua crítica à estrutura do direito hegeliano, nem evidenciou, objetivamente, o seu posicionamento sobre a soberania do Estado para o exterior, desenvolvida por Hegel em linhas muito gerais, apenas a evidencia ao analisar a história do homem para fundamentar o Estado Moderno. A crítica ao direito hegeliano se limita a condenar a separação, feita pelo idealismo, entre as categorias do social e político, das instâncias do direito privado e do público, da sociedade e Estado. Essa crítica se estende à tradição alemã que considera a existência humana apenas em sua forma lógico-ideológica, tratando os antagonismos de classe como momentos naturais.

Hegel defende que a história do homem se baseia em uma teoria finalista, por acreditar que a história segue um percurso em busca de um objetivo final: realizar-se por um fundamento racional, sendo a Razão, a essência da história. Esse percurso carrega uma naturalidade cujo princípio interno é o autodesenvolvimento do espírito, que, ao agir, “converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; torna-se deste modo objeto para si e tem-se perante si como um ser determinado” (HEGEL, 1995, p. 62). O finalismo propulsor da história possui uma determinação interna ou *telos*, que é algo inerente ao ser e não necessita de referência externa. Nesse aspecto, o autodesenvolvimento do espírito busca uma realização plena em sua própria essência e é na História que este desenvolvimento acontece. Assim, o *Telos*³³ hegeliano³⁴ se realiza através da existência

³³ O conceito de um fim como interno as coisas naturais é a simples determinação das mesmas, por exemplo, o germe de uma planta que segundo a possibilidade contém tudo que deve vir na árvore e, que, portanto, como atividade finalística, está dirigido [o germe] somente para a própria manutenção. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim da natureza e esta eficácia chamou natureza duma coisa; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste, pois, em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria (ECFII § 245 p. 17).

³⁴ De certo modo, toda a diferença entre a acepção platônica e a hegeliana da dialética pode ser aquilatada por esta exigência, postulada por Hegel, de permanecer no negativo (BORNHEIM, 1983, p. 47).

concreta ao longo do desenvolvimento histórico, por conseguinte, a História de toda a humanidade é “uma espécie de *striptease* do Espírito, se revelando a si próprio, tomando consciência e posse de si por uma liberdade cada vez maior” (NÓBREGA, 2005, p. 71).

Ao sustentar que a História é “a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, dos graus de evolução que são dados como princípios naturais imediatos” (HEGEL, 1976, p. 303), ele busca nos eventos históricos, especialmente naqueles das grandes civilizações, a justificativa para sustentar sua metodologia³⁵ de compreensão da história, enquanto momentos de evolução do espírito. Daí afirmar que em todos os impérios, desde o do Oriente até o Germânico, foi a Razão que, através de um processo dialético, conduziu a história, e cada civilização representou apenas um novo momento de revelação do Espírito. E esta manifestação do Espírito encontra seu ápice no desenvolvimento do Estado, por ser nele que, por uma evolução orgânica, se adquire a consciência de si, pois a realidade

em ato do seu saber e da sua vontade substancial, como na religião, encontra o sentimento e a representação daquela verdade que é sua, sua essência ideal, e na ciência obtém o conhecimento livremente concebido dessa verdade idêntica em suas três manifestações complementares: o Estado, a natureza e o mundo ideal (HEGEL, 1976, p. 310).

Como se vê, o idealista alemão elabora uma compreensão linear e puramente racional da história, que só pode ser apreendida pela reflexão filosófica que capta os nexos causais³⁶ dos acontecimentos, que se justificam racionalmente no intercurso dos fatos. É exatamente essa linearidade racional dos fatos que leva Marx a contrapor-se à leitura analítica e sistemática de Hegel.

³⁵ Para Inwood (1997, p. 258-259), a teleologia que estrutura o sistema de Hegel se apresenta de dois modelos distintos: (1) O crescimento de um organismo a partir de uma semente; (2) a vida de um organismo desenvolvido. Em nenhum deles a teleologia de Hegel subentende que cada passo da ciência (como os de uma demonstração geométrica) seja determinado e explicável somente pela conclusão da ciência. Um organismo desenvolvido não tem conclusão, apenas finalidade recíproca. As fases de crescimento de uma planta são determinadas pelo conceito codificado em sua semente, não por seu estado final, exceto na medida em que isso está implícito em seu conceito. O modelo 1 é apropriado para cada parte do sistema quando o interpretamos do começo ao fim, pois cada parte tem uma conclusão (por exemplo, a ideia absoluta da Lógica) e cada fase é a “verdade” de sua predecessora. O modelo 2 é apropriado para o sistema como um todo, o qual forma um círculo (de círculos) sem conclusão nem começo. Um dos principais problemas de Hegel é a reconciliação do modelo 2 com a evidente retilinearidade da história.

³⁶ Hegel visa apreender o sentido profundo do acontecimento histórico e descobrir uma evolução de valores sob uma mudança de instituições. [...] Apreender as transformações do espírito do mundo, adaptar o pensamento ao devir espiritual, tal é em primeiro lugar o objetivo de Hegel (HYPPOLITE, 1983, p. 29).

2.3. A concepção de Estado de Karl Marx

Fica claro na perspectiva da crítica materialista histórica de Marx, que os elementos constitutivos da natureza humana e as interações políticas, desenvolvidas em torno do Estado hegeliano, mas devem ser compreendidas a partir do modo como os homens constroem a sua vida material, conforme evidencia Marx em a *Ideologia Alemã*:

toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, é o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história'. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. Mesmo que o mundo sensível, como em São Bruno, seja reduzido a um cajado, a um mínimo, ele pressupõe a atividade de produção desse cajado. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-33).

Desta forma, fica evidente em Marx que a existência dos homens está diretamente vinculada às condições materiais de vida - o que é contrário ao abstracionismo idealista hegeliano, apresentado no primeiro capítulo e diferente do reducionismo materialista de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)³⁷ -, porque se alicerça em uma postura ativa e transformadora do homem e de sua realidade³⁸, na qual o

³⁷ A falha capital de todo o materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de objeto ou de intuição, e não como atividade humana sensível, *práxis*; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado ativo ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso considera [na obra a] *Essência do Cristianismo* [publicada a primeira vez em 1841], apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a *práxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica" (MARX; ENGELS, 1978, p.51).

³⁸ Falar da teoria materialista é, portanto, falar de Marx. "E falar de Marx é falar de relações humanas do ponto de vista da produção e reprodução da vida, ou seja, falar do trabalho e também da natureza. A tarefa de definir a vida humana e também os anseios dos homens a partir do trabalho é o mesmo que procurar expor suas preocupações prático-teóricas daquele modo que Marx nos ensinou, que é o de apresentar o objeto a partir dos elementos internos de sua própria constituição, do ponto de vista das determinações que esse objeto sofre para ser o que é. Não há como compreender teoria (novamente: qualquer tipo de teoria) sem considerar que a sociedade (ou a interação entre os homens é viabilizada pela produção e reprodução

processo de formação da identidade humana é entendido como um processo de relação, já que “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 538). Em suas críticas à perspectiva materialista vulgar, Marx afirma que o principal defeito de todo

o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n’*A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’ (MARX; ENGELS, 2007, p. 533).

Isso porque, no processo de produção dos meios de vida o homem estabelece um mútua relação para com a natureza, consigo mesmo e com os outros homens, em um dado período histórico. Logo, através do trabalho, múltiplas relações são constituídas. Portanto, o homem é o agente transformador da sociedade e, por meio do trabalho³⁹, ele promove modificações no seu meio e interage com seus pares. O trabalho é,

pois, e antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio

da vida por meio de sua relação com a natureza) é a estrutura a partir da qual se expõe fundamentalmente o próprio cerne interior de realização de qualquer tarefa, seja ela abstrata ou concreta, na medida em que os indivíduos são, por definição, sociais – ou não seriam indivíduos. Em outras palavras, a concepção de Marx parte da ideia de seres humanos que vivem e se formam socialmente, sem propor qualquer antítese ou oposição entre indivíduo e sociedade; por outro lado, a relação entre homem e natureza surge como um intercâmbio que se desenvolve historicamente por meio do trabalho e que ao mesmo tempo cria e transforma as relações sociais entre os seres humanos” (RANIERI, 2011, p. 127-128).

³⁹ Através do trabalho, tem lugar uma dupla transformação. Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza; ‘desenvolve as potências nela ocultas’ e subordina as forças da natureza ‘ao seu próprio poder’. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, em objetos de trabalho, em matérias-primas, etc. O homem que trabalha ‘utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas, a fim de fazê-las atuais como meios para poder exercer seu poder sobre outras coisas, de acordo com sua finalidade’ (LUKÁCS, 1979, p 16).

desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 255).

Nessa perspectiva, o trabalho se enquadra em uma categoria basilar do homem enquanto um indivíduo social, uma premissa necessária para a existência humana, pois é através do trabalho que os homens, ao modificar a natureza, também constroem sua identidade, “o que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX, 2007, p. 87). Assim, qualquer representação realizada pelos homens, inclusive de suas próprias identidades, envolve uma rede complexa de interações que está vinculada à materialidade do real existente. Qualquer outro tipo de constituição da identidade humana ou a coloca fora da materialidade ou se reduz a ela, de modo a negar a capacidade criadora dos homens, ou não corresponde à existência humana, já que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, 2007, p. 94). Portanto, a produção de ideias, de representações da consciência, está,

em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94).

Neste entendimento, podemos afirmar que as reflexões marxianas a respeito da natureza humana possuem, em certa medida, elementos filosóficos de caráter

humanista⁴⁰ e/ou naturalista⁴¹, e que, por meio desta possível relação, Marx busca estabelecer uma reflexão crítica fundamentada em uma concepção histórico-dialética, conforme exposto em *O Capital*, onde afirma:

Se queremos saber o que é útil a um cachorro, temos de investigar a natureza canina. É impossível construir essa natureza a partir do 'princípio da utilidade'. Aplicado ao homem, isso significa que, se quiséssemos julgar segundo o princípio da utilidade todas as ações, movimentos, relações, etc. do homem, teríamos de nos ocupar primeiramente da natureza humana em geral e, em seguida, da natureza humana historicamente modificada em cada época (MARX, 2013, p. 685).

O homem, dotado de uma natureza racional, atua positivamente sobre a natureza de modo a constituir uma dupla relação que se estrutura na medida em que o mesmo, ao transformar materialmente a realidade com vista a buscar a sua sobrevivência, transforma sua própria constituição psicológica. Aqui, as determinações construídas não se dão de forma unilateral, mas constituem-se de modo a estabelecer uma dialética que encontra seus fundamentos a partir das condições em que tal relação se estabelece. Daí a importância, em Marx, de se problematizar os modos operantes de como tais relações se dão e, principalmente, as condições em que as mesmas dialeticamente se formam. Desta forma, segundo Marx,

a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale

⁴⁰ Pode-se dizer que, com esse sentido, o Humanismo é toda filosofia que tome o homem como “medida das coisas”, segundo antigas palavras de Protágoras. Exatamente nesse sentido, e com referência à frase de Protágoras, Schiller deu o nome de Humanismo ao seu pragmatismo (*Studies in Humanism*, 1902). Foi com o mesmo sentido que Heidegger entendeu o Humanismo, mas para rejeitá-lo; viu nele a tendência filosófica a tomar o homem como medida do ser, e a subordinar o ser ao homem, em vez de subordinar, como deveria, o homem ao ser, e a ver no homem apenas “o pastor do ser” (*Holzwege*, 1950, pp. 101-02). Referindo-se a um sentido análogo, Sartre aceitou a qualificação de Humanismo para o seu existencialismo (*Lexistencialisme est unhumanisme*, 1949). Em sentido mais geral, pode-se entender por Humanismo qualquer tendência filosófica que leve em consideração as possibilidades e, portanto, as limitações do homem, e que, com base nisso, redimensione os problemas filosóficos (ABBAGNANO, 2007, p. 518-519).

⁴¹ Negação de qualquer distinção entre natureza e supranatureza e tese de que o homem pode e deve ser compreendido, em todas as suas manifestações, mesmo nas consideradas superiores (direito, moral, religião, etc.), apenas em relação com as coisas e os seres do mundo natural, com base nos mesmos conceitos que as ciências utilizam para explicá-los. É esse o sentido atribuído ao termo Negação? Sim, para muitos filósofos americanos (*Santayana, Woodbridge, Cohen*) e pelo próprio Dewey (*Experience and Nature*, cap. III, e passim) (ABBAGNANO, 2007, p. 698).

para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode ser jamais outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2007, p. 93-94)

Essa nova roupagem exige que os homens participem conscientemente na e da construção de sua própria história, o que implica na transformação da sociedade capitalista, na supressão do Estado político alienado e da sociedade civil “privatizada”. É esse o sentido que assume a democracia pretendida por Marx: na abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular. E não naquele praticado pelos medievais, de uma “democracia de não liberdade” ou da república norte-americana e da monarquia prussiana que são formas políticas que recobrem o mesmo conteúdo – a propriedade privada.

Em suma, podemos com clareza afirmar que a soberania do Estado defendida por Hegel não se sustenta a partir de uma determinação natural e racional, mas constitui-se como uma soberania de uma classe dominante que utiliza-se de todo o aparato político, inclusive o uso da violência, para poder se afirmar, de modo que sua soberania, em última análise, surge da generalização da realidade e suas relações, de modo que toda a singularidade é abstraída e a singularidade é negada enquanto condição necessária para se construir a identidade do Estado e, nessa perspectiva, o homem deve deixar de ser representante de sua espécie (Ser Genérico)⁴², para se tornar apenas um momento de realização institucional, universalizado, para conceder existência ao Estado. Dado a esta problemática, que Marx estabelece sua crítica não apenas que desmistifica a falsa

⁴²O homem não é apenas um ser natural, mas um ser natural humano, isto é, ser existente para si mesmo (*fürsichselbstseiendes Wesen*), um ser genérico que tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos humanos são objetos naturais, tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado (MARX, 2015, p. 128).

autonomia do Estado, mas resgata o poder de autodeterminação⁴³ que o homem possui na vida política. Alves relembra que Marx faz

Uma defesa apaixonada e eloquente da democracia real (num sentido próximo do de Rousseau, mas por ventura mais percuciente) como solução qualitativamente distinta das soluções ‘políticas’ configuradas pelos Estados enquanto estruturas de poder, separadas da vontade direta do povo (ALVES, 1983, p.189).

Eis, aqui, dois elementos fundamentais do pensamento marxiano: a importância da democracia como fundamento para a vida política autônoma; e a necessidade da organização coletiva do povo como possibilidade de superação a qualquer determinação externa que possa negar as misérias da vida concreta e, conseqüentemente, a liberdade do homem. A materialidade que compõe o seu pensamento e a sua crítica ao sistema hegeliano denuncia que, “o verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo, o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico” (MARX, 2013, p. 65-66).

Nesta mesma perspectiva, Lênin ressalta em *O Estado e a revolução* que “o Estado é o produto e a manifestação do antagonismo inconciliável de classes. O Estado aparece na medida em que os antagonismos de classes não podem objetivamente ser conciliados” (LÊNIN, 2010, p. 27). No final, o Estado se configura como pura e exclusiva determinação de um grupo que estrutura sua constituição, e não uma realização de uma ideia universal e racional para além das vontades particulares, como pretendia Hegel.

O Estado Moderno estrutura-se politicamente a partir da negação de todo o seu conteúdo (sociedade civil) ao torná-lo apenas instância particular e sem existência subsumida em uma falsa universalidade, na qual somente se realiza mediante a formalização do poder legislativo encabeçado pela classe que detêm o poder político, e “precisamente porque o poder legislativo tem como seu conteúdo o universal, é algo que diz mais respeito ao saber do que ao querer, é o poder metafísico do Estado” (MARX, 2013, p. 89). Por isso, toda a estrutura do Estado Moderno só se sustenta mediante a abstração dos indivíduos ante as instituições e estas se organizam através da

⁴³ O homem é “o único ser que pode ter uma tal consciência da espécie” – tanto subjetiva, em sua percepção consciente da espécie a que pertence, como objetiva dessa “consciência da espécie”, da indústria, instituições e obras de arte – e assim ele é o único “ser genérico” (MÉSZÁROS, 2006, p. 80).

formalização do Estado, no qual, o próprio indivíduo e toda a sua realidade é negada com vistas a sustentar uma hierarquia burocrática, um puro formalismo que, pelas suas reais contradições, “evidencia que o Estado não é a totalidade, mas um dualismo”, isto é, “uma mera representação” (MARX, 2013, p. 93). Na contramão desse modelo, o autor alemão apresenta a seguinte estrutura tripartida do poder legislativo

1) a deputação do princípio soberano, o ‘poder governamental’; 2) a deputação da sociedade civil, o elemento ‘estamental’, mas, além disso, encontra-se nele 3) um *extremo como tal*, o princípio soberano, enquanto o outro extremo, a sociedade civil como tal, não se encontra nele. Apenas por meio disso o elemento ‘estamental’ se torna extremo do princípio ‘soberano’, que deveria ser propriamente a sociedade civil. Somente como elemento ‘estamental’ a sociedade civil se organiza, como vimos, em existência *política*. O elemento ‘estamental’ é sua existência *política*, sua *transsubstanciação* no Estado político. Apenas o ‘poder legislativo’ é, por isso, como vimos, o *Estado* propriamente *político* em sua totalidade (MARX, 2013, p. 112).

Logo, fica evidente que as estruturas basilares da política do Estado Moderno fundamentam-se em uma redução das relações institucionais ao puro formalismo político do poder legislativo, determinado pela classe que detém os meios produção. E esta redução evidencia não apenas uma oposição entre os interesses da maioria da sociedade civil e o Estado, mas também a existência da grande e esmagadora maioria, o cidadão real do Estado, ao estranhamento de si com sua existência seja a nível individual quanto coletivo, uma vez que sua vida política limita à abstração reducionista de um Estado classicista e suas instituições conservadores. Por isso, Marx afirma que “o cidadão deve abandonar seu estamento, a sociedade civil, o estamento privado, para alcançar significado e eficácia políticos, pois precisamente este estamento se encontra entre o indivíduo e o Estado político” (MARX, 2013, p. 101). Daí a existência do “Estado constituir-se somente como Estado político, e a totalidade do Estado político” ser

O poder legislativo. Tomar parte no poder legislativo é, por isso, tomar parte no Estado político, manifestar e realizar sua existência como membro do Estado político, como membro do Estado. Que, portanto, todos singularmente queiram participar no poder legislativo não é senão a vontade de todos de serem membros reais (ativos) do Estado ou de se dar uma existência política ou de manifestar e realizar sua própria existência como existência política. Vimos anteriormente que o elemento estamental é a sociedade civil do poder legislativo, sua existência política. Que, por conseguinte, a sociedade civil penetre no poder legislativo massivamente,

inteiramente se possível, que a sociedade civil real queira substituir-se à fictícia sociedade civil do poder legislativo, isso não é senão a tendência da sociedade civil a dar-se uma existência política ou a fazer da existência política a sua existência real. A tendência da sociedade civil de transformar-se em sociedade política, ou de fazer da sociedade política a sociedade real, mostra-se como a tendência, a mais universal possível, à participação no poder legislativo (MARX, 2013, p. 138-139).

Sem dúvidas é necessário destacar a pertinência das críticas marxianas a respeito do Estado, uma vez que, além de demonstrar sua estrutura mantenedora de uma exploração classicista da burguesia em relação ao proletariado, oferece também apontamentos extremamente relevantes para uma proposta de superação para além de toda a qualquer forma de exploração, oportunizando elementos básicos para o desenvolvimento de uma consciência que busque emancipar-se.

A posição de Marx acerca dos aspectos fundantes da teoria da história do homem se alicerça na história da humanidade e na contraposição do materialismo ao idealismo, que são elementos essenciais para compreender a concepção de Estado, porque a história é a base de fundação do Estado e porque essa oposição marxiana permite desvelar a essência da estrutura do Estado Moderno. Ademais, permite entender a contraposição das propostas de Marx e a desconstrução da falsa ideia de organicidade do idealismo, desde a sua origem histórica. A ênfase às condições materiais da existência oferecida pela crítica de Marx, se sustenta porque

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração a e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

Com vistas a construir uma análise que possa de fato compreender a existência dos indivíduos de forma mais real e objetiva possível que Marx criou o materialismo histórico-dialético⁴⁴, um método capaz de analisar o real e suas relações, e é sob este crivo metodológico que o mesmo analisará o Estado, sua natureza e função. A sua crítica ao idealismo, considera a existência humana e de toda a sua história sob o aspecto histórico a partir de uma perspectiva dialético-materialista, isto é, do modo como o homem se relaciona com a natureza e com os outros homens, a fim de garantir a sua subsistência, pois “é o ser social; e é tão intrinsecamente social que somente ao longo da sua história em sociedade é que o homem, depois de muitos séculos, chegou a se individualizar” (KONDER, 1985, p. 77). Deve-se considerar quatro aspectos históricos na análise da existência humana:

O *primeiro* ato histórico é a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX, 2007, p. 33).

⁴⁴ Em relação às diferenças entre as concepções de dialética de Marx e de Hegel, Leandro Konder (1985, p. 49-51) mostra que alguns pontos foram devidamente esclarecidos pelo próprio Marx, quando ele falou de diferenças fundamentais entre seu método (materialista histórico) e o de Hegel (idealista). Hegel descrevia o processo global da realidade da seguinte maneira: a Ideia Absoluta assumiu a imperfeição (a instabilidade) da matéria, desdobrou-se em uma série de movimentos que a explicitavam e realizavam, para, afinal, com a trajetória ascensional do ser humano, iniciar - enriquecida - seu retorno a si mesma. Essa descrição — que é claramente idealista — supõe o conhecimento do ponto de partida e do ponto de chegada do movimento da realidade. Quer dizer: é a descrição do processo da realidade como uma totalidade fechada, “redonda”. Marx, como materialista histórico, não podia aceitar essa descrição porque, para ele, o processo da realidade só pode ser encarado como uma totalidade aberta, quer dizer, através de esquemas que não pretendem “reduzir” a infinita riqueza da realidade ao conhecimento. Para dar conta do movimento infinitamente rico pelo qual a realidade está sempre assumindo formas novas, os conceitos com os quais o nosso conhecimento trabalha precisam aprender a ser “fluidos”. A dialética hegeliana lançou as bases para a “fluidificação” dos conceitos, contudo, a “fluidificação” fica limitada pelo caráter excessivamente abstrato do quadro global (totalidade) da história humana. Isso se vê, por exemplo, no uso do conceito de natureza humana que Hegel faz, pois, para ele, o ser humano que promove o movimento da história tem uma abstrata “autoconsciência”, a qual, estando ligada à Ideia Absoluta, se desvincula dos problemas que afetam o corpo dos homens, de modo que a “natureza humana”, tal como a idealiza Hegel, tem muito pouco de “natureza” e, por isso, faltava a ela uma dimensão histórica concreta. Marx, por sua vez, “fluidifica” radicalmente o conceito de natureza humana, por entender que o homem tem um corpo, uma dimensão concreta, por isso a natureza humana é construída e modificada materialmente na sua atividade física sobre o mundo, isso porque, “ao atuar sobre a natureza exterior, o homem modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza”. O movimento autotransformador da natureza humana não é um movimento espiritual (como em Hegel), mas um movimento material, que abrange a modificação não só das formas de trabalho e organização prática de vida, mas também os próprios órgãos dos sentidos: o olho humano passou a ver coisas que não enxergava antes, o ouvido humano foi educado pela música para ouvir coisas que não ouvia antes, etc. “A formação dos cinco sentidos”, afirmou Marx, “é trabalho de toda a história passada”.

Assim, se para os idealistas a história é condicionada por movimento racional determinado pelo desenvolvimento do Espírito Absoluto que progride de forma a realizar-se enquanto Ideia (Razão), em Marx essa relação assume uma inversão cujo fundamento de atesta pelas relações de produção material da existência humana e pelas condições dadas em cada momento histórico, assim, a história, na perspectiva marxiana ganha sua identidade pelo processo de transformação constituído na relação do homem com a natureza por meio do trabalho⁴⁵ com vistas a garantir a sua existência. Vale ressaltar aqui que esta relação impulsionada pela necessidade de satisfação das carências humanas não se limita pura e simplesmente ao aspecto biológico, instintivo, pois “seu instinto é um instinto consciente” (MARX, 2007, p. 35). E, à medida que essas necessidades aumentam, criam-se novos instrumentos de trabalho e, com eles, surgem novas e complexas necessidades. Nesse contexto, o conceito de atividade

(trabalho) é logicamente (e historicamente) anterior ao conceito de homem. Mas essa prioridade é, evidentemente, relativa, pois todos os três membros dessa relação dialética [ser humano, natureza e trabalho] pertencem ao mesmo todo complexo, e nenhum deles pode ser abstraído sem destruir essa relação específica como tal (MÉSZÁROS, 2006, p.117).

Eis, pois, o *segundo* aspecto da história humana apontado por Marx, o constante desenvolvimento da espécie humana propiciado pela, também, constante, relação do homem com a natureza⁴⁶. O *terceiro* é o desenvolvimento numérico da própria espécie humana, porque os homens “renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família” (MARX, 2007, p. 33). Por conseguinte, em Marx, o conceito de família e da própria noção

⁴⁵ I) Para existirem, os homens precisam transformar a natureza. Esse ato de transformação é o trabalho. O trabalho é o processo de produção da base material da sociedade pela transformação da natureza. É, sempre, a objetivação de uma prévia-ideação e a resposta a uma necessidade concreta. Da prévia-ideação à sua objetivação: isto é o trabalho. Vale enfatizar que, para Marx, nem toda atividade humana é trabalho, mas apenas a transformação da natureza. Veremos mais adiante por quê. II) Ao transformar a natureza, o indivíduo também transforma a si próprio e à sociedade. 1) Todo ato de trabalho produz uma nova situação, na qual novas necessidades e novas possibilidades irão surgir; 2) Todo ato de trabalho modifica também o indivíduo, pois este adquire novos conhecimentos e habilidades que não possuía antes, bem como novas ferramentas que também antes não possuía; 3) Todo ato de trabalho, portanto, dá origem a uma nova situação, tanto objetiva quanto subjetiva. Essa nova situação possibilitará aos indivíduos, novas prévia-ideações, novos projetos e, desse modo, novos atos de trabalho, os quais, modificando a realidade, darão origem a novas situações, e assim por diante (LESSA; TONET, 2008, p. 21-22).

⁴⁶ A concepção materialista da história de Marx ajuda a classe trabalhadora a compreender essa condição da vida, e demonstrando que todas as representações dos homens – jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas etc. – derivam, em última instância, de suas condições econômicas de vida, de seu modo de produzir e trocar os produtos (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 21).

de relação social apresenta fundamentos empíricos concretos, e não apenas uma formulação conceitual. Se na estrutura do direito moderno do Estado a identidade existencial da família se realiza na medida em que esta é suprasumida pelo Estado, revelando-se apenas como esfera puramente conceitual, como uma simples divisão da Ideia que deve, por necessidade de sua própria essência, subsumir em sociedade e posteriormente na máxima realização que é o Estado.

Marx critica duramente a ideia de que a família seja apenas o desdobramento da Ideia, que possui uma existência real em si mesma, que seja a força motriz que condiciona a existência do Estado, a qual é, na realidade, uma autodeterminação da família e da sociedade civil, ambas possuem existências próprias, quer dizer, não são determinadas por um terceiro. Desse modo, se no Estado Moderno idealista a família ganha realidade objetiva apenas através de sua abstração, que subsume todas as contradições reais, em Marx, ela é decisiva para o estabelecimento da relação entre o homem e a natureza, e, em um nível mais complexo, para a formação do Estado.

Por conseguinte, a existência humana e a passagem do seu nível mais simples ao mais complexo, não pode ser apreendida por uma mera abstração conceitual, mas em suas relações reais. Por fim, à medida que as relações humanas e suas necessidades se tornam mais complexas, e os modos de produção da vida material e a existência humana ganham novos formatos, elas modificam substancialmente a relação do homem consigo mesmo e com o outro. Esses novos níveis de relação social e material do homem é o *quarto* aspecto da materialidade da história humana. E a eles, Marx se remete dizendo:

a produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro, como relação social -, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação, que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’ -, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

Portanto, é a materialidade que constitui a essência do homem, da família, da sociedade e do Estado. Ela é, ao mesmo tempo, determinante e determinada. Porque ao produzir a sua vida material o homem expande as suas relações, já que é “pelo modo de

produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho, seguida de forma natural entre diferentes nações, [que] tanto mais a história torna-se história mundial” (MARX, 2007, p. 40), tanto mais os homens se submetem a uma força exterior - o mercado mundial –tanto mais passa a determinar as necessidades humanas e o modo de produzir. Com o advento do capitalismo, surge uma classe que

tem que suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe (MARX, 2007, p. 41-42).

Percebe-se que neste modelo de configuração social dentro da lógica capitalista a desigualdade aprofunda suas relações na medida em o trabalho se torna ainda mais complexo, e, com isso, a classe detentora dos meios de produção (burguesia), obtém também a hegemonia de todas as formas de relação, de tal forma que o modo de viver e pensar dos homens estão sob seus domínios, a tal ponto que, “a classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõem também dos meios de produção espiritual” (MARX, 2007, p. 47). Aqui se ressalta um traço histórico essencial da passagem do período medieval para o moderno, quando o domínio e exploração de uma classe se tornam mais intenso e complexo sobre as outras ganhando contornos mais opressores, e, com ela, ocorre uma incisiva cisão entre cidade e campo, elemento fundamental para uma nova configuração das condições forma de produção material, uma vez que acentua drasticamente a desigualdade e, conseqüentemente, o antagonismo entre classe opressora e oprimida. Essa “oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais” (MARX, 2007, p. 52). Nesse contexto,

O Estado não é, pois, de modo algum, um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; tampouco é ‘a realização da ideia moral’, nem ‘a imagem e a realidade da razão’, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos

irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da 'ordem'. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela, se distanciando cada vez mais, é o Estado (ENGELS, 1981, p. 191).

Predominantemente durante o transcorrer da Idade Média um expressivo número de camponeses fugiram do campo à cidade⁴⁷ dado suas condições de trabalho, buscando com isso melhores formas de vida, no entanto, “não conseguiram nunca constituir uma força, pois uma vez que seu trabalho era de tipo corporativo e precisava ser aprendido, os mestres da corporação os subjugavam e os organizavam segundo seus interesses” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53). Nestas cidades,⁴⁸ as formas de organização de trabalhos se tornavam mais complexas na medida em que as relações político-comerciais entre as cidades aumentavam, estabelecendo relação de dependência entre as mesmas, o que elevou ainda mais as relações de divisão do trabalho. E tal divisão, “teve como consequência imediata o nascimento das manufaturas, os ramos da produção que ultrapassaram o âmbito do sistema corporativo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 55).

Assim, à medida que a relação comercial entre as cidades se intensifica, intensifica-se também a indústria, o acúmulo de capital e a exploração do trabalhador, inicialmente explorado na indústria de tecelagem, “que foi a primeira e permaneceu sendo a manufatura mais importante” (MARX; ENGELS, 2007, p. 56). Logo, a transição das

⁴⁷ A situação geográfica faz surgir uma cidade ou um burgo fortificado como condição essencial e necessária de uma instituição de mercadores, e esta artificialidade da formação de um estabelecimento deste gênero se faz mediante as necessidades primordiais da vida comercial, embora a facilidade de comunicações e a necessidade de segurança justifiquem-na da maneira mais natural. Numa época mais avançada, quando a técnica tiver permitido ao homem vencer a natureza e impor-lhe a sua presença, a despeito dos obstáculos do clima e do solo, será possível, construir cidades em toda a parte onde o espírito de iniciativa e o desejo de lucro procurar um lugar. Essa relação será diferente numa época em que a sociedade não tiver adquirido, ainda, o vigor suficiente para se libertar da ambiência física. Forçada a adaptar-se, era subordinando-se-lhe que fazia o seu habitat. A formação das cidades da Idade Média é quase um fenômeno tão nitidamente determinado pelo meio geográfico e pelo meio social como o pulso dos rios é determinado pelo relevo das montanhas e a direção dos vales (PIRENNE, 1973, p. 105).

⁴⁸ Essas cidades eram verdadeiras “associações”, criadas pela necessidade imediata, pela preocupação com a defesa da propriedade e para multiplicar os meios de produção e os meios de defesa dos membros individuais. A plebe dessas cidades era desprovida de todo poder, na medida em que se constituía de indivíduos estranhos uns aos outros, que chegavam isoladamente e a cuja desorganização se defrontava um poder organizado, militarmente equipado, que os vigiava zelosamente. Oficiais e aprendizes estavam organizados em cada ofício de acordo com os interesses dos mestres; a relação patriarcal existente entre eles e seus mestres dava a estes últimos um duplo poder: pela influência direta que exerciam sobre toda a vida dos oficiais e demais mestres e os separavam destes; e porque os oficiais estavam ligados à ordem existente já pelo interesse que tinham em se tornar, eles próprios, mestres (MARX; ENGELS, 2007, p. 53).

corporações de ofício para a indústria de manufatura foi determinante para a mudança da relação entre patrão e empregado, porque aumentou a exploração e acumulação de capital e originou a grande burguesia, antes limitada ao domínio das corporações. “Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 43).

Neste plano de fundo do desenvolvimento industrial na Inglaterra⁴⁹ do século XVII, que se concentrou grande das relações comerciais e manufatureiras e, partir disso, a “grande indústria moderna suplantou a manufatura; a média burguesia manufatureira cedeu lugar aos milionários da indústria, aos chefes de verdadeiros exércitos industriais, aos burgueses modernos” (MARX; ENGELS 2010b, p. 41). Na medida em que cresce a demanda, cresce a exploração em relação aos proletários que

Estruturam a sociedade civil, que abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada à organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

A compreensão marxiana acerca do Estado e suas determinações, compreensão esta que se apoia em uma análise histórica a partir de uma viés dialético-materialista, demonstra que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 40) e que, no sistema capitalista, a classe hegemônica representada pela burguesia, “não fez mais do que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiram no passado” (MARX; ENGELS, 2010b, p.40). Nos leva, portanto, a compreender que a

⁴⁹ A concentração do comércio e da manufatura num só país, a Inglaterra, e que se desenvolveu incessantemente no século XVII, criou gradualmente para esse país um relativo mercado mundial e, com isso, uma demanda por seus produtos manufaturados que não podia mais ser satisfeita pelas forças produtivas industriais anteriores (MARX; ENGELS, 2007, p. 59).

existência do Estado representa a manutenção da exploração e dos antagonismos⁵⁰, ou seja, “o Estado capitalista afirma a igualdade formal, política e jurídica, com o objetivo real e velado de manter a dominação da burguesia sobre os trabalhadores” (LESSA; TONET, 2011, p. 85). Assim, cabe à sociedade civil, determinação real e material da superestrutura estatal, buscar superar todos os antagonismos sociais por meio de uma revolução que transforme toda a ordem e lógica vigente:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido (MARX, 1978, p. 129-130).

Portanto, se é a partir das relações de trabalho que o homem determina sua existência, tanto individual quanto coletiva, e se estas relações estão sob o domínio de uma exclusiva classe que detém os meios de produção explorando a maioria, é esta classe que determina a organização política da vida social, pois “o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 59). Erguida através da exploração, a burguesia “aglomerou as populações, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária dessas transformações foi a centralização política” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 44). Cada etapa da evolução percorrida

⁵⁰ O que torna o Estado burguês diferente do escravista ou feudal é que ele mantém e reproduz a desigualdade social entre o burguês e o operário - afirmando a igualdade política e jurídica entre os indivíduos -, também pela ilusão de que, ao votar e eleger os políticos, a maioria da população estaria dirigindo o país. Nada disso diminui o enorme avanço que significou para a humanidade a passagem da escravidão e do feudalismo para a democracia burguesa. Ela é certamente uma forma de liberdade superior à escravidão e à servidão, contudo não deixa de ser uma forma de liberdade essencialmente limitada, pois submetida à lógica da reprodução do capital (LESSA; TONET, 2011, p. 85).

pela burguesia foi acompanhada de um progresso político correspondente. Classe oprimida pelo despotismo feudal, associação armada e autônoma na comuna, aqui a república urbana independente, ali terceiro estado tributário da monarquia; depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, base principal das grandes monarquias, a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O poder executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa (MARX; ENGELS, 2010b, p. 41-42).

À identificação da natureza do Estado, descrita acima, e a análise marxiana sobre o Estado francês em “*O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*” (2011, p. 76-77), mostra que a organização do Poder Executivo oferece ao Estado o controle, a “disciplina, vigia e tutela desde as mais abrangentes manifestações de vida da sociedade civil até os seus movimentos mais insignificantes, desde os seus modos de existência mais universais até a existência privada dos indivíduos”. A concepção idealista de que vontade universal se realiza quando o Estado anula as instâncias da família e da sociedade civil, e que aponta como fim último do homem, a realização plena de sua liberdade, é inviável, por isso a extinção do Estado é necessária como forma de superação das desigualdades. Eis, portanto, a revelação do principal problema da constituição do Estado Moderno apresentado por Marx: a própria natureza do Estado mostra-se contraditória, porque o seu verdadeiro fundamento, o real concreto, tem sua identidade anulada ao ser justificada por uma proposição metafísica, por uma realização da Ideia enquanto determinação superior. Daí Sader afirmar:

Quando Marx procede à inversão entre Estado/sociedade civil, solicitada frequentemente contra Hegel, aparentemente já nos movemos no universo do seu pensamento político definitivo. Procedendo-se a essa inversão, o Estado passa a ser ‘o condicionado’, o ‘determinado’, ‘o produto’, tendo a sociedade civil como base. O caráter de órgão apropriado por classes da sociedade civil é que seria responsável pela ‘falsa universalidade’ do Estado, justificando-se, assim, que este pressuponha a sociedade civil, o estado verdadeiramente ativo na sociedade. A introdução da divisão em classes na sociedade civil seria suficiente para desmistificar o Estado, reduzindo-o às suas bases reais. Quando a vida material passa a explicar a história dos homens, a sociedade civil hegeliana muda de fenômeno à essência, e inverte suas relações com o Estado (SADER, 2014, p. 109).

Fica claro que a problematização da origem histórica do Estado levantada pela análise marxiana revela que a universalidade da vontade do Estado representa uma

falácia, uma vez que desde os primórdios, o seu desenvolvimento sempre esteve condicionado ao favorecimento da classe dominante. Na nova configuração, do Estado Moderno, intensificou-se a exploração e a desigualdade através do aperfeiçoamento dos meios de produção burgueses, em outras palavras, o panorama histórico transformou-se, mas mantiveram-se velhas formas de organização social. Opondo-se à tradição idealista, Marx afirma categoricamente que a sociedade civil não representa um simples desdobramento lógico do Estado, mas é a partir dela, monopolizada politicamente pela classe dominante, a burguesia, que o Estado se estrutura, de forma que o Estado representa o antagonismo social moderno em sua essência. Daí é correto dizer, a partir do Prefácio de *Para a crítica da economia política* (1859), que a

investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil' (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na Economia Política (MARX, 1978, p. 129).

Afirmar que o Estado é a instância da racionalidade e da eticidade determinada pela Ideia, e que a sociedade civil e a família são apenas momentos particulares, puros desdobramentos metafísicos, coloca toda relação política limitada ao campo da lógica, e não como ela realmente se apresenta. É daí que provém a crítica marxiana à relação integral que se realiza no campo da lógica e não da vida concreta, das relações e conflitos sociais, cujo povo é o construtor da vontade geral, único a ter o direito de alterar a constituição política que estrutura o Estado, erguido a partir das relações concretas.

A conclusão da análise marxista é positiva: todo Estado representa, em última análise, uma ditadura, mesmo que o mesmo possa representar aparentemente um conjunto de leis que revoguem para si a garantia de direitos, como é constado em específicos países em que o capitalismo alcançou formas mais complexas de desenvolvimento. Desta forma, “se há Estado há ditadura, nesse sentido, a liberdade não pode ser senão um traço superficial, vedado e de alcances limitados. Um privilégio que só alguns poucos podem desfrutar” (BORON, 2006 p. 322-323). Como vimos, no “*Manifesto*”, Marx e Engels identificaram a natureza do Estado político moderno como “um comitê de

gerenciamento dos interesses burgueses”, e em “*A origem da família, da propriedade privada e do Estado*”⁵¹, ao apontaram:

Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado antigo foi, sobretudo, o Estado dos senhores de escravos para manter os escravos subjugados; o Estado feudal foi o órgão de que se valeu a nobreza para manter a sujeição dos servos e camponeses dependentes; e o moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado (ENGELS, 1981, p. 193-194).

Diante desse quadro, cabe perguntar: É possível superar a dicotomia entre sociedade e Estado, em Marx? Cabe a sociedade civil realizar-se enquanto determinação da vida política? É possível realizar a natureza humana em um Estado formalista e de representação mistificada?

Em termos marxianos, a solução para a superação da desigualdade pressupõe a necessária tomada do poder de Estado, e, na sequência, a estrutura e superestrutura capitalista por meio de uma revolução, pois no capitalismo “os proletários nada têm a perder a não ser seus grilhões. Têm um mundo a ganhar” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 69). Essa revolução, que abole a configuração do Estado burguês, “não é possível sem uma revolução violenta. A abolição do Estado proletário, isto é, a abolição de todo e qualquer Estado, só é possível pelo ‘definhamento’” (LÊNIN, 2010, p. 41).

Com o necessário desaparecimento de uma organização político-social assentada na divisão de classes através de uma revolução emancipatória, desaparecerá o aparelho estatal⁵² progressivamente e, então, a sociedade se reorganizará sob uma nova forma de produção “na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu das antiguidades,

⁵¹ Publicada por Engels em 1884, esta obra foi construída a partir dos apontamentos deixados por Marx em notas escritas no livro *Ancient Society* (1877) a respeito de inúmeras análises antropológicas, mas, sobretudo, destaca-se o estadunidense Lewis H. Morgan.

⁵² O Estado é uma entidade criada pela sociedade para fiscalizar o funcionamento diário da vida social; e garantir os interesses e o domínio da classe dominante. O Estado está ligado à escassez de bens materiais, de recursos, de meios necessários à satisfação das necessidades humanas. Assim, “*enquanto existir o Estado, será ele a prova de que há conflitos sociais, [se estes desaparecem] desaparecerão os cães-de-guarda*”. Não havendo grupos sociais em perigo, a função do Estado desaparecerá (MANDEL, 1977, s/p).

ao lado da roca de fiar e do machado de bronze” (ENGELS, 1981, p. 196). O fim da opressão exige um processo emancipatório, em que a revolução

adquire caráter predominantemente econômico, porque seu segredo é a abolição da propriedade privada; trata-se de uma transformação dos princípios dos próprios fundamentos da sociedade civil. Se a destruição do Estado é o coroamento da revolução, ela é por extensão, como prolongamento da tarefa de atingir as raízes do mecanismo da alienação: a sociedade e a propriedade privada (SADER, 2014, p. 108).

Decerto, problematizar a questão da revolução e todas as suas implicações exige, dentro de uma leitura marxiana, evidenciar a questão da emancipação humana para além dos antagonismos de classes, e esta só é possível mediante uma transformação radical de toda estrutura com vistas a por um fim a opressão e exploração do homem pelo homem. No capítulo seguinte analisaremos, amiúde, essa transformação alicerçando-nos nas concepções de emancipação política e humana marxianas como processos essenciais para o surgimento de uma sociedade livre, humana afirmada na liberdade.

CAPÍTULO III

Emancipação Política e Emancipação Humana

O presente capítulo visa discutir a concepção de Emancipação segundo Karl Marx, destacando de modo especial as discussões presentes nos textos: *Sobre a Questão Judaica de 1843*⁵³ e *Glosas Críticas Marginais ao Artigo O Rei da Prússia e a Reforma Social de um Prussiano de 1844*⁵⁴. Contudo, a análise não se limita a estas obras, mas será elucidada em toda a bibliografia marxiana e na tradição marxista.

Em primeiro momento, buscar-se-á evidenciar uma análise em torno da emancipação política com vistas a esclarecer os limites desta, no processo de conquista da liberdade humana no sistema capitalista, elucidando que a emancipação política só pode ser realizada, efetivamente, a partir do fim da exploração burguesa e da divisão da sociedade em classes.

No segundo momento da discussão, será apresentada a concepção de Emancipação Humana marxiana, que está condicionada à revolução social, objetivando destacar a imprescindibilidade desta para a conquista da real emancipação do homem. E, por fim, ilustrar os motivos que levam Marx a afirmar que tanto a liberdade quanto a emancipação humana exige a superação do modo de viver capitalista.

3.1 Emancipação Política

A discussão em torno da noção de emancipação política encontra seu ponto inicial de destaque na oposição de Karl Marx ao jovem hegeliano Bruno Bauer, exposta na obra *A Questão Judaica*, na qual responde ao artigo de Bauer publicado nos Anais Alemães em 1843, sob o título *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*

⁵³ Escrito por Marx em 1843, essa obra foi publicada nos Anais Franco-Alemães apenas em fevereiro de 1844.

⁵⁴ Publicado por Marx no periódico parisiense *Vorwärts! (Adiante!)* em dois momentos: a primeira parte em 7 de Agosto e a segunda em 10 de Agosto, ambas em 1844.

(A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres). A discussão desenvolvida, nesta obra, é importante para o delineamento do aspecto que envolve a noção de liberdade tanto no aspecto político quanto social, porque é a partir da questão judaica religiosa e do papel do Estado que Marx

Encontra a oportunidade e o pretexto para explorar os limites da emancipação política e para realizar sua crítica do Estado político. Portanto, é o texto de passagem, de transição na transição, do aprendizado de um pensamento prestes a rejeitar a 'Crítica crítica' e sua 'sagrada família', para ir à raiz das coisas por meio da crítica da economia política, para passar à crítica das armas sem renunciar às armas da crítica (BENSAÏD, 2009 apud MARX, 2010c, p. 17).

Inseridos em um contexto histórico⁵⁵ marcado pelo despotismo do Estado alemão de sua época, os Judeus viviam uma realidade de negação dos direitos políticos e civis pelo Estado, de modo que “para terem acesso à cidadania no Estado constitucional, os judeus deveriam renunciar à sua religião”, ou seja, à pretensão de se constituírem em um povo “ancorado em sua essência oriental”, eternamente separados dos outros (BENSAÏD, 2009 apud MARX, 2010c, p. 18).

Essa questão aplicada ao judeu refere-se a qualquer religião, não sendo a religião uma condição para que o homem seja emancipado como cidadão. A religião advoga privilégio para seus integrantes, inviabilizando uma liberdade geral que expressa a igualdade de todos os cidadãos. Portanto, o ser humano deve ser emancipado independente de sua religião ou daquela proclamada oficial pelo Estado. Marx assinala que “a emancipação política não implica em emancipação humana”, pois “toda emancipação é a redução do mundo humano, das relações, ao próprio homem”, porém, ainda que a busca final seja a emancipação humana, a realidade social impele a existência de um homem abstrato e artificial. As limitações da emancipação política estão no fato de reduzir o homem, “de

⁵⁵O ano de 1842 marca o início da carreira política de Karl Marx, em um contexto histórico de forte reação feudal na Alemanha. As esperanças com o caráter liberalizante de Frederico Guilherme IV, recém-entronado rei da Prússia, desmoronavam. Especialmente para o grupo de intelectuais do qual Marx fazia parte à época: os jovens hegelianos, ou hegelianos de esquerda. Frederico Guilherme IV anistiu presos políticos, permitiu a publicação das atas das *Dietas* provinciais (modo de organização política das províncias), e prometia certo abrandamento da censura, contudo, a classe de senhores de terra da Alemanha começava a sentir-se ameaçada pelo desenvolvimento do capitalismo. O conjunto de Estados que formava o território sob o império prussiano sofria pressão do desenvolvimento da vizinha França e da insular Inglaterra. As revoluções liberais ocorridas na década de 1830 eram o fantasma que tirava o sono desta aristocracia, que fazia acordos com setores burgueses para pôr freio às transformações liberais em curso. Por isso, em certo debate sobre a liberdade de imprensa na *Diet*a renana, o representante da nobreza argumentava que os jornais belgas cumpriram papel crucial na revolução que resultou na independência alemã frente à Holanda, daí ser necessária a censura na Alemanha (MORAIS, 2016, p.1-2.).

um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, de outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral”. Assim, a atribuição dos direitos gerais do homem não deve ser em razão de professar o judaísmo (ou o cristianismo), isso seria privilégio, não cabendo aos seus adeptos receber ou outorgar direitos do homem. Na fundamentação dessa negativa de concessão de direitos, Marx reproduz os argumentos de Bauer, ao chamar a atenção para o fato de que a ideia dos direitos humanos não ser algo inato ao ser humano (MARX, s/d, p. 17-18 apud WOLKMER, 2004, p. 22).

E, para além da questão de natureza teológica, problematizada a partir da discussão sobre a religião judaica, o fato apresentado escancara, além da condição de crise e conflito do Estado alemão em relação à sociedade civil da época, o contexto de exploração, domínio e conflito resultante de uma sociedade dividida em classes. Destaca-se, portanto no direcionamento realizado por Marx o extravasamento da questão teológica do judaísmo para a problematização da questão política, de tal modo que o filósofo aproveita-se do problema religioso para debater outras questões de natureza e interesse político. Marx observa que,

Sob a ocupação napoleônica, os judeus renanos beneficiaram-se da emancipação reconhecida para os judeus da França. Após o Tratado de Viena, a reação da Santa Aliança retoma esses direitos restabelecendo a noção do Estado cristão. [...] O edito de 4 de maio de 1816, proibia efetivamente aos judeus da Alemanha, o acesso às funções públicas. Em 1819, surgiram manifestações antijudeus na Baviera. Essa onda de judeufobia se alimentou de boatos de assassinato ritual lançados em 1840 pelo caso de Damasco. A questão dos direitos cívicos dos judeus torna-se então uma reivindicação liberal. (MARX, 2010c, p. 19, apud BENSÂID, 2009 p. 19).

A partir de tal fato, Bauer não titubeia em condicionar a emancipação dos judeus mediante a abdicação de suas crenças religiosas, ao mesmo tempo em que o Estado deveria se emancipar da religião. Para ele, não é possível a existência de Estado política em sua verdadeira essência se o mesmo declara-se partidário de alguma profissão religiosa. Desta forma, contrário às inúmeras reivindicações da comunidade judaica na Alemanha, Bauer questiona: “ao querer emancipar-se do Estado cristão, o judeu pede que o Estado cristão renuncie ao seu preconceito religioso. Acaso ele, o judeu, renuncia ao seu preconceito religioso? Teria ele, portanto, o direito de pedir a alguém tal abdicação da religião”? (BAUER apud MARX, 2010c, p. 33). Através deste questionamento, Bauer demonstra claramente sua posição política de que o Judeu só conseguiria emancipar-se

caso renunciasse ao judaísmo e o próprio Estado renunciasse ao cristianismo, pois “enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação” (MARX, 2010c, p. 34).

A visão unilateral e de caráter relevantemente teológica de Bauer, apesar de sua natureza predominantemente política, exigia que o Judeu abdicasse sua religião para ser emancipado pelo Estado, contudo, o próprio Estado não era emancipado de si mesmo. Evidencia-se, assim, que a proposta de emancipação dada por Bauer considera que a *Questão Judaica* “possui um significado universal, [que] independe das condições especificamente alemãs” (MARX, 2010c, p. 35), se encontra na necessidade de, tanto os judeus quanto o Estado, emanciparem-se da religião.

Marx claramente constata um grave problema da leitura de Bauer a respeito da questão judaica pelo fato da perspectiva do jovem hegeliano apoiar-se em uma “lógica de um ateísmo de Estado autoritário, que, exigindo a renúncia a qualquer religião, poderia levar à força judeus e cristãos em seu Estado crítico” (MARX, 2010c, apud BENSÂID, 2009 p. 20). Nessa perspectiva, o problema da emancipação “é colocada como condição tanto ao judeu, que quer ser politicamente emancipado, quanto ao Estado que deve emancipar-se e ser ele próprio emancipado” (MARX, 2010c, p. 35). Assim, analisando a questão de forma mais objetiva, Marx resume a solução unilateral de Bauer no seguinte:

Temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar outros. A forma mais cristalizada do antagonismo entre o judeu e o cristão é o antagonismo religioso. Como se resolve um antagonismo? Tornando-o impossível. Como se faz para tornar impossível um antagonismo religioso? Superando a religião. Assim que judeu e cristão passarem a reconhecer suas respectivas religiões tão somente como estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano, como diferentes peles de cobra descartadas pela história, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, científica, em uma relação humana. A ciência constitui então sua unidade. Todavia, na ciência, os antagonismos se resolvem por meio da própria ciência (MARX, 2010c, p. 34).

Nota-se de forma clara que o posicionamento de Bauer não apenas incorre no erro de tratar a questão judaica em uma simples questão de emancipação política, mas

também conserva de forma grave a existência do Estado⁵⁶, classista e autoritário, à tarefa de mediador da existência do homem à realização da liberdade. O posicionamento ora conservador, ora radical de Bauer é denunciado e, de certo modo, antecipado pela leitura de Marx em suas críticas à estrutura do idealismo hegeliano, bem como de suas críticas ao Estado Moderno. A proposta de solução baueriana para os antagonismos entre Estado e Sociedade, exemplificado pela tradição judaica e hegeliana, se limitam às simples questões formais que não solucionam os conflitos, mas amplia o abismo entre a vida coletiva e a privada. Essa crítica à solução religiosa dada por Bauer seria retomada por Marx em *A Sagrada Família*, onde diz:

O senhor Bauer, na condição de *teólogo autêntico*, ainda que *crítico*, para resumir, na condição de *crítico teológico* não podia ir além da *antítese religiosa*. Ele *apenas* podia ver na atitude dos judeus perante o mundo cristão a atitude da *religião judaica* perante a *religião cristã*. Ele inclusive tinha de restaurar *criticamente* a *antítese religiosa* na *antítese* entre a atitude do judeu e a atitude do cristão perante a *religião crítica*, perante o *ateísmo*, fase final do *teísmo*, o reconhecimento *negativo* de Deus. E ele tinha de, ao fim das contas, levado por seu *fanatismo teológico*, *limitar* a capacidade dos 'judeus e cristãos dos dias de hoje', quer dizer, do mundo de hoje, para 'chegarem a ser livres' à sua capacidade para conceber e exercer por si mesmo 'a crítica' da teologia. Com efeito, do mesmo modo que para o teólogo ortodoxo o mundo inteiro se reduz a 'religião e teologia' (ele poderia reduzi-lo também à economia, à economia política, etc., e caracterizar a *teologia*, por exemplo, como se fosse *aeconomia política* celestial, uma vez que ela constitui a doutrina da produção, da distribuição, da troca e do consumo da '*riqueza espiritual*' e dos tesouros do céu!), para o teólogo radical, crítico, a *capacidade* do mundo para chegar a libertar-se se reduz à *única* capacidade abstrata para criticar 'a religião e a teologia' na condição de 'teologia e religião'. A única luta que ele conhece é a luta contra a captação *religiosa* da autoconsciência, cuja '*pureza*' e '*infinitude*' críticas não são, tampouco, nem mais nem menos do que uma captação teológica. O senhor Bauer trata a questão *religiosa* e *teológica*, pois, de uma maneira *religiosa* e *teológica*, inclusive pelo fato de que viu na questão 'religiosa' do dia uma questão '*puramente religiosa*'. Sua '*maneira correta de posicionar* a questão' apenas posicionou a questão em uma '*posição*' correta em relação a sua '*própria capacidade*' (...)de responder! (MARX, 2011, p. 129).

É a partir da limitação evidenciada por Marx, em relação à leitura de Bauer à questão judaica, que o Estado se mostra como a representação de uma sociedade

⁵⁶ Em outras palavras, o Estado capitalista afirma a igualdade formal, política e jurídica, com o objetivo real e velado de manter a dominação da burguesia sobre os trabalhadores. A igualdade burguesa, tal como a democracia burguesa, nada mais é do que a máxima liberdade do capital para explorar os trabalhadores. E o Estado burguês, por mais democrático que seja, será sempre um instrumento especial de repressão contra os trabalhadores (LESSA; TONET, 2011, p. 84-85).

dividida em classes, que são antagônicas e inconciliáveis porque seus objetivos são diferentes e, nem mesmo o Estado é capaz de unificar concretamente esse antagonismo, já que ele assume, objetivamente, a posição da classe dominante e utiliza-se de todos os esforços e aparatos para conservar-se. No caso da *Questão Judaica*, o Estado professa o cristianismo por ser a religião do burguês alemão e é a partir do problema entre os judeus e os cristãos, que o Estado mostra-se como “uma máquina destinada a manter o domínio de uma classe sobre a outra” (LÊNIN, 2010, p. 21).

É desta perspectiva de emancipação limitada ao aspecto teológico e essencialmente conservador, e, portanto, incapaz de oferecer em termos práticos soluções para os problemas reais, que recai as críticas marxianas a Bruno Bauer, que apenas radicaliza a relação religiosa sem compreender a sua real questão com vistas à efetivamente construir uma solução, reforçando o condicionamento da existência particular dos indivíduos à mediação do Estado. O problema da leitura baueriana, bem como de sua possível solução, encontra-se na limitação da mesma e de seu conservadorismo excludente em relação à comunidade judaica que, em certa medida, representa em sua causa toda uma comunidade de indivíduos excluídos pelo próprio Estado. Com isso,

Bauer incorre em contradições por não alçar a questão a esse nível. Ele impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma. Ele levanta perguntas que não estão contidas na tarefa que se propôs e resolve problemas que deixam o seu questionamento sem resposta. Bauer diz sobre os adversários da emancipação dos judeus que: ‘Seu único erro foi presumirem que o Estado cristão é o único verdadeiro e não o submeterem à mesma crítica com que contemplaram o judaísmo’; diante disso, vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral. Em vista da pergunta de Bauer aos judeus: ‘Tendes, a partir do vosso ponto de vista, o direito de almejar a *emancipação política*?’ , nós perguntamos em contrapartida: o ponto de vista da emancipação *política* tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão da religião?(MARX, 2010c, p. 36).

Depreender-se que a postura conservadora de Bauer a respeito de direitos como liberdade⁵⁷ e igualdade⁵⁸ limita-se exclusivamente ao reconhecimento e determinação do aparelho político estatal enquanto único mediador da existência política do homem, que no caso do contexto da questão judaica, governa em prol da classe que detêm os meios de produção. Reafirma-se aqui sua noção de emancipação limitada a uma formalização abstrata incapaz de extinguir os antagonismos sociais, pois “onde todos são politicamente iguais, mas socialmente divididos entre burgueses e proletários, a igualdade política e jurídica nada mais é do que a afirmação social, real, das desigualdades sociais” (LESSA; TONET, 2011, p. 84).

Fica evidente que a solução baueriana não encontra sua efetividade em solucionar os antagonismos sociais no contexto da questão judaica devido a sua prerrogativa máxima de manutenção do Estado, nesse aspecto, a emancipação política dos Judeus propostos não é efetiva no verdadeiro sentido de liberdade, uma vez que se restringe a pura abstração política⁵⁹. Fica claro que a solução baueriana emancipa parcialmente o judeu por limita-lo ao reconhecimento do Estado, cuja estrutura priva-se essencialmente a manter a hegemonia da classe dominante.

⁵⁷ Tendo presente o disposto do artigo 6º desta mesma Declaração de Direitos, que a liberdade é “o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros”, Marx diz que o direito à liberdade “não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação, o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo”. A atenção de Marx volta-se depois ao artigo 16 da Constituição de 1793, para mostrar que o direito humano à liberdade se expressa por meio da propriedade privada, quer dizer, o direito humano à propriedade privada “é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente, sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constitui o fundamento da sociedade burguesa”. O exercício da propriedade privada não implica a realização autêntica da liberdade, mas sua limitação (WOLKMER, 2004, p. 24).

⁵⁸ Já o direito à igualdade, previsto no artigo 3º da Constituição Francesa de 1795, não interpretado em seu sentido político, é reduzido a uma igualdade em que os homens são vistos como mônadas independentes. É certo que a igualdade questionada em *A Questão Judaica* “converte-se em sua desigualdade, de fato, engrossada pelo próprio egoísmo. A liberdade não faz mais que engendrar desigualdades e confirmar as já existentes. Por esta razão, a igualdade, entendida unicamente como igualdade de todos (como mônadas) ante a lei, é menosprezada por Marx e entendida como um direito confirmatório da sociedade burguesa” (WOLKMER, 2004, p.24-25).

⁵⁹ A respeito da condição dos Judeus, Marx problematiza na *Sagrada Família* (2011, p. 129-130) o seguinte: “Os judeus (assim como os cristãos) estão completamente emancipados em termos políticos em diferentes Estados. Os judeus e cristãos estão bem longe de estar emancipados em termos humanos. Tem de se encontrar, portanto, uma diferenciação entre a emancipação política e a emancipação humana. A essência da emancipação política, quer dizer, do Estado desenvolvido, moderno, tem de ser investigada, portanto. Por outro lado, os Estados que ainda não puderam emancipar politicamente os judeus devem ser medidos com o Estado político acabado e demonstrados como Estados subdesenvolvidos”. Esse era o ponto a partir do qual a “emancipação política” dos judeus tinha de ser tratada e foi tratada nos “*Anais franco-alemães*”.

Em defesa do direito dos Judeus⁶⁰ à religião, Marx critica o ateísmo e extremismo baueriano, tomando exemplos das constituições francesas e estadunidenses, que de acordo com a sua própria estrutura legal não exigem a emancipação religiosa dos judeus para que estes obtenham a emancipação política perante o Estado. Tais constituições exemplificam a capacidade do Estado de se adequar, em certa medida, às exigências de uma minoria sem que o Estado perca sua hegemonia de dominação, de tal forma que, mesmo nesses estados, a emancipação política é limitada, já que não desestrutura a “arquitetura” de exploração e domínio do Estado sobre a sociedade civil, de modo que “o limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 2010c, p. 38-39). Ainda sobre o tema, Marx ressalta na Sagrada Família (2011, p. 132)

que nos ‘Anais franco-alemães’ desenvolveu, para o senhor Bauer, a prova de que essa ‘humanidade livre’ e seu ‘reconhecimento’ não são nada mais do que o reconhecimento do indivíduo burguês egoísta e do movimento desenfreado dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa atual; que, portanto, os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a liberdade da propriedade, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a liberdade para lucrar.

Assim, fica evidente que a emancipação do Estado frente ao Judeu e ao cristianismo não acarreta graves problemas que não possam ser resolvidos pelo Estado, uma vez que tal solução não oferece perigo à manutenção de sua estrutura classicista, já que ele tem a capacidade de estabelecer limites legais devido à sua existência ser “a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização do mundo”, já a religião é a simples “relação com o absoluto na forma de sentimento, da imaginação e da crença e no centro dela, que contém tudo o que é, tudo o que existe torna-se um acidente que se esvanece” (HEGEL, 1976, p. 232). Assim, desde que a religião não questione o papel político de organização do Estado, colocando-se em oposição à sua forma de relação com os indivíduos, desde que a religião se reserve

⁶⁰ Diferentemente de Bauer, Marx apoia a emancipação política dos judeus sem exigir que renunciem a sua religião, pois “as religiões somente poderiam se extinguir junto com a miséria real contra a qual protestavam e a necessidade de ilusões com a qual reagiram” (BENSAÏD, 2009 apud MARX, 2010c, p. 21).

apenas à esfera privada, a sua coexistência é possível com o Estado, é possível obter a sua emancipação, pois a

desintegração do homem em cidadão não religioso e em homem privado religioso não contradiz de modo algum a emancipação política. Mostrou-se a ele que, assim como o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da religião do Estado, mesmo ficando a religião confiada a si mesma no seio da sociedade burguesa, assim também o indivíduo se emancipa politicamente da religião ao comportar-se em relação a ela não mais como se ela fosse um assunto público, mas sim como se fosse um assunto privado (MARX; ENGELS, 2011, p. 130).

Denota-se de maneira clara que o posicionamento crítico de Marx em relação a questão judaica vai além de uma simples constatação, mas engloba também uma profunda reflexão sobre o problema da liberdade dentro do contexto capitalista. A “questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 2010c, p. 38). Eis aqui o salto dado por Marx em sua crítica à “*Questão Judaica*”, ao tomar como referência um posicionamento teológico o mesmo parte de tal discussão e a coloca em uma lógica dialética a partir do real, ampliando sua perspectiva e vislumbrando outras possibilidades.

Assim a posição radical de Bauer em tornar o Estado laico mostra-se desnecessária e insolúvel, pois a laicidade do Estado em nada modifica sua estrutura ou acarreta transformações sociais que possa dar por fim de uma vez por todas os antagonismos sociais existentes, por isso, o verdadeiro sentido de liberdade encontra-se para além de uma questão religiosa. Enquanto o Estado for legítimo mediador da liberdade humana, o homem continuará “religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio” (MARX, 2010c, p. 39).

Percebe-se aqui que o posicionamento crítico de Marx frente ao *status* religioso conferido ao Estado moderno encontra-se já presente em suas críticas à *Filosofia do Direito* de Hegel, reforçando as mesmas através de suas críticas a Bruno Bauer, pelo fato deste estruturar a existência política do Estado desvinculada das reais necessidades e determinações da vida material que constitui a base fundamental da estrutura social. Logo, torna-se evidente que o *status* religioso da existência do Estado estabelecido pela

crítica marxiana vai além de uma simples proposição teológica, mas evidencia o caráter inoperante do mesmo em relação à sociedade como um todo complexo e antagonico em sua essência. Logo, as críticas marxianas a respeito da liberdade tomando como referência a questão emancipatória dos Judeus são de grande relevância para o problema em questão, uma vez que

A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a impiedade, toda a sua desenvoltura humana (MARX, 2010c, p. 39).

Nesse aspecto, presumir a questão da emancipação atrelada à existência do Estado é assumir a existência humana constituída em uma duplicidade, na qual a liberdade não é vista como uma relação estabelecida através do todo, mas dualizada a partir do antagonismo do homem consigo e com toda a sua espécie, de modo que, ao não reconhecer-se como representante de sua espécie, alienado de sua verdadeira natureza transformadora de si e do real, o homem também não é capaz de relacionar-se em comunidade. Acerca desta noção de liberdade, que não é uma noção abstrata fundada em uma concepção determinista, Lênin ressalta que

O marxismo confirma e prolonga a linha deste desenvolvimento. Identifica a liberdade do homem com a potência real sobre as coisas, sobre suas obras e sobre si mesmo. Mostra como a práxis e a apreensão revolucionária do homem - a potência sobre suas próprias obras sociais - conduz a uma lúcida soberania. A liberdade é uma autodeterminação, mas dialética e histórica. O homem torna-se livre englobando a natureza cada vez mais amplamente nas espirais da sua ação e do seu conhecimento, concentrando em si a totalidade da natureza e da vida, convertendo-se ele mesmo, numa totalidade específica, lúcida, organizada em seu próprio plano (LÊNIN, 2011 p. 57).

Tal relação de duplicidade do Estado com a sociedade geradora de antagonismo não configura apenas a organização política do Estado, mas representa, em última análise, a essência do mundo moderno. Aqui, novamente, é importante frisar que o conceito de emancipação a partir dos limites políticos do Estado Moderno não garante a existência de uma liberdade real, pois, por mais que o Estado modifique e amplie seu

estatuto sobre os direitos do homem, a desigualdade e, por consequência, o antagonismo social, permanecem. Isso porque, na modernidade, todos são

membros da escravidão e da comunidade. Precisamente a escravidão da sociedade burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhos de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião etc., por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas. O privilégio é substituído aqui pelo direito (MARX, 2011, p. 135).

Eis aqui a configuração básica em que se assenta a estrutura da sociedade moderna e a sua relação com a existência humana, que é, no geral, uma fundamentação antagônica marcada pela desigualdade e uma condição de liberdade puramente abstrata, pois nas relações reais a configuração é oposta ao idealizado pelo Estado. Assim, fica evidente na crítica marxiana, que atrelar a emancipação à existência do Estado significa assumir que

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, degradada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele (MARX, 2010c, p. 40).

Apesar das reflexões marxianas serem mais abrangentes e colocar a discussão da emancipação para além dos limites políticos, o filósofo alemão deixa claro que “a emancipação política representa, de fato, um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010c, p.41). Marx demonstra

que a emancipação política em relação à religião subsiste, ainda que já não se trate de uma religião privilegiada. A contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa. A realização plena do Estado cristão constitui o Estado que professa como Estado e abstrai da religião os seus membros.

A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação à religião (MARX; ENGELS, 2010c, p. 46).

Aqui evidencia outra contestação de Marx frente a Bauer pelo fato do jovem hegeliano condicionar a emancipação política do judeu mediante sua renúncia à religião, dado que tal radicalidade, além de ser insustentável, é desnecessária do ponto de vista político, uma vez que é inteiramente possível pensar a cidadania do Judeu conservando suas particularidades religiosas. Neste ponto, Marx retoma a questão judaica e a eleva para uma discussão sobre liberdade em seu aspecto humano geral. Aqui vale ressaltar a atualidade e pertinência da discussão de Marx sobre a emancipação, ao mostrar que a luta pelos direitos e pela emancipação do homem não deve se limitar a um caráter estritamente político de caráter reformista ou mesmo teológico, como no caso de Bauer, mas busca fundamentá-la em uma noção de emancipação para além da desigualdade e do antagonismo, o que exige, necessariamente, o fim do próprio Estado por meio de uma revolução social.

Contrário à unilateralidade em relação à posição sobre os direitos humanos, o filósofo renano buscou refletir sobre as suas bases fundamentais, discutindo aspectos legais e políticos das Declarações dos Direitos Humanos e das Constituições francesas e norte-americanas, a fim de mostrar que a formação de um Estado Nacional, impulsionado pela revolução burguesa, conferiu à liberdade um *status* egoísta que cindiu o homem público ao privado, de modo que crença e direitos políticos passaram a coexistir, uma vez que os direitos do homem são “os direitos dos membros da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010c, p. 48).

De todas as representações constitucionais, Marx acentua suas críticas de forma mais incisiva sobre a Constituição jacobina de 1793⁶¹, na qual representou um decisivo

⁶¹ Segundo Peixinho (s/d, p. 5-6), a Constituição de 1793, promulgada com a nova Declaração de Direitos, foi importante para a história dos direitos fundamentais e para a análise apartada dos direitos da nova Declaração. Essa Constituição rompeu com o regime monárquico, proclamou a República, aboliu o sufrágio censitário da Constituição de 1791, estabeleceu a supremacia da Assembleia que controlava o governo e o elegia, e previu a representatividade e poderes para as autoridades territoriais. Porém, devido a injunções políticas, a Constituição de 1793 nunca foi aplicada, embora tenha produzido um legado importante para o século XIX, mormente para inspiração das ideologias socialistas. A Declaração de Direitos - jacobina - de 1793 foi revolucionária historicamente porque principiou a inclusão da igualdade como direito concreto. No campo político, estendeu-se ao sufrágio universal à própria República; no terreno econômico, impôs limitações ao direito de propriedade e à liberdade econômica; e, no plano social, instituiu o sistema democrático de educação e assistência pública. A liberdade ampliou-se e incluiu, nessa extensão, as liberdades de pensamento, opinião, imprensa, culto e reunião. O direito de propriedade adquiriu novos contornos porque vinculou a liberdade de comércio, trabalho, expropriação e fiscalização, à dimensão

marco para a estruturação da natureza constitutiva do Estado Nacional, uma vez que esta demarcou a noção básica de liberdade a partir do “direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem”(MARX, 2010c, p. 49). Tal estrutura política, constituída, sobretudo na separação entre a vida pública e privada estabeleceu as estruturas políticas da sociedade moderna de forma a conceber a existência humana de forma dupla e isolada porque tratou “a liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (MARX, 2010c, p. 49).

Assim, separa Bauer é impossível pensar a participação dos Judeus nos direitos humanos, isto é, reconhecê-lo em uma política internacional conservando seu direito à religião, por problematizá-la como fator de impedimento às relações coletivas, Marx aponta que a própria constituição dos direitos humanos, pactuada por uma revolução de direito burguês, alicerça a liberdade a um nível de egoísmo tal que despreza a existência da vida privada do homem e suas crenças, desde que esta não interfira na vida pública. Demonstrou, portanto,

como o reconhecimento dos direitos humanos pelo Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Porém, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade burguesa e o homem burguês, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da

econômica. Os direitos sociais foram assegurados como assistência pública e abrangeram o direito ao trabalho e à existência, que era – até ali – dívida sagrada da missão da sociedade ao garantir a subsistência dos cidadãos e ao oferecer-lhes trabalho com o fito de lhes proporcionar existência digna. Os direitos sociais foram albergados pela implantação da educação como direito fundamental, o ensino foi democratizado e estendeu-se a todos os cidadãos. Por último, o direito de resistência vinculou-se ao de insurreição, que se tornaria um dever de todos os cidadãos. Quanto aos princípios, a Declaração de 1793 inscreveu a soberania, a divisão dos poderes, a reforma constitucional, a participação política, a função pública e o direito de petição. As diferenças entre os direitos fundamentais nas Declarações de 1789 e 1793 são: *em primeiro lugar*: modificou-se a interpretação dos direitos políticos, acabou com a distinção entre homem e cidadão porque foi suprimida a referência ao direito natural; e prestigiou os direitos fundamentais do homem em sociedade. Em *segundo*, foram reconhecidas as liberdades de comércio, trabalho e indústria, reafirmando o liberalismo econômico. Em *terceiro*, reconheceram-se os direitos sociais e da seguridade social, e, *por último*, ampliou-se o direito de resistência, reconheceu-se o direito à insurreição e o de responder à violência ilegal com violência. No preâmbulo da Constituição francesa de 1793, os constituintes positivaram o direito natural como um modelo de declaração que consagra direitos sagrados e inalienáveis e conclama o povo a lutar contra todo tipo de opressão e tirania do governo e buscar a liberdade e a felicidade. Dentre os direitos fundamentais consagrados podem ser citados a igualdade; a liberdade; a segurança; a propriedade; a lei como expressão da liberdade do cidadão; a liberdade de opinião; o direito de petição às autoridades públicas; de expressão; de culto; a proteção contra a opressão do Estado; a garantia de que nenhuma pessoa poderá ser acusada, presa ou detida senão nos casos determinados pela lei; o princípio da presunção de inocência e o princípio da anterioridade da lei penal; a assistência pública para o cidadão pobre; o direito à educação como direito de todos os cidadãos, dentre outros.

necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos direitos gerais do homem. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos. Portanto, a emancipação política dos judeus e a concessão a estes dos 'direitos humanos' constitui um ato mutuamente condicionante (MARX, 2011, p. 132).

Aqui, podemos observar o jovem hegeliano Bauer novamente entrar em contradição ao estabelecer a condição do Judeu à emancipação política somente diante às exigências de um Estado laico, uma vez que “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado de si mesmo” (MARX, 2010c, p. 49), pois nos moldes do Estado moderno, “a democracia é uma forma de organização social que, afirmando a igualdade política de todos, reproduz as desigualdades entre a burguesia e os trabalhadores” (LESSA; TONET, 2011, p. 84-85).

Contudo, a emancipação em seu restrito limite político formalizado e universalizado pelos então direitos humanos constituídos pela revolução burguesa⁶² (ou política) é parcial, posto que, “nenhum dos assim chamados direitos humanos transcendem o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (MARX, 2010c, p. 50). Esta

emancipação política, expressa pela cidadania e pela democracia é, sem dúvida, uma forma de liberdade superior à liberdade existente na sociedade feudal, mas, na medida em que deixa intactas as raízes da desigualdade social, não deixa de ser ainda uma liberdade essencialmente limitada, uma forma de escravidão. A inclusão dos trabalhadores na comunidade política não ataca os problemas fundamentais deles, pois eles podem ser cidadãos sem deixar de serem trabalhadores (assalariados), mas não podem ser plenamente livres sem deixar de serem trabalhadores (assalariados) (TONET, 2010, p. 27).

⁶² No Estado instaurado pela Revolução Francesa, os membros do povo “são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade”. Portanto, o que deve mudar não é a forma política (república ou monarquia), mas o conteúdo social: a propriedade privada, a desigualdade, a expropriação do trabalho alheio, etc. Essa também é a conclusão dos comunistas franceses que, como Marx, têm a consciência e as teorias políticas dos “franceses modernos”, a de que “na verdadeira democracia, o Estado político desaparece” (LÖWY, 2002, p. 80-81).

Diante disso, é mister retomar a noção de revolução política para elucidar a discussão marxiana sobre o verdadeiro propósito da liberdade assentada na emancipação humana, antes, porém, é preciso apontar os limites da revolução burguesa (ou política).

3.2 Os limites da Revolução Política

A fim de melhor esclarecer o contexto histórico da revolução burguesa, essencial para evidenciar o surgimento do Estado moderno fundado a partir das noções de liberdade, igualdade e participação política e mantenedor das desigualdades, faremos uma sucinta exposição do processo de transição do modo de vida feudal ao capitalista.

Vale constatar que o processo histórico de declínio do sistema escravista⁶³ de trabalho foi demorado e a partir de seu fim, deu-se origem ao processo histórico de estruturação do sistema feudal, estabelecendo um modelo de organização do trabalho que passou a se tornar predominante a partir do século IV a.C., com o declínio do Império Romano. Entre os inúmeros fatores constitutivos que deram origem a tal sistema, ressaltam-se dois: a inexistência de uma classe capaz de promover a resistência política, já que “os escravos não se constituíam enquanto tal porque não tinham condições históricas de levar à prática um projeto alternativo de sociedade” (LESSA; TONET, 2011,

⁶³ Segundo Sousa (2017, s/p), desde os tempos republicanos, Roma sustentava e ampliava seu poderio econômico através da constante obtenção de terras e escravos. Combinando essas duas práticas eles garantiam produtos agrícolas e manufaturados a preços baixos, alcançando significativas margens de lucro. Até o final da República, a economia romana contava com uma população de mais de dois milhões de escravos, porém, no século III, a prosperidade e expansão romana decaíam devido à grande dimensão alcançada pelos territórios, o alto custo que envolvia a realização de outras anexações, e as constantes pressões exercidas pelas populações dominadas e vizinhas. Nessa situação, o governo romano se limitava a fortalecer as fronteiras sob seu domínio, com isso o fluxo de escravos que barateava custos e ampliava os lucros perderia força e se desencadearia a crise do escravismo, muito impulsionado pela conquista de inúmeros povos, os quais, posteriormente, alcançariam direitos, antes reservados apenas aos cidadãos romanos. Assim, mais do que promover uma equiparação jurídica, esta postura tolerante refreava o processo de obtenção de novos escravos e inúmeros fatores de ordem administrativa e militar contribuíram para a escassez de mão-de-obra nos domínios romanos. Agrava o quadro, uma forte relação entre a crise do escravismo e a disseminação do ideário cristão no mundo romano, e a ideia de que a liberdade seria um dom divino, porque muitos dos que se convertiam à nova religião libertavam seus escravos com vistas à conquista da salvação espiritual. A crise se agravaria porque muitos escravos se convertiam à religião incorporando valores contrários à sociedade romana; e porque grandes proprietários de terra se recusavam a manter a vasta população de escravos, inviável economicamente. Com isso, diversos aristocratas dividiram suas terras em terrenos menores, os quais seriam arrendados por plebeus saídos das cidades ou escravos libertos graças ao sistema de colonato.

p. 61); e a queda do Império Romano⁶⁴, que descentralizou a economia e exigiu o gerenciamento de cada uma das comunidades antes dominadas por Roma, eis aqui “a principal característica do feudalismo, que foi a organização da produção em unidades autossuficientes, essencialmente agrárias e que serviam também de fortificações militares para a defesa dos feudos” (LESSA; TONET, 2011, p.61).

Toda a função laboral, determinante para a manutenção economicamente dos feudos, eram exercidas pelos servos, no qual limitadamente possuíam liberdade, uma vez que para sobreviver, dependiam do arrendamento da terra do senhor feudal a quem destinavam a maior parcela da produção. Toda esta complexa relação de dependência e servidão aliada ao crescente número daqueles que saíram do campo para as cidades, provocaram sérias crises no sistema. Assim, frente à crise,

os senhores feudais romperam o acordo que tinham com os servos e expulsaram do feudo os que estavam sobrando. Estes, sem terem do que viver, começaram a roubar e a trocar o produto do roubo com outros servos. Como todo mundo estava produzindo mais do que necessitava, todos tinham o que trocar e voltou a florescer o comércio. Em pouco mais de dois séculos, as rotas comerciais e as cidades renasceram e se desenvolveram em quase toda a Europa. Com o comércio e as cidades, surgiram duas novas classes sociais: os artesãos e os comerciantes, também chamados de burgueses (LESSA; TONET, 2011, p. 62-63).

Compreendendo a história da humanidade enquanto uma luta de classes, e que na Idade Moderna esta luta ganha novos contornos com os burgueses que brotaram das “ruínas da sociedade feudal, [que não aboliu] os antagonismos de classes”, pelo contrário “não fez mais que estabelecer novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das que existiu no passado”,⁶⁵ Marx, de certo modo, ressignificar

⁶⁴ O processo de declínio do Império Romano do Ocidente começou em meados do século IV d.C., sobretudo em razão da série de problemas que desde o século III o assolava, como as invasões bárbaras, a crise econômica e a disputa dos militares pelo poder. As ondas migratórias dos povos bárbaros do Norte da Europa e de regiões da Ásia em direção a Roma, provocadas por transformações climáticas e outros fatores similares, forçavam a defesa do centro do Império contra os invasores. Do ponto de vista econômico, o Império entrou em crise, sobretudo, após o colapso do sistema escravista, que teve de ser substituído pelo sistema de colonato, que consistia na relação entre pessoas com precárias condições de subsistência e grandes proprietários de terras, que contratavam seus serviços e, em troca, ofereciam proteção e terras para o trabalho. Muitos proprietários possuidores de escravos passaram a libertá-los e a adotar o regime de colonato. Esse processo provocou uma decadência dos centros urbanos e do comércio nas cidades e a ascensão do cristianismo. O grande número de cristãos levou o Imperador Constantino a transferir a sede do Império Romano para Bizâncio e a instituir o cristianismo como a principal religião do Império Romano, convertendo-se ele próprio (FERNANDES, 2017, s/p).

⁶⁵ (MARX; ENGELS, 2010b, p. 40).

a perspectiva política da história e coloca sem dúvidas problematiza a questão do fazer filosófico em um direcionamento mais engajamento com as necessidades de mudanças e análises críticas das dadas condições da existência humana. A manutenção dessa exploração⁶⁶, na modernidade, seria marcada pela evolução tecnológica e pela simplificação dos antagonismos de classes, já que todas as classes até então existentes, se concentrariam em apenas duas: a burguesia⁶⁷ e o proletariado⁶⁸, acentuando-se, assim, tanto o antagonismo⁶⁹ quanto o perverso grau de exploração sobre os trabalhadores. E isso ocorre porque,

A organização feudal da indústria, em que esta era circunscrita a corporações fechadas, já não satisfazia as necessidades que cresciam com a abertura de novos mercados. A manufatura a substituiu. A pequena burguesia industrial suplantou os mestres das corporações; a divisão do

⁶⁶ O trabalho excessivo da parte empregada da classe trabalhadora engrossa as fileiras de seu exército de reserva, enquanto inversamente a forte pressão que este exerce sobre aquela, através da concorrência [entre essas duas frações da classe trabalhadora], compele-a ao trabalho excessivo e a sujeitar-se às exigências do capital. (...) A condenação de uma parte da classe trabalhadora à ociosidade forçada, em virtude do trabalho excessivo da outra parte, torna-se fonte de enriquecimento individual dos capitalistas e acelera ao mesmo tempo a produção do exército industrial de reserva numa escala correspondente ao progresso da acumulação social (MARX, 1988, liv. I, vol. II, p. 738-739).

⁶⁷ A respeito da burguesia e sua constituição, Marx e Engels, afirmam o seguinte no *Manifesto Comunista* (2010b p.41-42): “Vemos, pois, que a própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de transformações no modo de produção e circulação. Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia foi acompanhada de um progresso político correspondente. Classe oprimida pelo despotismo feudal, associação armada e autônoma na comuna, aqui república urbana independente, ali terceiro estado tributário da monarquia; depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, base principal das grandes monarquias, a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno”.

⁶⁸ Já a respeito do proletariado, em outra passagem do *Manifesto Comunista*, Marx e Engels dizem (2010b, p.46): “Com o desenvolvimento da burguesia, isto é, do capital, desenvolveu-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, os quais só vivem enquanto têm trabalho e só têm trabalho enquanto seu trabalho aumenta o capital. Esses operários, constrangidos a vender-se a retalho, são mercadoria, artigo de comércio como qualquer outro; em consequência, estão sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado. O crescente emprego de máquinas e a divisão do trabalho despojaram a atividade do operário de seu caráter autônomo, tirando-lhe todo o atrativo. O operário torna-se um simples apêndice da máquina e dele só se requer o manejo mais simples, mais monótono, mais fácil de aprender. Desse modo, o custo do operário se reduz, quase exclusivamente, aos meios de subsistência que lhe são necessários para viver e perpetuar sua espécie”.

⁶⁹ Observamos que as classes fundamentais de um modo de produção são os “portadores” (e “ocupantes”) de relações (diversificadas) fundamentais que moldam as relações de produção: propriedade, posse e uso dos meios de produção. A *classe capitalista* é a “portadora” “ocupante” da (capitalisticamente formada) propriedade real. A outra classe do modo de produção capitalista é a *classe operária*, entendida como sendo a “portadora” “ocupante” do terceiro componente da relação, a relação de uso, a realização exclusiva da função de trabalho efetivo no interior do processo de trabalho capitalista. Desse ponto de vista, as classes fundamentais do modo de produção capitalista são as classes operária e capitalista, uma vez que elas incorporam adequadamente um “atributo social específico” ou discernível, e, consequentemente, as classes operária e capitalista são as classes básicas de uma formação social capitalista. (ECONOMAKIS; MILIOS, 2011, p.8).

trabalho entre as diferentes corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro da própria oficina. Todavia, os mercados ampliavam-se cada vez mais, a procura por mercadorias continuava a aumentar. A própria manufatura tornou-se insuficiente; então, o vapor e a maquinaria revolucionaram a produção industrial. A grande indústria moderna suplantou a manufatura; a média burguesia manufatureira cedeu lugar aos milionários da indústria, aos chefes de verdadeiros exércitos industriais, aos burgueses modernos (MARX; ENGELS, 2010b, p. 41).

Nesse contexto, a nova classe em crescente ascensão econômica e política, a burguesia, constrói sua hegemonia por toda a Europa e, com ela, a sua forma de determinação econômica se torna a regra de organização social, modelo de constituição da vida social e econômica. Assim, na medida em que o comércio se torna mais amplo e complexo, os limites geográficos vão ficando mais estreitos e esta nova relação econômica passa a determinar, também, uma organização social correspondente, de modo que “alguns séculos depois, com base nisso e no constante desenvolvimento das forças produtivas, a classe burguesa realizou a Revolução Industrial (1776-1830)” (LESSA; TONET, 2011, p.62-63).

A medida que os servos se emancipam por meio do desenvolvimento dos meios de produção tornando-se a nova classe (burguesia) gerenciadora do mercado e, conseqüentemente da política, a mesma “arrasta para a torrente da civilização, todas as nações, até mesmo as mais bárbaras” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 44) direcionando toda a organização e decisão política concentrada cada vez mais no interesse da classe dominante, que explora aquele que não tem mais o que oferecer a não ser sua força de trabalho: o proletariado. Este modo de organizar sociedade a partir da exploração e dominação demarca o traço fundamental da burguesia, que “não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, e, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 43). Eis porque, o modo de produção

capitalista tem em sua essência uma nova forma de exploração do homem pelo homem: do trabalhador, a burguesia compra apenas a sua força de trabalho. Como a utilidade desta é apenas uma, produzir; e como ela possui uma propriedade única entre as mercadorias, que é a de, se empregada adequadamente, produzir um valor maior do que ela própria vale, o burguês que comprou a força de trabalho tem, ao final do mês, um valor maior do que aquele que paga ao trabalhador sob a forma de salário. Esse valor maior é a mais-valia (LESSA; TONET, 2011, p. 63).

Portanto, foi com a Revolução Industrial e a nova organização instaurada pela burguesia, que o trabalhador seria transformado em operário e perderia o domínio dos conhecimentos de todas as etapas do processo produtivo, tornando-se um simples apêndice da maquinaria, e, pela função exercida, receberia um salário como pagamento da força do trabalho executado. A respeito da origem de formação da classe proletária, Marx e Engels ressaltam no *Manifesto Comunista* (2010b, p. 46):

A burguesia, porém, não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os proletários. Com o desenvolvimento da burguesia, isto é, do capital desenvolveu-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, os quais só vivem enquanto têm trabalho e só têm trabalho enquanto seu trabalho aumenta o capital. Esses operários, constrangidos a vender-se a retalho, são mercadoria, artigo de comércio como qualquer outro; em consequência, estão sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado.

Essa época de acumulação primitiva do capital separou o dos meios de produção e a burguesia converteu a sociedade e suas relações em um enorme mercado, visando a obtenção de lucros a partir da exploração da força de trabalho humana, obtida por meio da extração da mais-valia, e, com isso determinaria novas relações sociais de produção. Aqui fica claro que o desenvolvimento do capitalismo não apenas configurou o modo de organização econômico da sociedade, mas acabou por determinar também as relações sociais. Pois,

Toda a sociedade seria convertida em um enorme mercado e tudo [passaria] a ser mercadoria. Com o amadurecimento do modo de produção capitalista, essa forma de relação social se converte no padrão de relacionamento de todos os homens entre si. As sociedades que não conseguiram se integrar ao mercado seriam destruídas pelo capitalismo (as sociedades indígenas na América, África e Ásia, o modo de produção asiático tal como sobreviveu na Índia, na China, Japão, Coreia etc.); as outras, que o conseguiram, adaptaram as suas formações sociais para produzirem, venderem e comprarem mercadorias (formações semiasiáticas da Europa Oriental, alguns países asiáticos etc.). Ou seja, o capital, que se expressa nessa nova forma de relação entre os homens, que é a mercadoria, se desenvolve na história como uma potência incontável. Tudo o que não consegue se adaptar a ele é por ele destruído. O mundo, assim, vai se convertendo em um mundo crescentemente sob a regência do capital, e este se revela como a potência universalizadora máxima jamais criada pela humanidade (LESSA; TONET, 2011, p. 64-65).

Evidencia-se a partir dos breves fatos históricos apresentados acerca da modernidade⁷⁰ que, a partir da transição do regime medieval para o moderno, a organização da indústria e a centralização do poder nas mãos da burguesia consolidaram-se por meio da revolução política promovida com vistas à emancipação desta mesma classe que buscava alinhar seus interesses para manter seu domínio sobre todas as esferas da existência humana. Assim, denota-se de forma clara que a hegemonia da classe burguesa foi conquistada por meio de uma revolução que configurou a sociedade moderna a partir da manutenção da exploração e acentuação da desigualdade. Por isso Marx afirmou, em o *Manifesto Comunista*, que “a emancipação política representa concomitantemente a dissolução da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano” (MARX, 2010c, p. 51). Nessa perspectiva, 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. Este o reconhece como tal nos direitos humanos [...]. Consequentemente, o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio (MARX, 2010c, p. 52-53).

⁷⁰ A transição do sistema feudal para o capitalista pode ser resumida no seguinte:

- I) A transição do escravismo para o feudalismo ocorreu sem a presença de uma classe revolucionária: com isso a transição foi caótica e prolongou-se por séculos;
- II) O feudalismo se caracterizou pela produção autossuficiente nos feudos com base no trabalho dos servos. O senhor feudal era responsável pela defesa militar e ficava com a maior parte do que era produzido;
- III) Como os servos ficavam com uma parte da produção, começaram a desenvolver as técnicas e ferramentas. Com isso a produção aumentou, melhorou a alimentação e a população começou a crescer, o que fez surgir um excedente de população e de produção que serviram de base ao ressurgimento do comércio e, com ele, ao aparecimento da burguesia;
- IV) A burguesia revolucionou a economia e a sociedade feudais: abriu o comércio mundial e realizou a Revolução Industrial. Com a Revolução Industrial, surgiram as duas classes fundamentais da sociedade burguesa: o proletariado e a burguesia;
- V) O que caracteriza a sociedade capitalista frente aos modos de produção anteriores é a redução da força de trabalho a mera mercadoria e, portanto, o desprezo absoluto das necessidades humanas. O resultado é o individualismo burguês: a redução da coletividade a mero instrumento para o enriquecimento privado dos indivíduos (LESSA; TONET, 2011, p. 68-69).

Nessa perspectiva, a existência e os limites da emancipação política encontram-se nos interesses da burguesia que, ao promover uma revolução de sua classe, acentuou as desigualdades e concentrou os domínios políticos e econômicos. Em contraposição a esta, somente o proletário pode desempenhar o papel de revolucionar a sociedade e pôr fim à exploração como condição para uma verdadeira emancipação humana, antes, porém, deve promover a organização da classe trabalhadora, pois “o proletariado, a camada mais baixa da sociedade atual, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 50). Portanto,

De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneraram e pereceram com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico (MARX; ENGELS, 2010c, p. 49).

Mas, como se constituem, de fato, os elementos centrais da revolução social como pressuposto da emancipação humana? Qual é o papel do proletariado⁷¹ no processo de retomada do domínio sobre as condições de produção material? A resposta a essas questões serão tratadas a seguir.

3.3A Revolução Social enquanto condição para a Emancipação Humana

É a partir das obras *Glosas Críticas Marginais ao Artigo O Rei da Prússia e a Reforma Social de um Prussiano (1844)*, que o jovem Marx tematiza com entusiasmo o protagonismo do proletariado e discorre, a partir de uma análise cuidadosa do fato, sobre a necessidade e a importância dos trabalhadores se organizarem politicamente em torno de uma revolução social que os conduza à emancipação humana. Tais análises não apenas destaca a crítica da análise marxiana aos fatos, mas ressalta a importância do desenvolvimento da consciência de classe do proletariado, bem como a necessidade de sua organização com vista à revolução. O contexto histórico⁷² dessa discussão é a

⁷² Analisando o contexto histórico e político da Alemanha no período da revolta da Silésia, Ivo Tonet (2010a, p. 2) afirma que, ao contrário da Inglaterra e da França, onde a revolução burguesa alcançou seus objetivos

revolta dos trabalhadores alemães na província de Silésia, os quais exigiam melhores salários e condições de trabalho. Löwy aponta que, para Marx,

o levante silesiano de junho de 1844 era dirigido não só contra as máquinas - como revoltas similares na França e na Inglaterra (o assim chamado 'ludismo') – mas diretamente contra o poder dos patrões e dos banqueiros, assim como contra a propriedade privada burguesa. O resultado político foi que o levante acabou por reforçar 'o servilismo e a impotência' da burguesia. Até aqui, a rebelião dos tecelões parece confirmar as intuições de Marx em seu artigo sobre a filosofia do direito de Hegel (LÖWY, 2010, p. 12).

Acarretou-se por consequência que os operários, mediante a recusa às suas reivindicações, fizessem que fossem “destruídas [não] apenas as máquinas, essas rivais dos trabalhadores, mas também os livros contábeis, os títulos de propriedade [...]” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 44). Diante de tal fato, a revolta silesiana acabou por ganhar repercussão social nos meios de comunicação, em especial no jornal alemão *Vorwaerts* (*Avante!*), destacando-se em relação “aos demais movimentos [que] se voltaram apenas contra o industrial, o inimigo visível, este se voltou simultaneamente contra o banqueiro, o inimigo oculto” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 44).

Estabelecendo uma análise a respeito da revolta silesiana, o neo-hegeliano Arnold Ruge considerou “o levante como um assunto puramente social, condenado ao fracasso pela ausência de uma alma política” (LÖWY, 2010, p.11). Marx, entretanto, afirmou que “por mais parcial que seja a revolta industrial comporta uma alma universal, e, por mais universal que seja a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 50). Aqui o destaque ao papel do proletariado no movimento de emancipação da sociedade é todo ele defendido por Marx, por acreditar que,

quando o proletariado alcança o poder, é em condições muito especiais, diferentes da tomada do poder por qualquer outra classe social. No decurso da história quando todas as outras classes sociais tomaram o poder, já tinha na mão o poder efetivo da sociedade: econômico, intelectual e moral. Não há um único exemplo, antes do nosso exemplo do

fundamentais, “na Alemanha a burguesia ainda era fraca e nunca tivera a coragem de suas congêneres de liderar as transformações que eram do seu interesse, compondo-se sempre com a classe de latifundiários. Mesmo assim, parte da burguesia alemã forcejava por sacudir o jugo feudal”. Assim, “a questão democrática era o centro de intensos debates entre a intelectualidade que gravitava ao redor dessa classe”. O papel da atividade política, a natureza e as tarefas do Estado eram, à época, questões cadentes.

proletariado, de uma classe social chegar ao poder quando ainda oprimida sob os pontos de vista econômico, intelectual e moral. Por outros termos: postular que o proletariado possa tomar o poder é uma espécie de jogo, porque, coletivamente, como classe num sistema capitalista, este mesmo proletariado está esmagado, está impossibilitado de um completo desenvolvimento do seu potencial criativo. Não se pode desenvolver completamente as capacidades intelectuais e morais quando se é obrigado a trabalhar oito, nove ou dez horas por dia na oficina, na fábrica ou no escritório. E tal é ainda hoje a condição do proletariado. Resulta que o poder da classe operária, quando o alcançar, é vulnerável. Em muitos setores o poder do proletariado tem de ser defendido de uma minoria que continuará, durante todo um período histórico de transição, a gozar de enormes vantagens no domínio intelectual e com largas posses materiais — pelo menos das suas reservas de bens de consumo — relativamente à classe operária. A revolução socialista expropria a grande burguesia, como detentora dos meios de produção; mas não arrebatava aos detentores burgueses as suas posses acumuladas, nem os seus diplomas. Menos ainda pode expropriar-lhes o cérebro e o conhecimento. Durante todo o período que precedeu a tomada do poder pelo proletariado, foi a burguesia que teve o quase exclusivo monopólio da instrução. Assim, numa sociedade em que o proletariado obteve o poder por algum tempo (poder político, poder de homens armados, seja como for), muitas alavancas do poder efetivo estão e permanecerão nas mãos da burguesia — mais exatamente, nas mãos de uma parte da burguesia a que se pode muito bem chamar ‘intelligentsia’, ou burguesia intelectual e tecnológica (MANDEL, 1977, s/p).

Ruge critica a revolta na Silésia por entender que as reivindicações dos trabalhadores se limitaram à busca por emancipação política, o reconhecimento do Estado dos direitos trabalhistas, quer dizer, “o prussiano vaticina o sufocamento das revoltas que irrompem no funesto isolamento das pessoas em relação à comunidade e de suas ideias em relação aos princípios sociais” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 49).

Marx, por sua vez, confere especial destaque, e de certo modo, uma visão um tanto quanto otimista em relação à revolta na Silésia ao considerar “que o proletário alemão constitui o teórico do proletariado europeu” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 45) por este conduzir sua luta para além de realizações alcançadas pela classe proletária até então. Assim, a revolta da Silésia pode ser entendida, em certa medida de uma leitura no contexto das obras de Marx, um “modelo” de organização e manifestação dos ideais da classe proletária pela sua ousadia. No entanto, de forma equivocada Ruge reduz a revolta e, mesmo o antagonismo de classe e a exploração pelo trabalho, a uma simples questão de reforma política, conservando em sua essência tanto o Estado assentado na divisão de classes como a condição de exploração e desigualdade.

Para Marx, no entanto, a inclusão dos proletários na comunidade política não os leva ao exercício de uma liberdade concreta, pois embora sejam reconhecidos como cidadãos, estes permanecem como trabalhadores explorados. Essa condição evidencia um elemento fundamental aos limites da emancipação política: a não ocorrência de uma transformação real das condições de desigualdade, já que os privilégios e a exploração de uma classe sobre outra, são mantidos. Aqui a noção de comunidade marxiana estrutura-se de forma completamente diferente, pois no lugar de comunidade política organizada pela exploração de classe, propõe a construção de uma comunidade alicerçada no fim da exploração, que se inicia com a superação do Estado burguês. Porém,

a comunidade, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferente daquelas que são próprias da comunidade política. Essa comunidade, da qual o seu próprio trabalho o separa, é a vida mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição humana. A condição humana [*menschliches Wesen*] é a verdadeira comunidade dos humanos [*Gemeinwesen der Menschen*]. O funesto isolamento em relação a essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a vida humana é infinitamente maior do que a vida política (MARX; ENGELS, 2010a, p. 50).

Denota-se de maneira clara que a visão política de Ruge estrutura-se em reduzir os antagonismos sociais, constituído sobre a exploração e dominação de uma classe sobre a outra, a uma simples questão de inoperância administrativa do Estado, por que o mesmo identifica “a razão do pauperismo numa falha de administração e, beneficência e, em consequência, valer-se de medidas administrativas e beneficentes como meio para sanar o pauperismo” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 32). No entanto, “o Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele está baseado nessa contradição” (MARX; ENGELS, 2010a, p. 39). Assim, é impensável a realização de uma comunidade humana, alicerçada na conquista de uma real liberdade, coexistente com o Estado, já que a conquista da emancipação política exige o fim da sociedade de classes: estrutura basilar do Estado moderno burguês.

A revolta da Silésia coloca em evidência o elemento essencial à emancipação humana: a necessidade de organização do proletariado com vistas a uma revolução social, o que exige, o desenvolvimento da consciência de classe e o fim do Estado. Pois,

Conforme Kautsky e Lênin, uma consciência de classe adequada, isto é, política, só pode chegar à classe operária 'a partir de fora'. E, para Lênin, uma 'consciência sindical' só pode surgir espontaneamente na classe operária como uma consciência da necessidade e da utilidade da representação dos interesses econômicos da classe operária contra os interesses do capital. A consciência de classe deve ser desenvolvida pelos intelectuais, portadores da cultura e bem-informados, que, estando distantes do processo de produção imediato, podem compreender a sociedade burguesa e suas relações de classe em sua totalidade. Mas a consciência de classe desenvolvida pelos intelectuais, consubstanciada na teoria marxista, só pode ser adotada pela classe operária, e não pela burguesa. Como o instrumento organizacional para a transmissão de consciência de classe à classe operária concreta, Lênin pensou em um 'novo tipo de partido', composto por revolucionários profissionais. Em contraste com ele, Rosa Luxemburgo destacou o papel da experiência social, da luta de classes, na formação da consciência de classe. Mesmo os erros no curso das lutas de classes podem contribuir para desenvolver uma consciência de classe adequada, capaz de assegurar a vitória, já o patrocínio do proletariado pelas elites intelectuais leva ao enfraquecimento da capacidade de agir e à passividade (BOTTOMORE, 1988, p. 76-77).

Estas são as condições primordiais para a efetivação de uma verdadeira emancipação, pois "toda e qualquer revolução dissolve a antiga sociedade; nesse sentido ela é social. Toda e qualquer revolução derruba o antigo poder; nesse sentido, ela é política"(MARX; ENGELS, 2010a, p. 51). Assim, pensar a emancipação⁷³ humana e todas as suas consequências é pensar a organização proletária como pressuposto fundamental para revolucionar a sociedade com vista à conquista do projeto de emancipação humana. Assim, para Lênin, os operários devem

procurar sair dessa situação que os embrutece, criar para si uma existência melhor e mais humana e, para isso, devem lutar contra os interesses da burguesia enquanto tal, que consistem precisamente na exploração dos operários. Mas a burguesia defende seus interesses com todas as forças que pode mobilizar, por meio da propriedade e por meio do poder estatal que está à sua disposição. A partir do momento em que o

⁷³ O posicionamento de Marx em *A Questão Judaica* orienta-se pela crítica aos direitos humanos, presentes nas Declarações burgueses-individualistas do século XVIII, e propicia subsídios para uma práxis que leve à superação das contradições entre os direitos do homem burguês (sociedade civil) e os direitos do cidadão abstrato (Estado político). Busca uma emancipação humana que não represente apenas o Estado político ou os direitos humanos como expressão ideológica de interesses particulares (WOLKMER, 2004, p. 26).

operário procura escapar ao atual estado de coisas, o burguês torna-se seu inimigo declarado. Ademais, o operário compreende, a cada instante, que o burguês o trata como uma coisa, como propriedade sua, e já essa razão basta para que ele assuma uma posição hostil à burguesia. Demonstrei - com a ajuda de centenas de exemplos (e outras centenas poderiam ser citadas) - que, nas circunstâncias atuais, o operário só pode salvar sua condição humana pelo ódio e pela rebelião contra a burguesia. E o modo por que protesta com a paixão mais violenta contra a tirania dos possuidores tem raízes na sua educação - ou melhor, na sua falta de educação - e na influência do ardente sangue irlandês, largamente infundido nas veias da classe operária inglesa (ENGELS, 2008, p. 247).

Eis porque o desenvolvimento da consciência de classe é imprescindível para a realização da emancipação humana, e essa sempre foi uma preocupação constante em Marx, bem como na tradição que o seguiu. Nessa direção, Bottomore (1988, p.129) avalia que “Marx apresenta o aparecimento da consciência de classe na burguesia e no proletariado como consequência da crescente luta política do *Tiers État* (o Terceiro Estado da sociedade feudal francesa) com as classes dirigentes do *Ancien Regime*”. Em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, o filósofo alemão busca desenvolver o conceito de consciência de classes apontando as dificuldades a serem enfrentadas pelo proletariado em nível mundial, nesta obra afirma,

Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas formam uma classe. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados. O seu representante precisa entrar em cena ao mesmo tempo como o seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder governamental irrestrito, que os proteja das demais classes e lhes mande chuva e sol lá de cima. A expressão última da influência política dos camponeses parceiros consiste, portanto, no fato de o Poder Executivo submeter a sociedade a si próprio (MARX, 2011, p. 142-143).

O filósofo evidencia que “a formação da consciência de classe no proletariado pode ser vista como a contrapartida do fracasso necessário da consciência de classe política entre os pequenos camponeses” (BOTTOMORE, 1988, p. 129). Com essa

assertiva ele mostra que a derrota dos camponeses pode servir de exemplo para a construção da consciência política de todos trabalhadores, e não apenas de frações da classe trabalhadora, o que inclusive pode ser evidenciado na medida em que a demanda por direitos aumenta e torna-se comum a toda classe, que “também cria um instrumento adequado, sob a forma de partido político. O trabalho coletivo nas grandes fábricas e empresas industriais e os meios de comunicação aperfeiçoados exigidos pelo capitalismo industrial favorecem essa unidade” (BOTTOMORE, 1988, p. 129) de classe.

Desta forma, é imprescindível apontar que as condições dos modos de produção e o contexto histórico ligam-se intimamente ao “processo de formação da consciência de classe que coincide com a ascensão de uma organização de classe abrangente. Esses dois aspectos apoiam-se mutuamente” (BOTTOMORE, 1988, p. 129). Assim,

o ser e a consciência de classe dos trabalhadores também seria aquilo que estes trabalhadores produzem como ser e consciência da classe por meio de sua atividade histórica, não correspondendo a nenhuma essência, seja ela revolucionária ou reformista. É no movimento vivo da classe que essa se move, aquilo que encontra mediação, seja na práxis individual dos seres humanos, seja na práxis coletiva (que podem ir desde grupos imediatos até ações de classe), é a singularidade que compõe a ação humana diante do mundo na forma de uma intencionalidade que deve agir comprimida por uma materialidade determinada. ‘É a singularidade do ato do trabalho e da atividade que se mediatiza nos seres particulares ou nas manifestações genéricas’ (IASI, 2006, p.76).

Iasi evidencia a relevância tanto do contexto histórico como da necessidade de organização para a formação de aspectos constitutivos da consciência de classe como condição para a promoção da revolução, que ultrapassa os estreitos limites políticos. Quanto ao papel transformador da classe operária, Bottomore, interpretando o problema da consciência de classe a partir a *Ideologia Alemã* observa que Marx

tem perfeita consciência de que a compreensão e a defesa atuante dos interesses comuns de toda uma classe podem, muitas vezes, entrar em conflito com os interesses particulares de certos trabalhadores ou de grupos de trabalhadores. Podem, pelo menos, levar a conflitos entre os interesses de curto prazo e de alcance imediato de certos trabalhadores especializados, em sua ascensão social, e os interesses da classe como um todo. Por isso, é atribuída grande importância à solidariedade. A diferenciação entre a estrutura assalariada e as tentações da afluência crescente provocou, em geral, um enfraquecimento da solidariedade de classe e, portanto, o enfraquecimento da consciência de classe nas sociedades altamente industrializadas. Nesse processo, o ‘efeito de

isolamento' da concorrência individual pelos bens de consumo de prestígio, que atingiu pelo menos certas parcelas da classe operária, pode talvez ter um papel semelhante ao 'isolamento natural' dos pequenos camponeses franceses em 1851 (BOTTOMORE, 1988, p. 129).

György Lukács refletindo sobre a consciência de classe afirmou que o desenvolvimento da consciência “adequada” deve ter como norte a relação da consciência

com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes [pelas quais] superam a simples descrição e chega-se à categoria da possibilidade objetiva. Ao se relacionar a consciência com a totalidade da sociedade, torna-se possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido numa determinada situação da sua vida, se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda a sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com sua situação objetiva. Em nenhuma sociedade, o número de tais situações é limitado. Mesmo que sua tipologia seja aperfeiçoada por pesquisas detalhadas, chega-se a alguns tipos fundamentais claramente distintos uns dos outros e cujo caráter essencial é determinado pela tipologia da posição dos homens no processo de produção. Ora, a reação adequada, que deve ser adjudicada a uma situação típica determinada no processo de produção é a consciência de classe. Essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média de cada um dos indivíduos que formam a classe, que pensam, que sentem, etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo; essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência (LUKÁCS, 2003, p.141-142).

Denota-se, segundo o pensamento de Lukács, que “a classe existente empiricamente só pode agir (com êxito) se adquirir consciência de si mesma da maneira prevista pela definição ou – na linguagem hegeliana – se transformar-se de “classe em si” em “classe por si” (BOTTOMORE, 1988, p. 130)”. Caso o proletariado fracasse neste empreendimento, sua consciência será infundada e seus objetivos perdem efeitos concretos de mudança. Porém, do ponto de vista crítico, essa perspectiva Lukácsiana desconsidera a possibilidade de que a consciência dos trabalhadores possa “ser explorada por elites políticas que, invocando sua ‘posse’ de uma teoria da atribuição, venham a tutelar ou, na verdade, a desmoralizar o verdadeiro proletariado” (BOTTOMORE, 1988, p. 130).

Decerto, Lukács não percebeu que o Estado burguês pode deslegitimar e coagir as ações dos trabalhadores com vista a neutralizá-los, a fim de evitar que a formação da consciência de classe promova a unidade política dos trabalhadores, e, por consequência, incorra em ações de transformação política e social. Eis porque o Estado e seu aparato militar reagem às ações políticas da classe dominada, reprimindo coercitivamente os conflitos sociais para manter os interesses da classe dominante. Mas de que forma o Estado realiza tal movimento? Como se estabelece a organização e a reação do Estado contra a classe proletária? Conforme Saes, o Estado realiza tal movimento

organizando um outro coletivo, oposto à classe social. Um coletivo oposto e diferente: de um lado, ele unifica os agentes da produção já isolados no mercado (contrato de trabalho) ou no processo de trabalho (caráter privado dos trabalhos); de outro lado, ele reproduz esse isolamento, ao impedir a formação de um coletivo na esfera da produção. Em que consiste essa coletividade alternativa? Se a classe social se constitui a partir da definição de um interesse comum de todos os produtores diretos na liquidação da troca desigual entre uso da força de trabalho e salário (ou de um interesse comum de todos os proprietários dos meios de produção na preservação dessa troca), já tal coletividade nega tais interesses e se define como o interesse comum, de todos os agentes da produção (produtores diretos e proprietários dos meios de produção), em se estabelecerem como habitantes de um espaço geográfico delimitado, o território. Tal coletividade é o povo-nação. Esta é a forma de coletividade que o Estado burguês propõe aos agentes da produção antagonicamente relacionados no processo de extorsão de mais-valia (SAES, 1985, p 33).

Portanto, cabe exclusivamente ao proletariado direcionar suas lutas sociais com o objetivo de por fim à manutenção da dominação e exploração capitalista, somente superada por meio de uma revolução social que ponha fim à estrutura social vigente garantida pelo poder político do Estado. Por isso, em o *Manifesto Comunista*, Marx e Engels ressaltam que “a ação comum do proletariado, pelo menos nos países civilizados é uma das primeiras condições para sua emancipação. À medida que for suprimida a exploração do homem pelo homem será suprimida a exploração de uma nação por outra. Quando os antagonismos de classes, no interior das nações, tiverem desaparecido, desaparecerá a hostilidade entre as próprias nações” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 56).

A luta unitária do proletariado não pode resultar apenas em reformas políticas que conservem a ordem existente, mas deve instaurar, sobretudo, uma nova sociedade, capaz de promover a emancipação humana, capaz de promover a liberdade real dos homens, pois,

A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a dissolução das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato político, já que necessita recorrer à destruição e à dissolução. Porém, quando tem início a sua atividade organizadora, quando se manifesta o seu próprio fim, quando se manifesta a sua alma, o socialismo se desfaz do seu invólucro político (MARX; ENGELS, 2010b, p. 52).

A revolução social⁷⁴ é a condição essencial para a constituição e realização da emancipação humana, acarretando por consequência a emancipação humana no que se refere à construção de uma sociedade que ponha fim à exploração de classe. Cabe ao proletário⁷⁵ efetuar este movimento de busca pela liberdade real, por meio da tomada dos meios de produção como forma de ressignificação de sua existência e superação do antagonismo de classes. Veja o que asseveramos autores de o *Manifesto Comunista*:

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político. O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Se o proletário, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe. Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada

⁷⁴ Principalmente nos momentos de crise política aguda, o Estado burguês mobiliza todo o aparato repressivo para debelar as insurreições operárias ou, em menor grau, as greves, piquetes, ocupações, marchas, passeatas, etc. Mesmo nos períodos nos quais as ameaças não são tão iminentes, a repressão pode atingir níveis astronômicos, desproporcionais à força dos opositores da ordem burguesa. Entretanto, além do aparato repressor propriamente dito, o Estado também se vale de outros instrumentos (as chamadas “políticas de Estado”), cujos “meios” se diferenciam da utilização da força física, mas os “fins” são os mesmos: frustrar a revolução social. Após o massacre do proletariado, em 1848, pelo Estado burguês, Marx considerou pelo menos dois movimentos contribuintes para a sua retirada da cena política nos anos 1850: as instituições burguesas (Parlamento, Judiciário, Leis etc.) e a situação econômica que proporcionou, temporariamente, o pleno emprego (MACHADO, 2011, p. 5).

⁷⁵ Se a formação do proletariado em classe é um processo complexo e árduo, em *As lutas de classes na França* e, principalmente, em *O 18 Brumário*, Marx desenvolve essa ideia tomando por base as dificuldades do campesinato francês em se constituir enquanto tal. A partir das referências propostas por ele, deduzimos seis elementos que ultrapassam as suas especificidades históricas e servem para refletirmos em relação, também, ao proletariado:

1. Condições econômicas semelhantes que se opõem a outras classes sociais;
2. Modos de vida diferentes e interesses diferentes;
3. Cultura diferente de outras classes sociais;
4. Constituir-se como uma comunidade;
5. Ligação nacional e não local;
6. Organização política (MACHADO, 2011, p. 6-7).

um é a condição livre para o desenvolvimento de todos (MARX; ENGELS, 2010b, p. 59).

Os anseios de uma sociedade realmente livre se encontram, portanto, em um projeto que revolucione a configuração social pondo fim às classes e retomando a autonomia do homem. Seu ponto de partida é a formação da consciência de classe dos trabalhadores rumo a construção de um novo modo de produção social, em que não haja a exploração de uns sobre outros. Esta reconfiguração social fundada na liberdade real, só pode ser empreendida pelo operariado, porque

Todos os movimentos históricos têm sido, até hoje, movimentos de minorias ou em proveito de minorias. O movimento proletário é o movimento autônomo da imensa maioria em proveito da imensa maioria. O proletariado, a camada mais baixa da sociedade atual, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial. A luta do proletariado contra a burguesia, embora não seja na essência uma luta nacional, reveste-se dessa forma num primeiro momento. É natural que o proletariado de cada país deva, antes de tudo, liquidar a sua própria burguesia. Esboçando em linhas gerais as fases do desenvolvimento proletário, descrevemos a história da guerra civil mais ou menos oculta na sociedade existente, até a hora em que essa guerra explode numa revolução aberta e o proletariado estabelece sua dominação pela derrubada violenta da burguesia (MARX; ENGELS, 2010b, p. 50).

Eis, pois, o terreno sobre o qual se pode pensar a emancipação humana defendida por Marx e pela tradição marxista. Aquele em que o estabelecimento de uma nova sociedade construída sob uma liberdade real, desenvolver-se-á apenas quando “o proletariado [utilizar] sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 58). Assim, realizado, tal movimento emancipatório apoiado em uma revolução social, porá fim à exploração de uns homens sobre outros. Desta forma, Marx propõe a promoção da revolução a partir da

supressão do Estado político alienado e da sociedade civil privatista. Essa supressão consistiria na abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular. O mesmo ato emancipador promove a extinção da propriedade privada – fundamento da exteriorização política – e do Estado – projeção da dimensão material. Se, em 1842, trata-se de promover o ‘sofrimento dos pobres’ – que pertence ao sistema de

necessidade privadas – ao plano de ‘sofrimento de Estado’, para dar-lhe uma concreção real, agora a miséria já é imediatamente um ‘problema geral’. A revolução adquire caráter predominantemente econômico, porque seu segredo é a abolição da propriedade privada; trata-se de uma transformação dos próprios fundamentos da sociedade civil. Se a destruição do Estado é o coroamento da revolução, ela o é por extensão, como prolongamento de atingir as raízes do mecanismo da alienação: a sociedade civil e a propriedade privada (SADER, 2014, p. 108).

Logo, cabe somente ao proletariado “apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação a elas correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 50). O modo como esta revolução se estrutura e objetivamente manifesta-se deve-se ao fato que “os proletários nada têm de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 50). Portanto, o protagonismo do movimento do proletário é imprescindível porque nas atuais condições, “a burguesia é incapaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante e de impor à sociedade, como lei suprema, as condições de existência de sua classe” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 50). É possível afirmar, portanto, que

A sociedade não pode mais existir sob sua dominação, o que quer dizer que a existência da burguesia não é mais compatível com a sociedade. A condição essencial para a existência e supremacia da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de particulares, a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado. Este baseia-se exclusivamente na concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria base sobre a qual ela assentou o seu regime de produção e de apropriação de produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis (MARX; ENGELS, 2010b, p. 50-51).

E Marx e Engels propõem que o proletariado promova a revolução socialista por meio de uma “estratégia de guerra frontal” (MILITÃO, 2008, p.132), que se inicia com a tomada do poder de Estado e, posteriormente, da propriedade privada dos meios de produção, pois os objetivos dos trabalhadores “só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente” (MARX; ENGELS, 2010b, p. 69). Também Lênin propôs a construção de uma revolução de frente, entendendo que “quem reconhece

a luta de classes não pode deixar de reconhecer as guerras civis, que em qualquer sociedade de classes representam a natural, e em determinadas circunstâncias inevitável, continuação, desenvolvimento e agudização da luta de classes” (LÊNIN, 1977, s/p). Para ele,

Só depois de termos derrubado, vencido e expropriado definitivamente a burguesia no mundo inteiro, e não apenas num só país, é que as guerras se tornarão impossíveis. E, do ponto de vista científico, seria, portanto completamente incorreto e completamente não revolucionário se eludíssemos ou dissimulássemos exatamente o que é mais importante: o esmagamento da resistência da burguesia — o mais difícil, o que mais luta exige durante a *passagem* ao socialismo. Os padres ‘sociais’ e os oportunistas estão sempre prontos a sonhar com o futuro socialismo pacífico, mas aquilo que os distingue dos sociais-democratas revolucionários é exatamente eles não quererem pensar e sonhar com a encarniçada luta de classes e com as *guerras* de classes para tornar realidade este futuro maravilhoso (LÊNIN, 1977, s/p).

Lênin evidencia que vivermos “numa sociedade de classes e que dela não há nem pode haver outra saída que não seja a luta de classes” (LÊNIN, 1977, s/p), e a superação desta só podem ocorrer por meio de uma guerra de frente. Rosa Luxemburgo, ao se posicionar sobre a passagem do capitalismo ao socialismo, afirma que

o proletariado não pode reunir as suas tropas e aumentar as suas forças, com vista à vitória final, senão na própria experiência da luta. Deve aceitar as derrotas e as alternativas que um combate deste tipo implica. Uma grande luta – quer termine com uma vitória ou uma derrota – traz consigo mais progressos, quanto à lucidez e à experiência históricas, do que milhares de brochuras de propaganda ou milhares de reuniões em período de calma (LUXEMBURGO, 1977, p. 161).

Porém, na avaliação de Antonio Gramsci, leitor de Lênin e discípulo de Rosa, a Revolução Russa de 1917, foi a última que se desenvolveu por meio de uma guerra de frente, de uma luta armada como ponto de partida e de chegada. Isso porque, para o filósofo italiano, no atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, que é complexo por encontrar-se em seu estágio mais avançado, a guerra de frente estaria fadada ao fracasso. Para Gramsci, essa estratégia proposta por Marx e posta em prática por Lênin⁷⁶,

⁷⁶ Portanto, dada a complexidade em que se encontra a sociedade civil, as lutas devem ser travadas, a princípio, no interior da sociedade civil, tendo em vista a conquista de espaços, do consenso e da direção político-ideológica da classe operária (dos setores mais avançados), como pré-condição para a tomada do poder estatal e sua conservação posterior, e se for necessário, será feito uso da luta armada. Nesse sentido, em algum momento a guerra pode voltar a ser de movimento ou frontal, porém deve-se considerar,

já não seria mais possível, devido à novas reconfigurações na estrutura e superestrutura do modo de viver e pensar capitalista. E Marx não poderia ter sugerido uma estratégia diferente daquela adequada aos tempos em que vivera, conforme ressalta Gramsci:

Marx não podia ter experiências históricas superiores às de Hegel (ao menos muito superiores), mas tinha o sentido das massas, por sua atividade jornalística e de agitação. O conceito de organização em Marx ainda permanece preso aos seguintes elementos: organização profissional, clubes jacobinos, conspirações secretas de pequenos grupos, organização jornalística (GRAMSCI, 2000, V. 3. C. 1, #47, p. 119).

No estágio avançado atual do capitalismo,

a teoria ampliada do Estado é o ponto de partida gramsciano para explicar a derrota da revolução socialista nos países ocidentais. Para ele, o fracasso se deu por causa das diferenças estruturais entre Oriente e Ocidente: no primeiro, a sociedade civil é débil, e o Estado-coerção, quase absoluto; no segundo, existe um equilíbrio entre sociedade civil e política, ou seja, o Estado ampliou-se (MILITÃO, 2008, p. 138).

Assim, dentro da perspectiva gramsciana, que não apenas conserva a essência do marxismo, mas o atualiza, tem-se um novo parecer sobre a forma de construir a revolução socialista, pois toda

A transformação do poder num sistema de capitalismo monopolista de Estado impõe à classe operária outros e diferentes caminhos de acesso à direção do Estado. A conquista do poder não pode se realizar através de um ou mais fatos, concentrados no tempo e no espaço, como numa tragédia clássica, mas se realiza num processo multiforme e prolongado de transformação revolucionária da sociedade (COUTINHO, 2003, p. 98-99).

A conquista do poder político em Gramsci é decisivo para se pensar a revolução, que se dará dentro de uma nova configuração das relações de poder estabelecidas pelo

primeiramente, a questão da construção da hegemonia na guerra de posições. Gramsci assevera que a construção da hegemonia se inicia com a crítica à estrutura capitalista e com a intenção de erradicar a base econômica, como condição fundamental para a instauração do socialismo. Por isso, o filósofo italiano diz que a reforma intelectual e moral se inicia com a crítica à *civiltà* capitalista e continua com a luta pelo fim do capitalismo na guerra de posições, que deve ser continuada mesmo depois de ser tomado o poder de Estado e erradicar a infra e a superestrutura capitalista, para que a hegemonia seja mantida. Essas posições ou espaços no interior da sociedade civil são como a escola, a maçonaria, as associações de bairro, as associações privadas, o Rotary, a OAB, a religião. (MILITÃO, 2008, p. 139)

Estado⁷⁷ ao longo do desenvolvimento do capitalismo. Configuração esta que não estava posta na época de Marx, e por isso o filósofo alemão “não pôde captar plenamente a dimensão essencial das relações de poder existentes na sociedade capitalista desenvolvida, na qual a sociedade civil é constituída também por aparelhos privados de hegemonia e expressa uma nova determinação do Estado” (MILITÃO, 2008, p. 131). Por isso, a revolução socialista “deveria ser construída por meio da disputa pela hegemonia na sociedade civil pela classe trabalhadora até o momento em que consiga se transformar em sociedade política, para chegar ao poder, pois só quando essa classe for dominante, a exploração capitalista estará perto do fim” (MILITÃO, 2008, p. 132).

Esta nova perspectiva apontada por Gramsci⁷⁸ o faz propor uma nova estratégia de desenvolvimento da revolução: a guerra de posições⁷⁹, adequada ao momento em que a sociedade civil se reconfigura e o Estado ganha novos contornos, de tal forma que

⁷⁷ O Estado, em Gramsci, se torna supérfluo não porque o privado não admite interferências na sua esfera, mas porque nas massas se desenvolve a responsabilidade pelo público e o coletivo. Ao "absorver" a sociedade política, a nova sociedade civil -- que surge das organizações populares e valoriza a sua criatividade -- torna-se um organismo público, cria um novo Estado capaz de orientar a economia e as potencialidades sociais na direção do interesse geral. Gramsci não postula uma sociedade sem Estado, mas uma nova sociedade que cria um novo tipo de Estado. E, da mesma forma que vê uma relação dialética -- "difícil de entender para mentalidades esquemáticas e abstratas" -- entre o desenvolvimento da subjetividade crítica e a formação do homem-coletivo, também afirma que "é difícil compreender como pela destruição da máquina estatal se possa chegar a criar uma outra mais forte e complexa". Na realidade -- e aqui a posição de Gramsci chega a ser ainda mais original --, o primado do público não significa estabelecer um aparelho estatal que regule coercitivamente a atividade dos indivíduos e dos grupos. O interesse social e as organizações públicas, que devem ser criadas continuamente, não sufocam as liberdades individuais. Para Gramsci, de fato, não existe "um todo antes das partes", como na filosofia aristotélica reativada por Hegel. Nem existe uma ideia de totalidade, cujo fim -- superior à soma das partes -- absorve a sociedade civil no Estado. Ao afastar-se da concepção liberal, Gramsci não abraça as teorias totalitárias do Estado nem adere a visões comunitaristas ou populistas. A totalidade e a organicidade que Gramsci defende são a que surge (e precisa sempre recriar!) das relações livres e conscientes de sujeitos sociais que, nas diferenças e nos conflitos, chegam a construir um consenso ativo e uma hegemonia cuja estabilidade depende constantemente da avaliação e da aprovação da sociedade (SEMERARO, 1997, s/p).

⁷⁸ A compreensão crítica desta reconfiguração do Estado ocorre mediante a percepção gramsciana de que é através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) e a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. E por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa para além do progresso político-prático um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos. Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do conceito de unidade entre a teoria e a prática permanece ainda numa fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanicismo, já que se fala da teoria como “complemento” e “acessório” da prática, da teoria como serva da prática. Parece justo que também este problema deva ser colocado historicamente, isto é, como um aspecto da questão política

Os conceitos de sociedade civil marxiano e gramsciano são diferentes, pois Marx identifica a sociedade civil com a base material, infra-estrutura econômica, enquanto para Gramsci, aquela não pertence somente ao momento da estrutura, mas também da superestrutura. Com essa conceituação de Estado, Gramsci amplia e enriquece a teoria marxiana de Estado e não apenas a endossa, mas a conserva e a supera. Portanto, o político italiano não se afasta do marxismo, ao contrário, insiste na construção de sujeitos historicamente ativos e organizados capazes de conquistar a hegemonia com métodos democráticos, subtraindo-a progressivamente da esfera de influência da burguesia. Mais do que

dos intelectuais. Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se “distingue” e não se torna independente “para si” sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica. Mas este processo de criação dos intelectuais é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de debandadas e de reagrupamentos; e, neste processo, a “fidelidade” da massa (e a fidelidade e a disciplina são inicialmente a forma que assume a adesão da massa e a sua colaboração no desenvolvimento do fenômeno cultural como um todo) e submetida a duras provas (GRAMSCI, 1999, p. 103-104).

⁷⁹ A verdade é que não se pode escolher a forma de guerra que se quer, a menos que se tenha imediatamente uma superioridade esmagadora sobre o inimigo; sabe-se quantas perdas custou a obstinação dos Estados-Maiores em não querer reconhecer que a guerra de posição era “imposta” pela relação geral das forças em choque. Com efeito, a guerra de posição não é constituída apenas pelas trincheiras propriamente ditas, mas por todo o sistema organizativo e industrial que está por trás do exército alinhado, sendo imposta, sobretudo, pelo tiro rápido dos canhões, das metralhadoras, dos mosquetões, pela concentração das armas num determinado ponto, bem como pela abundância do abastecimento, que permite a rápida substituição do material perdido depois de uma penetração e de um recuo. Um outro elemento é a grande massa de homens que participa do alinhamento, de valor muito desigual e que só pode operar precisamente como massa. Pôde-se ver como, na frente oriental, uma coisa era irromper no setor alemão e outra no setor austríaco, e como, mesmo no setor austríaco, reforçado por tropas alemãs de elite e comandado por alemães, a tática da irrupção acabou em desastre. Verificou-se a mesma coisa na guerra polonesa de 1920, quando o avanço que parecia irresistível foi detido às portas de Varsóvia pelo General Weygand, na linha comandada por oficiais franceses. Os próprios técnicos militares, que agora se fixaram na guerra de posição como antes se haviam fixado na guerra de manobra, certamente não sustentam que o tipo precedente deva ser considerado como cancelado pela ciência; mas, nas guerras entre os Estados mais avançados do ponto de vista civil e industrial, a guerra manobrada deve ser considerada como reduzida mais a funções táticas do que estratégicas, deve ser considerada na mesma posição em que antes estava a guerra de assédio em relação à guerra manobrada. A mesma transformação deve ocorrer na arte e na ciência política, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados, onde a “sociedade civil” tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às “irrupções” catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.); as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna. Assim como nesta última ocorria que um implacável ataque de artilharia parecia ter destruído todo o sistema defensivo do adversário (mas, na realidade, só o havia destruído na superfície externa, e, no momento do ataque e do avanço, os assaltantes defrontavam-se com uma linha defensiva ainda eficiente), algo similar ocorre na política durante as grandes crises econômicas: nem as tropas atacantes, por efeito da crise, organizam-se de modo fulminante no tempo e no espaço, nem muito menos adquirem um espírito agressivo; do outro lado, os atacados tampouco se desmoralizam, nem abandonam suas defesas, mesmo entre as ruínas, nem perdem a confiança na própria força e no próprio futuro. É claro que as coisas não permanecem tais como eram; mas também é certo que falta o elemento da rapidez, do tempo acelerado, da marcha progressiva, tal como esperaríamos que ocorressem os estrategistas do cadornismo político. O último fato deste gênero na história da política foram os acontecimentos de 1917. Eles assinalaram uma reviravolta decisiva na história da arte e da ciência da política. Trata-se, portanto, de estudar com “profundidade” quais são os elementos da sociedade civil que correspondem aos sistemas de defesa na guerra de posição (GRAMSCI, 2007, p. 72-73).

evidenciar as aberrações do capitalismo, Gramsci conferiu uma ênfase particular à criatividade e à capacidade de iniciativas das classes subalternas que devem não apenas resistir à opressão, mas buscar formas de superar a submissão e inventar os termos de uma nova sociedade (MILITÃO, 2008, p. 131).

Portanto, o processo de instauração da revolução gramsciana⁸⁰ passa necessariamente pela formação de uma consciência de classe que deve buscar, dentro da estrutura do Estado, sua hegemonia⁸¹, uma vez que

a conquista do poder não se dá de modo repentino, mas se realiza por meio de um processo prolongado de transformação revolucionária da sociedade, em que o Partido — como intelectual orgânico — deve conquistar parcelas da sociedade civil e, educando a massa através de uma reforma intelectual e moral, conquistar a hegemonia proletária, necessária para a tomada do poder estatal. Por isso Gramsci propõe que se construa a hegemonia da classe trabalhadora por meio de uma reforma intelectual e moral que, uma vez posta em prática, inicia a guerra de posições. Nesta perspectiva entende-se por que Gramsci — utilizando a tradição do pensamento marxiano — alarga e supera com originalidade o conceito de sociedade civil e a própria concepção de mundo das teorias liberais. A guerra de posições gramsciana e a conquista do poder do Estado nas sociedades capitalistas desenvolvidas não se darão por um colapso repentino da dominação burguesa. A estratégia da guerra de posições reside numa ocupação progressiva de espaços na sociedade civil, visto que a expansão da hegemonia das classes subalternas, tal como a entende Gramsci, implica o acúmulo de posições na sociedade civil por um bloco histórico que, inicialmente, modifica a correlação de forças e termina por impor a direção de uma nova classe ou bloco de classes no Estado (MILITÃO, 2008, p. 143-144).

⁸⁰ A guerra de posição exige enormes sacrifícios de massas imensas de população; por isto, é necessária uma concentração inaudita da hegemonia e, portanto, uma forma de governo mais "intervencionista", que mais abertamente tome a ofensiva contra os opositores e organize permanentemente a "impossibilidade" de desagregação interna: controles de todo tipo, políticos, administrativos, etc., reforço das "posições" hegemônicas do grupo dominante, etc. Tudo isto indica que se entrou numa fase culminante da situação político-histórica, porque na política a "guerra de posição" uma vez vencida, é definitivamente decisiva. Ou seja, na política subsiste a guerra de movimento enquanto se trata de conquistar posições não decisivas e, portanto, não se podem mobilizar todos os recursos de hegemonia e do Estado; mas quando, por uma razão ou por outra, estas posições perderam seu valor e só aquelas decisivas têm importância, então se passa à guerra de assédio, tensa, difícil, em que se exigem qualidades excepcionais de paciência e espírito inventivo. (GRAMSCI, 2007, p.255).

⁸¹ "O termo hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa 'conduzir', 'ser guia', 'ser líder'; ou também do verbo *eghemonéo*, que significa 'ser guia', 'preceder', 'conduzir', e do qual deriva 'estar à frente', 'comandar', 'ser o senhor'. Por *eghemonia*, o antigo grego entendia a direção suprema do exército. Trata-se, portanto, de um termo militar. Hegemônico era o chefe militar, o guia e também o comandante do exército. Na época das guerras do Peloponeso, falou-se de cidade hegemônica para indicar a cidade que dirigia a aliança das cidades gregas em luta entre si" (GRUPPI, 1980, p. 1).

Assim, denota-se, que a noção de hegemonia⁸², que “se realiza por intermédio da consciência teórica e cultural da própria ação, é o meio que viabiliza a ação coerente, capaz de superar qualquer ação imediata ”(MILITÃO, 2008, p. 146), é a condição fundamental para, a partir da contribuição das leituras de Gramsci, chegar ao alcance da verdadeira emancipação humana, somente realizável mediante a formação política e da consciência de classes dos trabalhadores, que poderão pôr fim ao antagonismo de classe por meio de uma revolução socialista e o estabelecimento de “uma forma superior e total de Civilização” (MILITÃO, 2008, p. 157).

⁸² Com efeito, pode-se dizer que a hegemonia do proletariado realiza-se na sociedade civil, enquanto a ditadura do proletariado é a forma estatal assumida pela hegemonia. Trata-se do valor filosófico da ação e da transformação da sociedade. Nesse caso, a filosofia procede tanto de conceitos quanto da estrutura econômica, social e da consciência dos homens. Por isso, “o conceito de hegemonia é apresentado por Gramsci em toda sua plenitude, isto é, como algo que opera não apenas sobre a estrutura econômica e sobre a organização política da sociedade, mas também sobre o modo de pensar, sobre as orientações ideológicas e inclusive sobre o modo de conhecer” (GRUPPI, 1980, p. 3, apud MILITÃO, 2008, p. 145). (MILITÃO, 2008, p. 145).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemo-nos a discutir, nesta dissertação, o problema da emancipação humana em Karl Marx e a investigar se esta poderia ser realizada no contexto do sistema capitalista e todo o seu aparato legal assegurado pelo Estado. Tais questões representaram o fio condutor da pesquisa, e, para desenvolvê-las delineamos três objetivos fundamentais que a nortearam: (I) A estrutura da concepção de Estado hegeliano enquanto síntese do Estado Moderno; A contraposição de Marx ao conceito de Estado hegeliano e, conseqüentemente, ao Estado Moderno; (III) O esclarecimento do problema da emancipação através da relação entre emancipação política e humana. Ao longo do desenvolvimento da pesquisas buscamos responder às questões suscitadas e, como síntese destas podemos tecer as seguintes considerações.

A respeito da ideia de Estado em Hegel, ficou claro que sua proposta fundamenta-se em uma perspectiva que afirma ser o Estado à realização máxima da liberdade em termos políticos, sendo impossível afirmar qualquer autonomia fora dos limites legais estabelecidos pelo mesmo, uma vez que este representa a instância objetiva superior resultante de um progresso racional do Espírito Absoluto na história humana.

Para além de sua natureza onto-idealista, sua organização política em termos práticos fundamenta-se em uma lógica de governo monárquico auxiliado por um forte aparato administrativo, pela qual a última palavra de ordem pertence ao monarca. Ora, tal estrutura revela, dentro do pensamento hegeliano, uma síntese do modelo de Estado moderno ao representaras noções de organicidade assentadas na burocracia e na centralização das decisões políticas, e ao desconsiderar a vontade da maioria, centra-se, intencionalmente, na vontade da classe dominante. Observou-se, no entanto que, na modernidade, que a síntese hegeliana sobre o Estado Moderno e a figura do monarca, não predominou como referência para a organização política da modernidade.

A consideração dos elementos constitutivos da concepção hegeliana de Estado e a sua referência de leitura sobre a estrutura política moderna levaram Marx a elaborar a

sua contraposição à estrutura idealista, conforme apresentado no segundo capítulo, e a apresentar a sua concepção de Estado burguês. Basicamente, segundo a ótica marxiana, o Estado e as demais instituições sociais, não resultam de um progresso racional desenvolvido ao longo de um percurso histórico, mas são fruto do antagonismo de classes, em que a burguesia, ao conquistar sua hegemonia econômica e política, dominou os modos de produzir a vida material e, conseqüentemente, arquitetou a sociedade e o próprio Estado às suas vontades, alterando não apenas a cultura e a religião, mas todas as instituições presentes na superestrutura ideológica. Foi em razão disso que as discussões promovidas no segundo capítulo, nos levou a entender que o Estado não representa uma totalidade orgânica que representa a conciliação das vontades, mas é uma representação dos antagonismos inconciliáveis entre as classes dominante, a burguesa; e a dominada, a trabalhadora.

Tal constatação apresentada pela posição dialética-materialista da história por Marx, na qual considera a vida material através percurso histórico condição, mostra-se essencial para o estabelecimento das relações política, e que, portanto, não apenas esclarece as contradições do pensamento hegeliano e da tradição idealista, mas também denuncia a própria relação política do Estado Moderno (que está na superestrutura) e os interesses econômicos burgueses (presentes na estrutura), e é por isso que, para Marx, o Estado político moderno é um gerenciador dos interesses burgueses. Cabendo aos trabalhadores modificar a sua própria história e condições de vida material, isto é, criar as condições de sua emancipação, o que pressupõe a superação dos limites políticos existentes no interior da ordem social atual, com vistas a transformar a arquitetura de exploração capitalista.

É na real construção da emancipação humana que se assenta a condição fundamental para a superação da desigualdade assentada no domínio de uma classe sobre a outra, e foi em torno dessa questão que se desenvolveu todo o itinerário do terceiro capítulo e, por conseguinte, desta pesquisa ora em conclusão.

Portanto, a partir do itinerário percorrido, é possível estabelecer que a hipótese levantada no início desta pesquisa, na qual afirma não haver possibilidade de o homem obter a sua emancipação no sistema vigente, se confirma. Ou seja, no sistema capitalista não é possível obter a emancipação dos homens, somente uma revolução social capaz de erradicar a exploração capitalista pode possibilitar essa emancipação.

Marx, Vladimir Lenin e Rosa Luxemburgo, propõem como estratégia de promoção da revolução socialista, a guerra de frente. Contudo, a fim de propor uma leitura atualizada dessa estratégia, buscamos apontar, minimamente, a estratégia de Antonio Gramsci - que não só endossa o legado marxiano, mas o atualiza -, que melhor se aplica ao estágio de desenvolvimento avançado do capitalismo devido ao alto desenvolvimento das forças produtivas e metamorfoses do capital. Essa estratégia gramsciana de promoção do socialismo na contemporaneidade considera os elementos novos colocados por esse estágio de “evolução” do capitalismo, os quais não poderia ter sido considerados por Marx por não estarem presentes no momento em seu tempo. Mas, decerto não é possível discutir com profundidade, aqui, a proposta gramsciana, dado os limites deste estudo.

Por fim, vale constatar que todas estas questões apresentadas foram permeadas, em primeira e em última instância, pelo problema da emancipação, que nos conduz inevitavelmente para uma questão também fundamental para o pensamento marxiano e o da tradição marxista: a da liberdade. Porém, devido ao grau de sua complexidade, que exige um estudo aprofundado, poderá ser desenvolvido em outra pesquisa, e que contribui sobremaneira, para uma maior sistematização da revolução social proposta por Marx, e que tem como fim último, a liberdade do homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 2 ed. São Paulo: Mestre Jou, 2007.

ALTHUSSER, Louis. Aparelhos ideológicos de Estado. São Paulo: Ed. Graal, 1985.

ALVES, João L. Rousseau, Hegel e Marx, percurso da razão política. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS - ABNT. NBR 10520: informação e documentação / referências / elaboração. Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <<http://www.leffa.pro.br/textos/abnt.htm>>. Acesso em: 07 de nov. 2017.

BENSAÏD, Daniel. ZurJudenfrage, uma crítica da emancipação política. In: MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.

BERNARDES, Renan; MENEGHETTI, Vilton Tarcísio. O logos de Heráclito e sua influência na concepção da dialética hegeliana. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/XSalaolC/Ciencias_Humanas/Filosofia/71003-TARCISIOVILTONMENEGHETTI.pdf>. Acesso em: 12 set. 2017.

BOBBIO, Norberto. Nem com Marx, nem contra Marx. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2006.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfrancesco (orgs.). Dicionário de Política, Volume 1. Brasília: Editora UnB, 1998.

BORON, Atílio A. Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: o legado teórico de Karl Marx. Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.

BORNHEIM, Gerd Alberto. Dialética; teoria, práxis: ensaios para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética. São Paulo: USP, 1983.

BOTTOMORE, Tom. Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

BRECHT, B. (2007). Privatizando. In A. Citelli. Bertold Brecht: comunicação, poesia e revolução. Comunicação & Educação. [online]. 12(2), 109- 112. Recuperado em 20 de novembro de 2017. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0104-8292007000200013&script=sci_arttext#nt04>>.

CALVEZ, Jean-Yves. O pensamento de Karl Marx. Porto: Tavares Martins, 1975. (2vols).

CIOTTA, Tarcílio. Hegel: a fundamentação ética do Estado. Dissertação de Mestrado em Filosofia. PUCRS, novembro de 1994.

COUTINHO, Carlos Nelson. Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DRI, Rubén R.A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado. Enpublicacion: Filosofia política moderna. Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.

ECONOMAKIS, George; MILIOS, John. Classe operária e classes médias: situação de classe e posição de classe (Uma abordagem crítica da teoria de classes de NicosPoulantzas). 2011. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo233merged_document_243.pdf>> Acesso em 14 de novembro de 2017.

Engels, F. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. KAUTSKY, Karl. O socialismo jurídico. São Paulo: Boitempo, 2012.

Faleiros, V. de P. A política social do Estado capitalista: as funções da previdência e assistência sociais. São Paulo: Cortez, 2007.

FERNANDES, Cláudio. Queda do Império Romano, Uol. Disponível em <http://historiadomundo.uol.com.br/romana/queda-do-imperio-romano.htm>. Acesso em 22 de agosto de 2017.

GARAUDY, Roger. Para conhecer o pensamento de Hegel. Porto Alegre: L & PM, 1966.

GONÇALVES, Sebastião Rodrigues. O Estado burguês na visão de Marx. Cascavel: ASSOESTE, 1999.

Gramsci, A. Cadernos do cárcere. Vol. I. Trad. Carlos N. Coutinho et al. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 3. Trad. Carlos N. Coutinho et al. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Cadernos do cárcere. Vol. 3. Trad. Carlos N. Coutinho et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GRUPPI, Luciano. O conceito de hegemonia em Gramsci. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

HARTMAN, Robert S. Introdução a razão na história. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. A razão na história. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Trad. Paulo Meneses. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Trad. Paulo Meneses. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. Trad. Paulo Meneses. Vol. III. São Paulo: Loyola, 1995c.

_____. Princípios da filosofia do direito (D). Lisboa: Guimarães e Martins Fontes, 1976.

HYPPOLITE, Jean. Introdução à filosofia da história de Hegel. Lisboa: Edições 70, 1983.

HUXLEY, Sir Julian et al. O pensamento: filosofia, religião, moral. Lisboa: Publicações Europa-Americana, 1970 (Glossário).

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

INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT, Immanuel. À paz perpétua. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

KERVÉGAN, Jean-François. Hegel e o hegelianismo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

Konder, Leandro: O que é dialética. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

LÊNIN, V. I. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Trad. José Paulo Neto. Rio de Janeiro, 2011.

_____. O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. O Programa Militar da Revolução Proletária. Obras escolhidas, 1977, Lisboa/moscú: Edições Avante!/Progresso. Tradução Edições Avante! Com base nas Obras completas de V. I. Lenin, 5. Ed. em russo. Tomo XIX, p. 131-143. Transcrição em HTML por Fernando A. S. Araújo, julho, 2006. Disponível em <<<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/09/programa.htm>>> Acesso em 18 de nov. de 2017.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. Introdução à filosofia de Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Introdução à filosofia de Marx. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LÉVI-BRUHL, Lucien. A teoria do Estado em Hegel. Trad. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa. Princípios: Revista de Filosofia, UNICAP, Universidade Católica de Pernambuco. 2013. E-ISSN: 1983-2109.

LOSURDO, Domenico. A hipocondria da antipolítica: história e atualidade na análise de Hegel. Tradução Jaime Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

Löwy, M. A teoria da revolução no jovem Marx. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Prefácio. In: Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social" de um prussiano. São Paulo: Boitempo, 2010.

Lukács, G. História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUXEMBURG, Rosa. Introdução a economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

MACHADO, Eliel. Proletariado e luta de classes em Marx e Engels. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300909273_ARQUIVO_Anpuh_2011_Eliel_Machado.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2017.

MANDEL, Ernest. Teoria marxista do Estado. Lisboa: Edições Antídoto, 1977.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano CaviniMartorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. A sagrada família. Trad. Marcelo Bakes. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social" de um prussiano. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. Manifesto comunista. Osvaldo Coggiola (Org.). São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. Teses contra Feuerbach. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. Crítica ao programa de Gotha. Seleção, tradução e notas de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. Luta de classes na Alemanha: glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social". Por um prussiano. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. Manuscritos econômicos-filosóficos. In: FROMM, Erich. Conceito marxista do homem. 8 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

_____. O capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. O capital: crítica da economia política. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil S.A.,

Livro I, vol. I e II, 1988.

_____. O dezoito brumário de Luiz Bonaparte. In: _____ ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas. Volume 1. São Paulo: Alfa-Omega, s. d.

_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Prefácio à crítica da economia política. São Paulo. Abril Cultural, 1978.

MASCARO, Alysson Leandro. Introdução à filosofia do direito – dos modernos aos contemporâneos. São Paulo: Atlas, 2002, pp. 70-71.

MEDEIROS, Juliano. Marx, Gramsci e o poder: dois marxismos? Fundação Dinarco Reis. Disponível em https://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=736:marx-gramsci-e-o-poder-dois-marxismos&catid=2:artigos. Acesso em 07 de novembro de 2017.

MÉSZÁROS, István. A teoria da alienação em Marx. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MILITÃO, Maria Socorro Ramos. Movimento dos trabalhadores sem terra: observações sobre a reforma intelectual e moral gramsciana. 2008. 260 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2008.

MONTESQUIEU. Do espírito das leis. São Paulo: Brasil Editora, 1960.

MORAIS, Eli. Marx, Estado e imprensa em 1842. Blog Esquerda Online, 2016. Disponível em: <<http://blog.esquerdaonline.com/?p=7694>>. Acesso em: 13 ago. 2017.

NÓBREGA, Francisco P. Compreender Hegel. Petrópolis: Vozes, 2005.

NOVELLI, Pedro Geraldo. O idealismo de Hegel e o materialismo de Marx: demarcações questionadas. Interface (Botucatu), Botucatu, v. 3, n. 4, p. 168, Feb. 1999. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32831999000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 08 Jan. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-32831999000100017>. <https://doi.org/10.1590/S1414-32831999000100017>

PEIXINHO, Manoel Messias. Os direitos fundamentais nas constituições francesas. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b1bc40d056bad6ec>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

PIRENNE, Henri. História econômica e social da Idade Média. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

Portelli, H. 1977. Gramsci e o bloco histórico. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PLATÃO. Fédon. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Pensadores).

RANIERI, Jesus. Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da filosofia. Antiguidade e idade média. Vol I. São Paulo: Paulus. 1990.

RICKEN, Guilherme. O código prussiano. Portal Jurídico Investidura, Florianópolis/SC, 19 Jul. 2008. Disponível em: www.investidura.com.br/biblioteca-juridica/artigos/historia-do-direito/448. Acesso em: 18 Jan. 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. O contrato social: princípios do direito político. Bauru: Edipro de bolso, 2013.

SADER, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAES, Décio. A formação do Estado burguês no Brasil (1888-1891). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. (Coleção Estudos brasileiros, v. 86).

SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SAMPAIO, Benedicto A.; FREDERICO, Celso. Dialética e materialismo Marx entre Hegel e Feuerbach. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2006.

Sanfelice, J. L. Dialética e pesquisa em educação. In: LOMBARDI, J. C; SAVIANI, D; NASCIMENTO, M. I. M. A escola pública no Brasil – História e Historiografia. 1 ed. Campinas: Autores Associados, 2005.

SEMERARO, Giovanni. Sociedade de massas, sociedade civil e subjetividade. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=322> . Acesso em: 07 de novembro de 2017.

SILVA, Luiz Etevaldo. O sentido e o significado sociológico de emancipação. Revista e-Curriculum, São Paulo, n.11, v.03, p. 751-765, set./dez. 2013. Acessado em 14/11/2017.

SOUSA, Rainer Gonçalves. "A crise do escravismo no Império Romano"; Brasil Escola. Disponível em <http://brasilescola.uol.com.br/historiag/a-crise-escravismo-no-imperio-romano.htm>. Acesso em: 22 ago. 2017.

WEBER, Max. Economia e sociedade. 2º Vol. Brasília: UnB, 1999.

WEIL, Eric. Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a filosofia do direito. São Paulo: É Realizações, 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. Marx, a questão judaica e os direitos humanos. Revista Sequência, 2004. Disponível em: <file:///C:/Users/Note%20-%20W7/Downloads/Dialnet-MarxAQuestaoJudaicaEOsDireitosHumanos-4818558.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2017.