UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PRPPG
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUÇÃO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

EMANCIPAÇÃO E DEMOCRACIA EM MARX

ANTONIO FRANCISCO LOPES DIAS

FORTALEZA
2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Antonio Francisco Lopes Dias

Emancipação e Democracia em Marx

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Área: Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Fortaleza

2009

Antonio Francisco Lopes Dias

"Emancipação e Democracia em Marx"

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Aprovada em 16 de fevereiro de 2009.

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará – UFC

Presidente-Orientador

Prof.ª Dr.ª Mirtes Mirian Amorim Maciel

Universidade Federal do Ceará – UFC

Membro-Examinadora

Prof. Dr. José Expedito Passos Lima

Universidade Estadual do Ceará – UECE

Membro-Examinador

Prof.ª Dr.ª Ester Vaisman Chasin

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Membro-Examinadora

A

Marlucia, minha esposa, e Laisa, minha filha.

A

Judite e Valdemar, meus pais.

Aos

meus irmãos e irmãs (Francisco Dias, Maria, Antonia Dias, Lourdes, Francisca, Valdemar Filho, Raimundo) e demais membros da minha família.

Para a

Dona Francisquinha e para a tia Dedi.

AGRADECIMENTOS

Ao

Professor Doutor Eduardo Ferreira Chagas, pela acolhida, pelas oportunidades, pelos diálogos e pelas orientações.

Aos

membros-examinadores da Banca de Defesa desta Dissertação – Professora Doutora Mirtes Amorim, Professor Doutor Expedito Passos e Professora Doutora Ester Vaisman – por aceitarem participar como juízes, pelo cuidado com que leram meu trabalho e pelas críticas e sugestões que fizeram para melhorá-lo.

À

Universidade Estadual do Piauí – UESPI, e à Secretaria Estadual da Educação do Estado do Piauí – SEDUC, por terem proporcionado o meu afastamento das funções docentes para realizar o curso de Mestrado em Filosofia.

À

Fundação Cearense de Apóio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP, por ter me concedido uma bolsa de estudos de Mestrado.

Aos

Professores, funcionários e amigos(as) do Curso de Mestrado em Filosofia da UFC.

À

Antonia Dias, minha irmã, que, em Teresina, ajudou-me a resolver as "questões administrativas".

RESUMO

EMANCIPAÇÃO E DEMOCRACIA EM MARX

O pensamento filosófico-político de Marx pode, apropriadamente, ser adjetivado como defensor da efetiva emancipação humano-social e da democracia. Notadamente no período de 1843-48, Marx formula um conjunto de idéias, argumentos, teses etc., visando a refutar teorias e práticas que se contrapunham à emancipação dos homens. Para Marx, as teorias devem ser elaboradas com base em uma análise crítica da realidade material em que vivem os homens. Adotando este critério, ele denuncia as crenças no Estado como esfera que realiza os interesses comuns dos indivíduos; que o Estado, na medida em que é poder parcial, da classe burguesa, portanto essencialmente antidemocrático, é incapaz de oferecer condições para a efetivação da liberdade e da igualdade, compreendidas por ele como princípios teórico-práticos do que denomina de "emancipação humana universal" e de "real" e "verdadeira democracia". Segundo Marx, não bastasse isto, o Estado é aliado da propriedade privada burguesa que, na avaliação dele, é o principal obstáculo material à forma de emancipação humana e de democracia que advoga. A propriedade privada, segundo Marx, faz com que o homem não reconheça o trabalho como atividade que engendra a vida genérica (social). O trabalho enquanto atividade estranhada, isto é, trabalho sob os ditames da propriedade privada impede o indivíduo de trabalhar livre e conscientemente, portanto, de se reconhecer como ser social. Contra esta situação, Marx propõe uma revolução (social) radical, com o objetivo de libertar o homem. Tal revolução, inicialmente, consiste na conscientização ou esclarecimento dos homens, numa espécie de emancipação teórica, que os impele a agir, de forma revolucionária, para abolir todas as barreiras à concretização da autonomia dos homens. O objetivo final da revolução é, conforme Marx, estabelecer condições necessárias para o advento da sociedade comunista como lugar da efetiva emancipação humana e da democracia radical, direta.

Palavras-chave: Emancipação humana. Democracia. Liberdade humana. Igualdade social. Sociedade comunista.

ABSTRACT

EMANCIPATION AND DEMOCRACY IN MARX

The thought philosophic and politic of Marx can be appropriate qualified as defensor of effective human-social emancipation and of democracy. Specially in the period of 1843-48, Marx formulates a set of ideas, arguments, thesis, propositions, with the aim refuting concepts and practices that puts against to human emancipation. For Marx, the theories should be elaborated with base in a critical analyse of material reality in that the man lives. Adopting this criterion, he denounces the creed in the State as sphere that realises the common interest of the being, that the State is the partial power of the bourgeois class, therefore essential antidemocratic, it is inapt to offer conditions for the effect of liberty and equality, what he comprehends as theoretic and pratical principles that the denominates "universal human emancipation" and "real" and "true democracy". Second Marx, when it is not enought, the State is allied of bourgeois private property, that in conformity to his valuation is the main material objetion to the human emancipation and democracy, that he advocates. According to Marx, the private property manages to the man does not recognise the work as activity that engenders the social life. The work while activity strange, that is, work under the private property rules, impedes the person to work freeand conscious, so to recognise as social being. Against to this situation, Marx proporse a radical (social) revolution, with the purpose to liberate the man. Such revolution, initial, consist in a human conscientiouness or explanation, so a kind of theoretical emancipation, that impels to act, in an revolutionary way to abolis hall barriers to the concretion of human autonomy. In conformity to Marx, the final objective of the revolution is to establish the necessary conditions to the advent of communist society as place of effective human emancipation and radical democracy, direct.

Key-words: Human-emanciation. Democracy. Human freedom. Social equality. Communist society.

Revisão estilística e gramatical: Prof. Vianney Mesquita

D541e Dias, Antonio Francisco Lopes

Emancipação e democracia em Marx. / Antonio Francisco Lopes Dias. Teresina: 2009.

179 fls.

Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará – UFC.

1. Democracia. 2. Igualdade social. 3. Liberdade humana. 4. Emancipação humana. I. Título.

C.D.D. – 321.8

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 9
2 ESTADO MODERNO E DEMOCRACIA 14
2.1 O Caráter Antidemocrático do Estado Hegeliano 14
2.2 O Estado Burguês e a Democracia Abstrata 43
2.2.1 A Atividade Política no Estado Burguês 43
2.2.2 Emancipação Política e Formalismo dos Direitos do Homem e do Cidadão 57
3 EMANCIPAÇÃO HUMANA E REVOLUÇÃO 68
3.1 A Emancipação Humana Universal 68
3.2 A Propriedade Privada Burguesa: Obstáculo à Emancipação Humana 76
3.3 A Revolução Radical ou *Práxis* Revolucionária 98
3.3.1 A *Práxis* 99
3.3.2 A Emancipação Teórica 104
4 A RELAÇÃO ENTRE COMUNISMO, EMANCIPAÇÃO E DEMOCRACIA 118
4.1 A Revolução: *Práxis* Emancipadora e Democratizadora 118
4.2 Tópicos sobre a Teoria do Socialismo/Comunismo 135
4.2.1 O "Comunismo real" nos *Manuscritos de 1844* 137
4.2.2 O Comunismo em *A Ideologia Alemã* 141
4.3 Sociedade Comunista: Lugar da Emancipação Humana e da Democracia Radical 149
5 CONCLUSÃO 167
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 175

1 INTRODUÇÃO

O problema que inspirou o surgimento e o desenvolvimento do objeto de estudo desta Dissertação de Mestrado, **Emancipação Humana e Democracia em Karl Marx**, foi certa desconfiança da veracidade de algumas opiniões de filósofos e outros que classificam Marx como "inimigo da democracia". A tese que defendemos nesta Pesquisa é de que há, sim, em Marx, a defesa consistente e persistente da efetiva emancipação humana e, conectada a esta, igualmente uma defesa da democracia. Em função disto, o objetivo deste trabalho é reunir e registrar um conjunto de argumentos de Marx para demonstrar que seu pensamento filosófico-político abriga forte defesa de uma forma de emancipação e de democracia; que o pensamento de Marx configura uma sustentação daquilo que ele próprio chamou de "emancipação humana universal" e de "verdadeira" democracia.

A pesquisa se concentra nos escritos de Marx do período que vai de 1843 a 1848. Esta periodização reflete, sobretudo, nossa convicção de que é nesse meio-tempo que ele elabora e apresenta um conjunto de ideias, essencialmente filosóficas, que fundamenta e constitui o que denominamos "projeto em defesa da emancipação humana universal e da democracia radical". Nesse período, cremos, Marx elabora o núcleo conceitual do seu "projeto" e do qual não mais se afastará até sua morte em 1883. [1] O ano de 1843 se justifica por ser a data de publicação da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, praticamente a obra inaugural da filosofia política marxiana. É nesta obra que Marx começa a olhar mais atentamente para a problemática do Estado em relação à democracia, à liberdade dos indivíduos para participar politicamente da organização sócio-política. Quanto ao ano de 1848, não queremos indicar que seja ele o final do pensamento político de Marx, mas, sim, que os passos decisivos deste filósofo, suas principais ideias relativas ao tema que é nosso objeto de estudo, estão contidas nas obras deste período. Assim, por exemplo, é neste ínterim, precisamente no texto *A Questão Judaica*, que Marx inicia a discussão do significado da emancipação humana; é igualmente nesta época, mais precisamente nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, que o Renano apresenta a propriedade privada do tipo burguesa, aliada ao Estado burguês, como o principal obstáculo material à conquista da liberdade pelos homens. Também é neste período que Marx, de início nos *Manuscritos de 1844* e depois em *A Ideologia Alemã*,

[1] Neste mesmo sentido, Fromm se manifesta dizendo: "a despeito de certas mudanças nos conceitos, no estado de ânimo, na linguagem, o cerne da filosofia exposta pelo jovem Marx jamais se modificou, e é impossível compreender seu conceito de socialismo e sua crítica do capitalismo [...] deixando de lado os conceitos de Marx sobre homem, emancipação etc., dos seus primeiros escritos". (FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Tradução Octavio Alves Velho. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 79).

formula sua concepção de sociedade comunista como lugar da autêntica forma de autonomia dos homens e da prática democrática. Em 1847-48, em *A Miséria da Filosofia* e especialmente no *Manifesto do Partido Comunista*, Marx reforça a necessidade de uma revolução social radical, já exposta e defendida nas *Glosas críticas...*, bem como na *Introdução à Filosofia do Direito de Hegel*, concluída ainda em 1843. Conforme pensa Marx nestes escritos, é a revolução o meio eficaz para a edificação de uma sociedade comunista, isto é, para o restabelecimento da emancipação humana e da verdadeira democracia, do governo do povo e para o povo. Em razão de encontrarmos a raiz, a fundamentação das ideias de Marx sobre emancipação e democracia no intervalo 1843-48, é que entendemos não ser necessário avançarmos na análise das obras de Marx que extrapolam este período. Quando, em nossa pesquisa, recorremos a outros escritos de Marx, por exemplo, aos textos *As Lutas de Classes na França*, de 1850, ou à *Crítica do Programa de Gotha*, de 1875, estes atos visam tão-somente a ratificar nossa tese de que ele não abandona seus pensamentos em defesa da real e efetiva democracia e universal autonomia dos homens.

Dentro do período delimitado para a pesquisa, procuramos selecionar as obras de Marx mais representativas do seu pensamento político e, dentre estas, as que julgamos serem mais relevantes por conterem ideias, argumentos e conclusões relativas à nossa temática. Feito isto, procedemos num estudo imanente às obras, visando a obter por meio delas uma compreensão do pensamento marxiano: sobre como Marx se aproxima e, sobretudo, o que ele nega e o que afirma concernente ao problema da emancipação humana e da democracia. O resultado deste processo é o conteúdo dos três capítulos deste trabalho dissertativo que, porém, não tem a pretensão de esgotar a discussão do tema aqui abordado. O conteúdo substancial e as conclusões deste texto são ideias, argumentos e conclusões de Marx sobre emancipação e democracia que julgamos poderem cumprir o objetivo de demonstrar que seu pensamento filosófico-politico contém uma defesa da emancipação dos homens e do exercício da democracia.

Com o firme propósito de apresentar o pensamento de Marx, evitamos, sempre que possível, recorrer aos seus intérpretes, não por desmerecê-los, mas para não confundir o pensamento marxiano (de Marx) com a reflexão dos marxistas (pretensos seguidores do pensamento do Renano). O leitor perceberá que, quase sempre que apelamos para os comentadores de Marx, isto é feito tão-somente com o objetivo de corroborar o pensamento marxiano e não para lhe dar uma nova interpretação no sentido, por exemplo, de "atualizar

Marx" à luz dos acontecimentos dos séculos XX e XXI. [2] Importante também é destacar o fato de que a abordagem busca seguir os passos de Marx para estruturar seu "projeto de emancipação humana", o que nem sempre corresponde à cronologia das obras de Marx (e de seu fiel companheiro F. Engels). Exemplo disto é o fato de só tratarmos de *A ideologia Alemã*, de 1845-46, no terceiro e último capítulo.

No capítulo em que iniciamos o desenvolvimento do nosso tema, intitulado **Estado Moderno e Democracia**, o objetivo é evidenciar o posicionamento crítico de Marx acerca da relação Estado moderno *versus* democracia, bem como os efeitos dessa relação para a emancipação humana. De acordo com Marx, essa relação é consideravelmente conflituosa, em virtude de o chamado Estado democrático moderno ser proposto ou só existir como impossibilidade da efetiva e legítima democracia, isto é, da condição do poder ser realmente exercido por todos. Na primeira parte do capítulo, Marx se opõe à ideia de Estado concebida por G. W. F. Hegel, na medida em que esta implica a exclusão da "sociedade civil" (do "povo") como força que decide os rumos do "Estado" etc. (2.1). Neste sentido, a argumentação de Marx se converte numa defesa do que ele mesmo denominou de "democracia verdadeira", "real". O conjunto da argumentação de Marx contra o Estado hegeliano é importante porque caracteriza tal Estado como antidemocrático e, por conseguinte, se converte numa defesa explícita daquilo que podemos denominar, com Marx, de democracia radical, ou, mais apropriadamente, de democracia direta. Na segunda parte, os limites do Estado moderno e da democracia burguesa, meramente formal, são trazidos à tona (2.2). Conforme o raciocínio de Marx, esta situação é causada, por um lado, pela atividade política burguesa que só atua para manter os privilégios da burguesia. Percebendo esta situação, Marx se distancia sempre mais da tese do Estado como esfera de defesa dos "interesses universais" (coletivos); vê que o Estado se mostra como poder executivo e legislador dos interesses da classe burguesa, numericamente pequena, mas que detém todo o poder econômico e político pelo qual restringe a concretização da emancipação dos homens e do exercício da democracia. Em função disto, nosso Filósofo conclui que, não a revolução política, mas somente uma revolução social poderá emancipar todos os homens (2.2.1). Ademais, Marx enfatiza que o Estado jamais poderá efetivar os "direitos do homem e do cidadão", direitos estes imprescindíveis à autonomia dos indivíduos. Sendo assim, o Estado só

---

[2] Depois de ressaltar que as várias interpretações sugerem que há o "Marx economista", o "Marx historiador", o "Marx filósofo da história", o "jovem Marx humanista" etc., Mills sentencia: "se o leitor pedir a essência das ideias de Marx numas poucas frases, ninguém terá feito isso melhor do que o próprio Marx." (Cf.: MILLS, C. Wright. *Os Marxistas*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 45).

pode oferecer aos indivíduos não-burgueses a democracia burguesa, ou formal-abstrata (legal). Por conseguinte, também só pode realizar a emancipação política, isto é, a emancipação apenas nos termos da lei: a emancipação formal-abstrata, mas não a real emancipação humano-social (2.2.2).

A tarefa de realizar a emancipação humana universal e a democracia radical exige a conscientização dos trabalhadores para empreenderem uma revolução social. É disto que tratamos no capitulo segundo, cujo título é **Emancipação Humana e Revolução**. Aqui, expomos as ideias de Marx, ressaltando a articulação entre elas, de tal modo que é possível concluir que o seu pensamento filosófico-político, formulado entre 1843 e 1848, constitui-se como um projeto em defesa da emancipação humana universal e da verdadeira e real democracia. O capítulo anterior é já o começo desse projeto, e nos faz conhecer a concepção marxiana de democracia que, acreditamos, não mais será abandonada por Marx. Agora, cabe tentar caracterizar o que Marx compreende como o conteúdo da "emancipação humana universal" (3.1). Em seguida, que, para Marx, a "propriedade privada burguesa" deve ser abolida pelo fato de ser o principal obstáculo material à "emancipação humana integral" (3.2). Por último, que o fim da referida forma de propriedade e de suas consequências nocivas à sociabilidade humana (tais como: sociedade de classes, lutas de classes, trabalho estranhado e divisão do trabalho, exploração do homem pelo homem etc.) só será viável mediante uma "revolução radical" (3.3), por uma *práxis* (3.3.1) emancipatória. Esta *práxis* é, em Marx, a unidade teoria/prática; seu momento teórico corresponde à elaboração de teorias que proporcionem, à classe trabalhadora, certo grau de entendimento da sua condição de classe explorada e oprimida, portanto, um momento de "emancipação teórica" da classe "verdadeiramente revolucionária" (3.3.2).

O último capítulo, **A Relação Entre Comunismo, Emancipação e Democracia**, principia com a exposição do segundo momento da há pouco citada "revolução radical", ou seja, o momento revolucionário propriamente dito, pelo qual se inicia a formação da sociedade comunista, mediante a conquista da emancipação humana e da democracia radical (4.1). Optamos por apresentar este momento aqui para atender o objetivo de compor um capitulo que trate exclusivamente do comunismo e da sociedade comunista como lugar da emancipação e da democracia. Na seção seguinte (4.2), recorremos a algumas anotações de Marx para compreender o que ele nega e o que afirma com o título de socialismo/comunismo, base teórica da sociedade comunista. O intuito não é sistematizar a teoria marxiana do comunismo, mas evidenciar algumas reflexões de Marx sobre o tema, e que ilustram sua preocupação com as deturpações teóricas que poderiam repercutir na má organização da

futura sociedade comunista. Em congruência, na terceira e última seção, assumimos a tarefa de evidenciar que, conforme as ideias de Marx, a sociedade comunista é o lugar, por excelência, onde se realizará o que ele chamou de “emancipação humana universal” e de “democracia real”, “verdadeira”; que é assim em virtude dos objetivos da revolução comunista que, uma vez realizados, são, em última análise, a efetivação da liberdade humana e da igualdade social, quer dizer, dos pressupostos da sociedade comunista, da emancipação humana e da democracia radical (4.3).

2 ESTADO MODERNO E DEMOCRACIA

Neste seguimento, o objetivo é apresentar, assumindo as críticas e o posicionamento de Karl Marx, a relação Estado/democracia, bem como os efeitos dessa relação para a problemática da emancipação humana. Nossa hipótese interpretativa é de que, de acordo com Marx, essa relação é suficientemente conflituosa, em virtude de o Estado democrático moderno ser proposto ou existir como impossibilidade da condição de os poderes serem, efetivamente, exercidos por todos. Considerando isto, na primeira seção (2.1), veremos que Marx se opõe à ideia de Estado concebida por G. W. F. Hegel, na medida em que tal ideia implica a exclusão da "sociedade civil", do "povo", como força que decide os rumos do Estado. Nesta direção, o conjunto da crítica de Marx se torna uma defesa do que ele mesmo denomina de "real" e "verdadeira democracia". A totalidade da segunda seção (2.2) visa a mostrar que Marx identifica alguns limites do Estado moderno, o que o leva a desconfiar e se distanciar da tese do Estado como "esfera dos interesses universais". Marx argumenta que o Estado se mostra como poder executor e legislador dos interesses da classe burguesa, que é a minoria, mas que detém o poder econômico e, em virtude disso, pode manter a atividade política como privilégio de classe, como forma de negar aos demais indivíduos qualquer possibilidade de atuarem politicamente e autonomamente (2.2.1). Na subseção seguinte (2.2.2), Marx insiste na ideia de que o Estado, quer administrativamente reformado, como postula Arnold Ruge, quer politicamente separado da religião, como almeja Bruno Bauer, jamais poderá efetivar os "direitos do homem e do cidadão" (direitos humanos), precisamente porque sua existência pressupõe, como necessária, a existência das desigualdades sociais. Por causa disso, o Estado burguês só pode oferecer aos indivíduos não-burgueses a emancipação e a democracia meramente formal-abstrata, legal.

2.1 O Caráter Antidemocrático do Estado Hegeliano

Hegel nos apresenta sua concepção de Estado na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de 1821. Nesse livro, ele explica que "família" e "sociedade civil", tomadas conceitualmente, são momentos dialéticos constituintes da "Ideia de Estado", isto é, da ideia real e também racional: necessária e universal. O Estado, pois, é a "Ideia" do direito plenamente desenvolvida; é o direito na sua forma absoluta. [3] Pouco mais de vinte anos

[3] Nosso objetivo é apresentar o pensamento marxiano. Isto explica o fato de sermos sintético em relação ao pensamento de Hegel e demais autores (A. Ruge, B. Bauer, economistas-políticos, "socialistas utópicos" etc.)

depois disso, o filósofo Karl Marx dá seus primeiros passos na elaboração do seu pensamento. Suas posições políticas, logo de início, mostram-se contrárias às do mestre Hegel. O marco inicial destas discordâncias é o teor da obra marxiana *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*. Nessa obra, certamente Marx não tem como objetivo primeiro discutir a democracia. À medida que ele se contrapõe à configuração teórica e ao modo de funcionamento do Estado monárquico-constitucional proposto por G. W. F. Hegel, no entanto, é induzido a indicar o caráter antidemocrático do Estado hegeliano e, por conseguinte, a defender a democracia. Antes, porém, de expor o curso da crítica de Marx a Hegel, é importante fazer breve consideração relativa às origens do Estado moderno.

"O Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e o não político"[4], acentua Marx. Ainda segundo Marx, a marca desse acordo, todavia, não é unidade destas duas esferas, mas sua separação e oposição. No período hodierno, os acontecimentos decorrentes da Revolução Francesa (1789) consolidaram a oposição Estado/sociedade civil. Com a vitória sobre o antigo regime, a classe burguesa conquistou para si o poder político do Estado, uma vez que já detinha o econômico. Em seguida, elaborou uma legislação que garantiu ao Estado o título de guardião da "liberdade, da igualdade e da fraternidade" de todos os homens. Em sentido prático, porém, o Estado burguês emergente foi convertido em instrumento de defesa dos interesses particulares, e negador dos interesses gerais em nome dos quais ele fora instituído. Assim, o Estado moderno se tornou o poder de alguns em detrimento dos muitos. Considerando estas ideias, é correto dizer que os acontecimentos derivados da Revolução contrariaram o propósito de realizar a unidade entre o Estado político e a sociedade civil.

Foi no contexto ora descrito que Hegel elaborou sua *Filosofia do Direito* e, nesta, expôs sua concepção de Estado. Hegel tomou para si a tarefa de converter a aludida oposição (Estado/sociedade) numa conciliação. De que forma? Partindo da própria oposição. Primeiramente, como requer o método dialético, a oposição entre sociedade civil e Estado é reconhecida. Em seguida, Hegel assegura que os conceitos de família e sociedade civil são momentos dialéticos que são suprassumidos na "Ideia de Estado", isto é, na ideia real e absoluta. Por este caminho, o Estado não mais aparece como antítese da sociedade civil, mas com sua verdadeira identidade, a saber: como síntese absoluta que reúne, em si e para si, seus momentos dialéticos. Em razão disso, a sociedade civil, porque é um momento constitutivo da

---

com quem Marx dialoga. Desta forma, evitamos nos distanciarmos do nosso tema, do objetivo e, em particular, dos procedimentos metodológicos de nossa Dissertação acima destacados, vale lembrar, assumir as interpretações e posições de Marx.

[4] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 51.

totalidade que é o Estado, não pode mais a ele se opor: é contra a lógica que a parte se oponha ao todo. A conciliação lógico-dialética, então, foi realizada.

No entender de Marx, essa conciliação, porém, tem grave problema. Ela, ainda que válida, não tem consistência prática, visto ser de natureza meramente conceitual, abstrata. Por tal motivo, não elimina a oposição material, real, entre Estado e sociedade civil. Em razão disto, o caráter racional e universal do Estado hegeliano deve ser visto, então, apenas como uma idealização própria da filosofia especulativa de Hegel. De acordo com o pensamento de Marx, quando se tenta vislumbrar, na realidade dos homens, o Estado tal como proposto por G. W. F. Hegel, logo se vê o quanto ele se rebaixa da sua condição de universal, racional e ético, e o quanto se agiganta no sentido inverso.

A inquietação de Marx tem razão de ser e pode ser expressa assim: se o Estado não é, de fato, como anota Hegel, a esfera da eticidade, da racionalidade e da universalidade dos interesses públicos, então se faz necessário submetê-lo à crítica a fim de se compreender suas verdadeiras determinações. Diante dessa tarefa, o passo inicial de Marx é fazer uma revisão crítica do Estado moderno abstrato hegeliano, que conheceremos na sequência; depois, uma crítica ao Estado moderno concreto burguês, que veremos mais adiante (2.2).

Marx se propõe a realizar uma "crítica verdadeiramente filosófica" da "constituição do Estado" [5] no interior da filosofia hegeliana do Direito. Foi com este propósito que ele escreveu sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. [6] Nessa obra, seu objeto de estudo é a terceira seção do já citado livro de Hegel, cuja temática é "o Estado". A crítica marxiana, por um lado, revela que a argumentação de Hegel, pela qual este conclui ser o Estado o campo dos interesses universais, possui inconsistências lógicas. Por outro lado, e mais importante para o objetivo deste trabalho, mostra que a natureza do Estado monárquico constitucional hegeliano é antidemocrática. O que está na base dessas conclusões é o fato de Marx ter assumido o princípio teórico de que a apreensão das determinações da realidade exige a análise das condições materiais. Ao aplicar este princípio em suas investigações, Marx rompe com a concepção lógico-abstrata hegeliana de que o Estado é a esfera de defesa dos interesses de todos os homens. Em 1857, ele relembra isso dizendo:

> Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo

---

[5] Ibid., p. 108.

[6] Hegel trata do Estado nos § 257 a 360, que compõem a terceira seção, da terceira parte, da sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*. Marx, no entanto, inicia sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* no § 261 e a interrompe no § 313.

> contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de "sociedade civil". [7]

A motivação dessa cisão começa a nascer quando Marx, em torno de 1840-43, observando situações em que o Estado era chamado a intervir, constata o seu caráter restrito e parcial. [8] Marx percebe que as ações estatais refutavam a tese hegeliana da natureza universal do Estado. Dentre estes episódios, os danos causados pela lei do Estado prussiano que negava aos pobres o direito de recolherem a lenha seca caída das árvores. [9] Despertado por questões materiais como esta, em que o poder estatal se manifestava contra o direito da maioria (dos pobres), Marx se convence do caráter parcial do Estado, que este se coloca ao lado de alguns indivíduos, ou de certa classe social, e se fecha aos interesses dos demais. Agindo assim, Marx compreende que o Estado perde o *status* outorgado por G. W. F. Hegel, de instituição cuja finalidade é a realização do interesse público universal. As deliberações do Estado real, pois, contrariavam o ideal hegeliano de Estado, ao mesmo tempo em que davam a Marx a convicção de que o determinante da vida humana, social e privada são as condições materiais. Em razão disto, Marx se vê na obrigação de reavaliar, criticamente, sua posição acerca do Estado, tal como Hegel o propõe.

A posição de Hegel — vale lembrar — é guiada por sua lógica-dialética e consiste em apresentar o Estado como ideia-síntese dos momentos da família e da sociedade civil. Para negar e vencer esta posição, Marx, agora amparado na perspectiva materialista [10], argumenta que o Estado hegeliano é somente uma idealização de Estado, e que, na prática, só se realiza como oposição à sociedade. Logo, o Estado que Hegel defende é antidemocrático por negar qualquer poder efetivo à sociedade. Para Marx, essa negação aparece sob diversas formas na Filosofia hegeliana do Direito. A primeira e mais geral dessas negações está contida na

---

[7] MARX, Karl. Para a "Crítica da Economia Política" – Prefácio. In: MARX, Karl. *Marx (Os Pensadores)*. Tradução Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 51.

[8] Mesmo um crítico de Marx, como Karl Popper, concorda que ele viveu numa época de "Estado restrito", no sentido de que tal Estado atuava apenas para servir a uma minoria: a classe burguesa. (Cf.: POPPER, Karl. ***A** Sociedade Aberta e Seus Inimigos:* A Preamar da profecia Hegel, Marx e a colheita. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1987, tomo II, p. 131). Uma pertinente caracterização do pensamento de Marx como fruto do século XIX é feita por: KONDER, Leandro. *Marx foi um pensador do século XIX*. In: KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis:* O Pensamento de Marx no século XXI. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 17-57.

[9] Sobre isto, confira: CHAGAS, Eduardo. *A Comunidade Ilusória:* A Teoria do Estado no jovem Marx. Ijuí: 1998, p. 32-36.

[10] Não queremos afirmar com isto ser Marx o autor do chamado "materialismo histórico e dialético". Comungamos com a posição de Fromm, quando ele diz: "de fato, Marx nunca empregou as expressões 'materialismo histórico' ou 'materialismo dialético'; ele falou, isso sim, de seu próprio 'método dialético', em contraste com o de Hegel, e de sua 'base materialista', pelo que se referia simplesmente às condições fundamentais da vida humana." (Cf.: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Op. cit., p. 20).

proposição que trata das relações Estado/sociedade civil. Para apresentar a formação do conceito de Estado, Hegel, aqui citado por Marx, assinala:

> § 261. Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, 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 *imanente* 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 deveres. [11]

No parágrafo seguinte a esse, Hegel dá informações preciosas acerca das relações do Estado com seus momentos constitutivos. Segundo ele, as instituições família e sociedade civil são os modos de existência material do Estado, e é por meio da finitude delas que este se torna o "Espírito real e infinito para si" (consciente). Hegel assegura que essas "instituições" "fazem a *constituição"* do "Estado". [12] Como fruto dessa constituição, o Estado nasce com seus "*diferentes poderes*, suas funções e atividades", como um "universal contínuo" e "*necessário*"[13]. Hegel ainda reforça o pensamento de que o agir do indivíduo, como integrante da família e/ou da sociedade civil, "depende" das leis e necessidades do Estado.

Ora, se o pensamento de Hegel estiver correto, então qualquer discurso sobre os modos de existência material do Estado deve se subordinar à ideia de Estado como gênese daqueles modos. Neste caso, portanto, pode-se dizer que Hegel admite um momento lógico-democrático, na medida em que ele concede à sociedade civil o papel de instituição fundadora da ideia de Estado. Devemos concordar com Marx, no entanto, quando este diz que a conciliação conceitual feita por G. W. F. Hegel ignora o Estado e a sociedade real. Para Marx, a conciliação hegeliana não suprime as "colisões empíricas" entre Estado e sociedade civil[14], e ainda traz consigo uma espécie de "misticismo lógico". [15]

De acordo com Marx, esse misticismo lógico é fruto da dialética hegeliana, que se encontra de cabeça para baixo[16], e consiste na inversão da relação sujeito/predicado. Apesar

---

[11] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 27. Em todas as citações de autoria de Marx, os destaques (negrito ou itálico) são do próprio. Nas parte em que citamos Hegel a partir de Marx, os destaques em negrito são de Marx e os em itálico são de Hegel. Nas eventuais citações que fazemos consultando diretamente a obra de Hegel, os destaques (em negrito ou em itálico) são do próprio Hegel.
[12] Ibid., § 265, p. 31.
[13] Cf.: ibid., § 269, p. 33.
[14] Cf.: ibid., p. 28.
[15] Ibid., p. 34, 36.
[16] Marx reconhece o valor da dialética hegeliana quando diz que "a grandeza da '*Fenomenologia'* hegeliana e de seu resultado final [é a] dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador." (MARX, Karl. Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 123). Para Marx, todavia, a dialética hegeliana está de cabeça para baixo. Neste sentido, Marx se manifesta assim: "meu método dialético não somente difere do método de Hegel, quanto a seus fundamentos, mas é exatamente sua antítese. Para Hegel, o processo do pensar, que ele converte, inclusive sob o nome de ideia, em um sujeito autônomo, é o demiurgo do real; e o real não é mais que sua

de Hegel admitir a natureza empírica da família e da sociedade civil, estas são, em sua concepção, determinadas pela ideia de Estado. Família e sociedade civil são os predicados e o sujeito é a ideia de Estado. Para Marx, o contrário do que ressalta Hegel é o que ocorre e é verdadeiro: família e sociedade civil é que são os "verdadeiros pressupostos do Estado", sua "força motriz". O Estado só existe em função da "base natural", que é a família, e da "base artificial", a sociedade civil. [17] "O fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação, [entretanto], enuncia esse fato como um ato da Ideia, não como a ideia da multidão." [18] O mistério de toda a Filosofia hegeliana do Direito reside, pois, na decisão do seu autor de principiar pela "Ideia", invertendo, assim, a posição do sujeito e do predicado. Com Hegel, acentua Marx, "a condição torna-se condicionada, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como produto de seu produto." [19] Em suma: a ideia de Estado é feita gênese da família e da sociedade civil.

Hegel parece dar um passo para superar o denunciado misticismo, quando retoma a temática das relações do Estado (a "universalidade") com suas instituições constituintes, a família (a "singularidade") e a sociedade civil (a "particularidade"). Ele enuncia: "essas instituições fazem, em particular, a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e realizada e são, por isso, a base firme do Estado." [20] Essa constituição, considerada subjetivamente, é a "*disposição* política", e, objetivamente, é o Estado tal como ele se organiza politicamente. Esta organização — acrescenta Hegel — é tal como um corpo orgânico, cujo sistema metabólico é movido pelos "[...] *diferentes poderes* [do Estado], suas funções e atividades, por meio dos quais o universal continuamente [...] se mantém, *se engendra* de modo *necessário* e conserva a si mesmo"[21]. Objetivamente, portanto, a Constituição é o Estado, na forma material, real, que executa suas funções mediante seus diferentes poderes.

---

manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é senão o material transposto e traduzido na mente humana [...]. Em Hegel, a dialética anda de cabeça para baixo. É necessário colocá-la sobre os pés para descobrir seu núcleo racional encoberto sob a envoltura mística." (MARX, Karl. Epílogo a la Segunda Edición. In: MARX, Karl. *El Capital*: Crítica de la Economia Política. 8 ed. México: Siglo Veintiuno, libro primero, 1982, p. 19-20). Conforme o próprio parecer de Marx, sua dialética duela com a dialética hegeliana e determina a formação conceitual da filosofia marxiana. A discussão sobre isto exigiria praticamente outra Dissertação. Por isso, nos limitamos a sugerir ao leitor que busca uma boa compreensão da dialética marxiana conferir: FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política.* São Paulo: Brasiliense, 1987. Para um entendimento da tensão entre as dialéticas hegeliana e marxiana, confira: FAUSTO, Ruy. *Dialética Marxista, Dialética Hegeliana*: A Produção Capitalista como Circulação Simples. Rio de Janeiro: Paz e Terra: São Paulo: Brasiliense, 1997.

[17] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 30.

[18] Ibid., p. 31.

[19] Ibid., p. 30-31.

[20] Ibid., § 265, p. 31.

[21] Ibid., § 269, p. 33.

Marx vê como um avanço a analogia do Estado como um corpo orgânico. Na sua avaliação, contudo, Hegel, ao insistir na defesa da ideia de Estado como fundamento do Estado real, prova que sua preocupação maior é de encontrar um conteúdo lógico para a ideia de Estado, em detrimento do conteúdo material que este possa ter. Diz Marx: "Hegel não desenvolve seu pensamento a partir do objeto [do Estado real], mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica"[22], a saber, o pensamento de que a ideia do Estado é o real, e o real é o racional[23]. Marx segue argumentando que o problema é que o "racional [hegeliano] não consiste em que a realidade seja alcançada pela razão da pessoa real, mas sim pelos momentos do conceito abstrato"[24]. Em função da escolha de iniciar pelo pensamento, Hegel mantém, ao longo de toda a sua exposição, a inversão, denunciada por Marx, entre sujeito e predicado. Em Hegel, da mesma forma que a sociedade civil não pode contrariar a ideia de Estado, assim também os poderes do Estado, como partes do Estado, não podem se opor a ele. Os elementos empíricos — os poderes do Estado, os homens como membros da sociedade civil etc., — são apresentados como predicados da ideia de Estado. Para Marx, se Hegel, de fato, quer propor uma Filosofia do Direito, ele não pode alicerçar-se no pensamento, mas na realidade. De acordo com 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, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica. [25]

Para Marx, não se trata de aprisionar, como pretende Hegel, a realidade dentro de uma estrutura lógica predefinida; mas de elaborar uma crítica sobre o Estado, considerando as condições materiais que lhe conferem existência. Esta tarefa, conforme Marx, Hegel não assumiu, e decorre daí o caráter improfícuo da sua *Filosofia do Direito*. Em razão de começar e permanecer no pensamento, enfatiza Marx, Hegel não analisou a oposição real entre sociedade e Estado. Ao ignorar o fato de que o Estado é um "*abstractum*" e o povo é um "*concretum*"[26], Hegel deixou de lado os fatos que provam que o Estado, tal como existe concretamente, é a impossibilidade da liberdade e, por conseguinte, da democracia.

Segundo Marx, a escolha do pensamento, da ideia, como fundamento metodológico da Filosofia, induz Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, quando se propõe a tratar das relações

---

[22] Ibid., p. 36.
[23] Cf.: HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XXXVI.
[24] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 47-48.
[25] Ibid., p. 38-39.
[26] Ibid., p. 48.

concretas entre Estado e sociedade civil, a ampliar a oposição entre estas duas esferas. Neste sentido, por exemplo, admitindo-se, como expõe Hegel, que o Estado é uma instituição superior à sociedade, ou seja, à instituição que efetivamente o criou, então, em Hegel, a liberdade (e a democracia) só pode(m) existir como atribuição do poder estatal. Isto porque a constituição do Estado como o Absoluto retira da sociedade o poder de constituir, determinando, com isto, o fim do principio da democracia: de que o povo deve governar. Por isto que a crítica de Marx contra o Estado hegeliano se converte numa defesa da democracia.

No entendimento de Marx, Hegel não dissolve a contradição Estado/sociedade civil, mas a fortalece. Para Marx, na *Filosofia do Direito* de Hegel, com exceção do momento em que a sociedade é chamada para constituir o Estado, nos demais, a relação Estado/sociedade implica sempre a negação da democracia. A seguir, na trilha da crítica de Marx, veremos como o Estado hegeliano, por meio dos seus poderes, revela seu caráter antidemocrático.

> § 273. O Estado político se divide, assim, nestas distinções substanciais:
> a) o poder de determinar e estabelecer o universal, o *poder legislativo;*
> b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal — o *poder governamental;*
> c) a **subjetividade** como a última decisão do querer, o *poder soberano* — no qual os diferentes poderes estão reunidos em uma unidade individual, que é, portanto, o cume e o início do todo — *a monarquia constitucional*. [27]

Nesse texto de Hegel, citado por Marx, está evidente que o poder soberano, tal como Hegel o concebe, é a unidade dos demais poderes do Estado; é também o fundamento do Estado monárquico constitucional. Este, aos olhos de Hegel, está longe de ser o governo da mera opinião e do capricho de um individuo particular, tal como ocorreu nos Estados feudais. Hegel lembra que a marca daqueles Estados era o poder despótico; ao contrário disso, na monarquia constitucional, diz, "a soberania constitui precisamente uma situação legal", cujo fim é o "bem do Estado"[28]. Nela prevalece a legalidade, cuja síntese é o poder soberano; este poder é a base do Estado monárquico constitucional. [29] Segundo Hegel,

> § 275. O poder soberano 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. Este absoluto autodeterminar-se constitui o **princípio distintivo** do poder soberano como tal, que é o primeiro a ser desenvolvido. [30]

O poder soberano é enfatizado por G. W. F. Hegel como unidade dos poderes do Estado. Ele contém os três momentos constitutivos da totalidade que é o Estado: o momento

---

[27] Ibid., p. 40.
[28] Cf.: HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. cit., nota ao § 278, p. 253-254.
[29] A concepção do "poder soberano", como fonte suprema pela qual o poder do Estado se efetiva, significa, para Hegel, a condição do aperfeiçoamento do Estado em Monarquia constitucional. Cf.: ibid., p. 247.
[30] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 41.

da universalidade (poder legislativo), o momento da particularidade (poder governamental) e o momento do poder do Príncipe, que é o "princípio distintivo" do poder soberano. É importante observar, entretanto, que o discurso de Hegel sobre o poder soberano possui duplo sentido. O poder soberano é, por um lado, apenas um dos três poderes da "unidade substancial", orgânica, que é o Estado; os outros dois são: o legislativo e o governamental. Por outro lado, ele é o poder que se realiza unicamente por meio da "vontade", da "decisão última" ou da "autodeterminação absoluta" do monarca. De qualquer forma, é certo que, para Hegel, os poderes do Estado coexistem e a razão, porque é una, exige sua unidade. A soberania e a universalidade do Estado não podem existir se ele não for uno, e esta unicidade é exequível somente na pessoa do monarca, finaliza. O monarca, desta forma, é, para Hegel, a expressão racional do poder soberano; é a personificação do Estado e seus poderes. Ora, se o poder soberano é poder de uma só pessoa, então isto é a necessária exclusão das demais do exercício do poder. Para Marx, nos termos propostos por G. W. F. Hegel, o poder soberano, o Estado ou, o que é o mesmo, o monarca, é sempre, de um lado, a negação plena da democracia e, de outro, a afirmação da absoluta soberania do monarca.

Para tratarmos da oposição soberania do monarca *versus* democracia, devemos fazer algumas considerações. Primeiramente, conforme Hegel, os poderes do Estado: a) "não são independentes" entre si e b) não são "propriedades privadas", porque pertencem ao Estado. De acordo com Marx, essa é a dupla determinação que constitui, para Hegel, a autonomia ou "soberania do Estado"[31] (do monarca). Apesar de "b", diz Marx, Hegel aglutina os poderes legislativo e governamental sob a forma de poder soberano e os torna poder privado do monarca. Em segundo lugar, uma curiosa distinção que Hegel faz entre soberania popular e soberania como atributo do príncipe. No início do § 279, Hegel afirma: "a soberania, primeiramente, apenas o pensamento *universal* dessa idealidade, *existe* somente como *subjetividade* certa de si mesma e como *autodeterminação* abstrata, porque sem fundamento, da vontade"[32]. Assim, conceitualmente falando, observa Marx, a tese hegeliana é de que a soberania do Estado não pertence a uma "pessoa singular", mas a todas. No final do mesmo parágrafo, contudo, Hegel contradiz esta sua tese, ao ressaltar que "o momento absolutamente decisivo do todo não é a individualidade em geral, mas um indivíduo, o *monarca*." [33] Segundo Hegel, novamente citado por Marx,

> [... o monarca é] a vontade plenamente concreta, é a *personalidade do Estado*, [...] que supra-sume todas as particularidades em seu Si-mesmo simples, interrompe a

[31] Cf.: ibid., § 278, p. 42.
[32] Ibid., § 279, p. 43.
[33] Ibid., § 279, p. 43.

> ponderação dos argumentos e dos contra-argumentos entre os quais se deixa oscilar para cá e para lá, resolvendo-os por meio do: *Eu quero* e dando início a toda ação e realidade. [34]

Marx observa que, no intuito de conceder objetividade ao Estado, Hegel apresenta "o Monarca como homem-Deus-real"[35], a soberania encarnada numa só pessoa. Diante de tal propósito, Marx indaga: "que idealismo de Estado é este, que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do Estado, a alma comum do Estado, seria *uma* pessoa, *um* sujeito?" [36] Se relacionarmos esta indagação à temática deste capitulo, podemos perguntar: qual democracia é possível num Estado em que o poder pertence a um só homem? Ora, é notório que o questionamento de Marx, em tom de indignação, é fruto da sua percepção de que a soberania do monarca no Estado hegeliano é a impossibilidade da soberania do povo, isto é, da democracia. Neste sentido, podemos acentuar que, tal como Rousseau, Marx entende que a soberania atribuída ao monarca só pode ser legítima na medida em que for a unidade da "vontade geral" do povo. [37]

Hegel, de início, tomou apenas a ideia de soberania; mas esta, como tal, não estava fundamentada na vontade de ninguém. Em razão disto, foi impelido a indicar uma forma concreta de manifestação da soberania. Adverte Marx, contudo:

> Hegel, não sabe dar a esta "*Souveraineté Persone"* [38] nenhum outro conteúdo senão o "Eu quero", o momento do arbítrio na vontade. A "razão de Estado" e a "consciência de Estado" são uma "única" pessoa empírica, a exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração do "Eu quero". *L'état c'est moi*. [39]

Na monarquia hegeliana, o "Eu quero" do príncipe é a única vontade que decide, e isto implica a impossibilidade real da democracia. Para Marx, "Hegel deveria acrescentar: o *Uno* tem verdade somente como *muitos Unos*. [...] Ao invés disso, Hegel conclui: a personalidade do Estado é real somente como uma *pessoa*, o *monarca*." [40] Marx não concorda que o título de soberano do Estado que Hegel concede ao monarca, dê a este o direito de sentir-se o próprio Estado. Na visão marxiana, a unicidade atribuída ao monarca só pode ser tomada como legitima na medida em que for a unidade dos muitos, do povo em geral, e não sua exclusão. O conteúdo da crítica de Marx nos mostra que a defesa que Hegel faz da

---

[34] Ibid., adendo ao § 279, p. 46.
[35] Ibid., p. 44.
[36] Ibid., p. 44.
[37] Notamos que Marx parece seguir os passos da concepção rousseauniana de soberania, de que esta é "inalienável" e "indivisível". (Cf.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os Pensadores (Rousseau)*. Tradução Lourdes S. Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 85-89).
[38] Tradução: "Soberania Personificada"..
[39] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 46-47. Tradução: "O Estado sou eu".
[40] Ibid., p. 47.

soberania do monarca produz conseqüências daninhas à democracia. Se todas as funções e atividades do Estado são propriedades exclusivas da figura única do monarca, então, todas as demais pessoas estão excluídas da soberania. Se os poderes do Estado se deixam guiar pela vontade exclusiva do monarca, está seriamente comprometida a tese de que o Estado é a instituição promotora do bem-comum.

Porque retirou do povo o direito de ser soberano, de ser poder constituinte do Estado, ao centralizar a soberania na individualidade do monarca, Hegel se vê, pois, na obrigação de fundamentar: 1) a origem e a racionalidade da soberania no monarca; 2) o porquê de ser esta preferível à soberania popular. Neste sentido, na longa nota ao parágrafo 279, ele expõe argumentando que a compreensão do conceito e da dignidade do monarca é difícil para o raciocínio humano. Este porque, preso ao mundano, não se aproxima da verdade e não compreende que a natureza, a soberania e os direitos do monarca são inatos e se originam da autoridade divina. [41] O monarca é a pura "ideia" encarnada num indivíduo; ele não é movido por nenhum arbítrio: é incondicionado. [42] Em função desta sua natureza, a soberania do monarca é diferente da soberania do povo.

Hegel distingue, então, dois tipos de soberania. De um lado, a "soberania popular", caracterizada pela autonomia do povo de um Estado em relação a um outro. Esse sentido ordinário de soberania pertence aos pensamentos confusos do povo e se opõe à "soberania existente no monarca". A opção de Hegel, evidentemente, é por este último sentido, motivo pelo qual ele precisa mostrar a impertinência do primeiro. Movido por este objetivo, ele argumenta: "o povo, *sem* seu monarca [...], é a massa informe, que já não é um Estado e para a qual não se aplica *nenhuma* das determinações que existem somente no todo *formado em si mesmo* – soberania, governo, tribunais, magistratura, estamentos (*Stände*) e o que quer seja"[43]. O que Marx pensa sobre isto?

Em relação à natureza do monarca, Marx assinala que não há, na exposição argumentativa de Hegel, nenhum critério capaz de legitimar a dedução do monarca como a soberania do Estado, ou que comprove sua natureza divina. Quanto ao duplo sentido de soberania apresentado por G. W. F. Hegel, Marx o classifica como uma "estupidez". Para Marx, é impossível que o conceito de soberania tenha uma "existência dupla" e, além disso, "oposta"[44]. Com efeito, se o conceito de soberania fosse dividido em duas partes, uma para o povo e outra para o monarca, então, o poder que caberia a cada uma delas não poderia ser dito

[41] Cf.: ibid., p. 48.
[42] Cf.: ibid., § 281, p. 55.
[43] Ibid., adendo ao § 279, p. 49.
[44] Ibid., p. 48.

soberano, precisamente porque a soberania só pode ser a totalidade. No pensamento especulativo de Hegel, contudo, tal divisão não somente é possível como ainda encontra perfeita correspondência na realidade. Para Hegel, há uma forma legítima, porque divina, de soberania encarnada na pessoa do príncipe. Em razão de pensar assim, conclui Marx, Hegel torna a soberania popular necessariamente falsa[45], quer dizer, nega a possibilidade da democracia e da emancipação dos homens. Marx sugere que, afinal, a soberania absorvida no monarca, tal como propõe Hegel, é uma ilusão. "Soberania do monarca ou do povo, eis a *question*" [46], diz Marx em tom de indagação.

A contraposição de Marx à tese hegeliana da soberania como atributo legítimo e exclusivo do monarca leva-o a fazer uma defesa da democracia. Afinal, o que Marx, na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, compreende ser a democracia? Parece-nos que a intuição marxiana acerca da democracia advém de Rousseau, para quem "a vontade geral" (de todos os homens) é o legítimo fundamento do Estado. Rousseau assevera que, quando a sociabilidade deixa de ser guiada pelo "bem comum", "a vontade geral emudece" e, no lugar da "opinião dos cidadãos", do seu direito de votar, de participar da vida política, surge um Estado em que os fundamentos são "leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular"[47]. Sobre o que Marx entende e defende por democracia, é preciso abrir parêntese para dizer que não há uma obra deste filósofo na qual ele se atenha exclusivamente à análise deste tema. Isto não significa, todavia, que Marx ignorasse ou que não tivesse uma posição sobre o assunto. Conheceremos, ao longo desta Dissertação, que é possível abstrair do pensamento marxiano subsídios teóricos que nos possibilitam caracterizar o que Marx aceita e o que rejeita como democracia. A primeira ideia é a que estamos apresentando nesta seção, onde argumentamos para concluir que a crítica de Marx ao Estado hegeliano se converte numa defesa da democracia.

Notamos que Marx contrapõe sua concepção de democracia à ideia de monarquia. Ele exprime a relação geral entre democracia e monarquia nos termos seguintes: "a democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia." [48]

> [Na democracia], cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos [povo] inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A

---

[45] Cf.: ibid., p. 48-49.
[46] Ibid., p. 49.
[47] Cf.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os Pensadores (ROUSSEAU)*. Op. cit., p. 199-201.
[48] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 49.

> democracia é conteúdo e forma. A monarquia *deve* ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. [49]

O texto de Marx nos diz que a democracia é o poder do "*demos*", do povo. [50] Também nos adverte de que a monarquia é uma "espécie" ruim de regime governamental que, contudo, intenta se passar como o "gênero" das formas de governar. A monarquia, entretanto, não pode escapar do seu verdadeiro significado: ela é, essencialmente, o governo de Um, mas quer se passar pelo governo de Todos. A monarquia hegeliana retira do povo o direito deste continuamente exercer o poder supremo e é, por isto, uma "má espécie" de governo. Ao contrário da monarquia, na democracia o povo é o poder soberano. Seguindo este raciocínio, Marx afirma: "todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia"[51]. Retomando a questão "soberania do monarca ou do povo", a resposta final de Marx é que a "soberania absorvida no monarca" "é uma ilusão"[52] e que, portanto, uma vez que "a expressão real da vontade popular se tornou uma ilusão prática", "tem o povo o direito de se dar uma nova constituição"[53] em todo tempo e lugar. Enfim, as posições teóricas de Marx, tanto as contrárias ao Estado hegeliano quanto às favoráveis à democracia, legitima-nos a concluir que ele está afirmando a validade e a necessidade das práticas democráticas.

Marx defende a validade e a necessidade da democracia como "forma" (espécie) e "conteúdo" (gênero) de poder. Como **gênero**, no plano formal, conceitual, democracia é o princípio político que afirma a legitimidade do povo como poder constituinte e governante. "Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições." [54] No plano material, real, a democracia é uma **espécie** do "gênero" democracia; seu conteúdo é prova de que ela é a melhor espécie dentre outras (despótica, feudal, monárquica etc.), formas de existir e se

---

[49] Ibid., p. 49.

[50] Na contemporaneidade, neste mesmo sentido, da democracia como poder do povo, respondendo à pergunta "que democracia?", Castoriadis assevera: "primeiramente, a democracia é o poder do *dèmos*, isto é, da coletividade." (CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras do Pensável:* As Encruzilhadas do labirinto – VI. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 205).

[51] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 51. Aqui, percebe-se que Marx ainda compartilha com Hegel, certa crença no Estado como a instituição de defesa dos interesses universais. O que ele decididamente ataca é o fato de o Estado hegeliano não se efetivar como universal. Posteriormente, nos textos que trataremos já na próxima seção, veremos que Marx não mais admite o Estado como esfera dos interesses universais, mas tão-somente como esfera dos interesses da classe que o domina, daí por que ele passa a advogar ser necessário extinguir o Estado para que os homens possam ser livres.

[52] Ibid., p. 49.

[53] Cf.: ibid., p. 76.

[54] Ibid., p. 50.

comportar do Estado, uma vez que seu conteúdo é a expressão efetiva da vontade do povo. Neste sentido, Marx se manifesta, dizendo:

> Aqui [na democracia], a constituição não é somente *em si,* segundo a essência, mas segundo a *existência,* segundo a realidade, em seu fundamento real, *o homem real, o povo real*, e posta como a obra própria deste último. [55] [A democracia] se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência. [56]

A "existência" real do poder democrático, do povo, assegura Marx, não contradiz a "essência" da democracia; ao contrário, é sua confirmação. É a confirmação da democracia como **verdade**. Em vista disso, a democracia deve ser adotada tanto conceitualmente, como princípio político, como "gênero", quanto concretamente, como "espécie" de governo, pelo fato de ser a defesa e a efetividade do poder soberano como força que emana do povo. A monarquia — ao menos no caso de Hegel — tenta se passar pela condição de racional por ter sido proclamada como conteúdo constitucional, legal. De acordo com Marx, porém, unicamente "na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material.* Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular"[57].

Para ter essa configuração, o poder democrático não pode ser sustentado apenas na forma da lei, uma vez que o teor da lei não é garantia de racionalidade nem de efetividade. "O homem não existe em razão da lei, mas a lei em razão do homem, é a *existência humana,* enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal.* Tal é a diferença fundamental da democracia." [58] Podemos inferir desta última frase de Marx que a democracia, afinal, é parte da essência humana, não podendo dela ser separada. Ela constitui a natureza humana pelo fato de ser uma maneira de o homem exercer sua liberdade. Neste sentido, ela deve existir, não apenas como princípio (moral, legal), que afirma a liberdade de pensar e agir do homem, mas principalmente como modo concreto de participação política etc. Para Marx, "lei", "constituição", "Estado" etc. devem resultar da ação dos indivíduos que vivem numa democracia. A verdadeira democracia, pois, só pode existir como atitude livre dos homens.

Ao criticar o fato de Hegel propor a lei como fundamento do Estado monárquico, Marx está reivindicando outro tipo de fundamentação para o regime organizador da vida social e política. Este fundamento é, para Marx, o "povo[59] real" que constitui o Estado com

---

[55] Ibid., p. 50.
[56] Ibid., p. 50.
[57] Ibid., p. 50.
[58] Ibid., p. 50.
[59] Devemos reconhecer que a palavra "povo" merece uma análise. Tal análise, contudo, extrapolaria os propósitos deste trabalho. Sendo assim, admitimo-a, aqui, tal como faz Marx, ou seja, como sendo correlata do termo "sociedade". Quanto a esta última, vimos no início da página 16 deste capítulo que Marx diz: "a totalidade

seus poderes e funções. Isso fica evidente quando ele afirma: "na democracia temos a constituição do povo"[60]. Nesta expressão de Marx identificamos o caráter radical de sua defesa da democracia que consiste na afirmação da democracia direta. Diante desta asserção, os mais cautelosos dirão que a tese de que Marx defende a democracia direta não está explicita em sua argumentação contra o Estado hegeliano. Decerto, devemos admitir que, em parte, eles têm razão; contudo, há pouco vimos Marx atacar Hegel pelo fato de este entregar toda a soberania do Estado ao monarca e, ainda, por afirmar que a lei garante legitimidade às ações do Estado. Agora, vemos Marx enfatizar que somente na democracia o povo tem o poder de constituir os destinos do Estado. Ora, em razão de tudo isso, parece que já não devemos mais ter dúvidas de que Marx quer a democracia, entendida esta em seu sentido literal: como governo do, pelo e para o povo. Eis a **verdadeira e** também **real democracia**: a democracia direta.

Marx não faz apenas uma defesa radical da democracia, mas defende a **democracia radical**. "Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem"[61], destaca Marx. Portanto, conforme Marx, afirmar a democracia radical significa dizer que o poder de organizar a sociedade pertence ao povo. Ora, o Estado hegeliano se opõe à democracia porque viola esse princípio. Em Hegel, a única participação lógico-democrática do povo se dá no momento da formação do Estado. Depois disso, a vontade do povo é deixada à parte. Ao contrário disto, na forma de democracia defendida por Marx, a democracia radical, direta, real e verdadeira, a raiz e os objetivos das decisões são o povo, os homens. Diz ele:

> Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o *Estado*, a *lei*, a *constituição*, sem que ele domine realmente [como universal], sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não-políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular [um modo de manifestação] do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política. [62]

Marx está apresentando a democracia radical como o meio organizador, por excelência, da vida dos homens que querem uma sociedade justa e humana. Nesse sentido, ele se manifesta assim: "a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado". [63] Aqui, objetivar não quer dizer coisificar o homem, mas assumí-lo como sujeito real que,

---

das relações materiais de vida foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil". Seja como for, para Marx, é certo que "o povo", "a sociedade", é o sujeito da democracia, da formação do Estado.

[60] Ibid., p. 50.

[61] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 151.

[62] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 51.

[63] Ibid., p. 50.

legítima e efetivamente, participa das deliberações acerca da constituição da vida social, política, econômica etc. Fica manifesto, então, que, para Marx, expor sobre a democracia não é meramente "acomodar" a ideia de democracia no interior da "ideia de Estado", como fez Hegel, ou proclamar, na forma da lei, os chamados "direitos do homem e do cidadão", tal como ocorre no Estado burguês[64]. O que Marx postula, sobretudo, é a efetividade da democracia. Para que isto ocorra, como ele mesmo diz, o povo deve existir, simultaneamente, como "princípio *formal*" e como "principio *material*". Na democracia, a sociedade civil (o povo) coincide como a sociedade política (o Estado).

> Na democracia, o Estado [...] como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece.* O que está correto, considerando-se que o Estado político deixa de valer pelo todo. [65]

A crítica que Marx faz ao caráter limitado da lei como fundamento da organização sociopolítica dos homens evidencia que, para ele, apoiar a democracia radical não é fazer apologia da ideia de democracia. Marx quer a concretização da democracia, quer dizer, que ela exista como "espécie". E como "espécie", diz, a democracia existe sob o título de "república política".

> Na democracia, o Estado *abstrato* deixou de ser o momento preponderante. A luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda, uma luta no interior da forma de Estado abstrato. A república *política* é a democracia no interior da forma de Estado abstrata. A forma de Estado abstrata da democracia é, por isso, a república; porém, aqui, ela deixou de ser a constituição *simplesmente política*. [66]

Para Marx, em função da presença e do zelo pela coisa pública, da prática da democracia como essência da república política, esta já não é simplesmente política, meramente abstrata. Na república política, o princípio da democracia penetra como *práxis* política a esfera da vida material. [67] E se penetra a vida material, então atinge a vida humana. Desta forma, a democracia, como república política, é a negação do Estado abstrato hegeliano e, ao mesmo tempo, é a afirmação do começo da vida humana organizada socialmente pela efetividade do poder do povo. De resto, é preciso salientar que a democracia radical, real e verdadeira, em suma, a democracia direta, é a forma de democracia advogada por Marx no seu projeto de emancipação humana que começamos a conhecer neste capítulo.

---

[64] A crítica de Marx à democracia burguesa permeia quase toda sua obra. O princípio dessa crítica se encontra em *A Questão Judaica*, da qual nos ocuparemos na subseção final deste capítulo (2.2.2). Confira: MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 35.

[65] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 51.

[66] Ibid., p. 51.

[67] No dizer de Janine, "a democracia só pode se efetivar sendo republicana". Cf.: JANINE, Renato. Democracia *versus* República: A Questão dos desejos nas lutas sociais. In: BGNOTTO, Newton (Org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000, p. 16.

O longo parêntese pode parecer ter nos levado a transpor o objetivo desta seção, vale lembrar, o de apresentar, com Marx, o caráter antidemocrático do Estado hegeliano. Isto, porém, ainda que verdadeiro, foi necessário. Para melhor demonstrarmos a natureza antidemocrática do Estado hegeliano, necessitávamos conhecer a concepção marxiana de democracia. A seguir, com arrimo no posicionamento de Marx sobre a democracia, faremos breve sintese dos resultados até aqui obtidos.

Até aqui, conhecemos que os esforços de Hegel no intuito de harmonizar Estado político e Estado não político, isto é, Estado e sociedade civil, o situavam na contramão do seu objetivo, expresso em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, de tratar da liberdade concreta do homem. [68] Em contraste com o modo de pensar de Marx, a Filosofia do Direito de Hegel é a afirmação da monarquia constitucional como verdade e da democracia como mentira. Por este caminho, no entender de Marx, Hegel ilude a consciência dos homens. Hegel fomenta a alienação humana, na medida em que sustenta a ideia de que a vontade e a liberdade dos indivíduos devem ser subordinadas à vontade do príncipe. Para evitar esta situação, Marx sugere que a monarquia constitucional hegeliana seja substituída pela república política – a democracia que começa a se efetivar % na medida em que esta é "a negação da alienação"[69]. Ficamos sabendo ainda que a origem do caráter antidemocrático do Estado hegeliano reside na afirmação da superioridade do Estado em relação à sociedade civil; que Hegel faz dos poderes do Estado a configuração objetiva, orgânica deste; e que tais poderes, porém, só são efetivos por meio da decisão de um sujeito: o monarca. Em outros termos: para Hegel, a ideia ou *conceito* de Estado se *objetiva* nos poderes do Estado que, por sua vez, são *subjetivados* na pessoa do príncipe. Seja como for, o decisivo para Marx é que, nas três formas em que aparece (conceitual, objetiva e subjetiva), o Estado hegeliano sempre se opõe ao povo e, por conseguinte, à possibilidade de efetivação da democracia.

Vimos que Marx adjetivou a democracia como "momento do povo inteiro", como a "verdadeira forma de Estado", "como constituição do povo". Nestes termos, exprimisse-se todo um sentido radical de democracia. O Estado hegeliano contradiz, todavia, todas estas qualificações. Nele, "os diferentes poderes" (§ 273) pertencem a um só indivíduo: o monarca. A este cabe a "*decisão* última" (§ 275), o pleno poder. Vê-se, portanto, que a democracia radical marxiana e o Estado hegeliano são extremos irreconciliáveis. Por causa disto, se pode

---

[68] Diz Hegel: "§ 4 – O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo." (HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. cit., p. 12).

[69] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 52.

concluir que, no pensamento marxiano, o ataque ao caráter antidemocrático do Estado hegeliano é, ao mesmo tempo, a defesa da democracia.

A crítica de Marx também se estende ao conteúdo e às relações que decorrem dos poderes governamental e legislativo, por ora considerados somente como atribuições do monarca. O conhecimento desses conteúdos e relações, tal como Hegel os sugere, reforça o perfil absolutista do Estado hegeliano. É o que veremos em seguida com Marx.

> § 283. O *segundo* momento, contido no poder soberano, é o da *particularidade* ou do conteúdo determinado e da subsunção deste último ao universal. Na medida em que ele assume uma existência particular, os mais altos cargos deliberativos e seus ocupantes são aqueles que trazem ao **monarca**, pela decisão, o conteúdo dos assuntos do Estado que se apresentam ou das determinações legais tornadas necessárias a partir dos carecimentos existentes, com seus lados *objetivos*, os fundamentos para decisão, a legislação pertinente, as circunstâncias etc. A escolha dos *indivíduos* para estas funções, assim como sua remoção, recai no **arbítrio ilimitado** do monarca, já que eles têm a ver com a sua pessoa imediata.
> § 284. Apenas esses cargos ou indivíduos deliberativos estão sujeitos à *responsabilidade*, na medida em que o *objetivo* da decisão, o conhecimento do conteúdo e das circunstâncias, os fundamentos legais e os outros fundamentos de determinação são os únicos passíveis de **responsabilidade**, isto é, de prova da objetividade e, por isso, ela pode recair em uma deliberação distinta da vontade do monarca como tal; mas a majestade do monarca, como subjetividade que decide em última instância, é elevada acima de toda responsabilidade pelos atos do governo. [70]

Inicialmente, Marx chama a atenção para a descrição bastante empírica que Hegel faz do poder governamental, semelhantemente ao modo como esse poder ocorria nos Estados daquela época. A novidade, segundo Marx, é que Hegel faz do poder governamental um "momento da particularidade do poder soberano", uma parte da soberania do monarca. Este posicionamento de Hegel corrobora o despotismo, causando danos à democracia. Para indicar esses males, Marx começa ironizando o fato de Hegel eximir o monarca das responsabilidades pelos atos do governo. Para Hegel, expõe Marx, "os ministros representam o lado racional, objetivo, da vontade soberana. Cabe a eles, por isso, a *honra* da responsabilidade; enquanto o monarca se satisfaz com a peculiar imaginação da 'majestade"[71]. O poder, a "majestade do monarca", destaca Marx, é elevada acima de toda responsabilidade pelos atos do governo. O tom irônico de Marx é pertinente, considerando que, conforme o próprio Hegel, "a escolha e remoção" dos ministros e demais auxiliares dependem do "**arbítrio ilimitado** do monarca". Ora, raciocina Marx, se, apesar disso, os atos do monarca são isentos de responsabilidade, e a culpa deve ser imputada apenas aos ministros e demais funcionários do governo, deve-se "entender que 'a subjetividade que decide em última instância', a subjetividade pura, o puro arbítrio, não é objetiva, e, portanto, também incapaz de uma prova de objetividade"[72].

---

[70] Ibid., p. 55-56.
[71] Ibid., p. 56.
[72] Ibid., p. 56.

Nota-se, pelo teor das palavras de Marx, sua indignação em relação ao fato de Hegel não ver nenhuma ilegalidade ou imoralidade em separar ação e responsabilidade, quando estas se referem à pessoa do monarca. Hegel se contenta com o argumento de que a lei garante a legalidade do Estado e elimina o risco do despotismo. (Com tal argumento, se esquece de que seu pleito é o Estado racional e ético.) Já para Marx, o importante não é que haja leis, mas que as condições necessárias ao bem-estar dos homens sejam os princípios a partir dos quais se constituem as normas da vida social. Se, contudo, Hegel insiste na validade da sua argumentação, ele está patenteando a tese de que a "irresponsabilidade" [73] é a marca do príncipe. A benevolência de Hegel para com o monarca chega ao ponto de conceder a este o direito de ser irresponsável.

A monarquia constitucional hegeliana prescreve que os membros do poder governamental não podem administrar contrariando os interesses estatais. Em virtude desta determinação, a escolha dos dirigentes das corporações, responsáveis pela administração dos interesses particulares da sociedade civil, é uma "mistura" de eleição e da vontade do monarca. Os civis que desejarem ocupar cargos públicos devem ser eleitos por seus concidadãos e, na etapa final do processo, receber uma confirmação do monarca. [74] Para Hegel, esta confirmação é a garantia de que os integrantes do poder governamental não atuarão contra o interesse universal do Estado. [75]

A introdução da proposta de eleição, feita por G. W. F. Hegel, deve ser analisada com atenção, adverte Marx. Na exposição hegeliana acerca da eleição, esta é um mecanismo pacificador da oposição monarca/povo. De acordo com Marx, entretanto, ao propor a eleição, Hegel quer esconder o fato de que todo o poder do Estado pertence exclusivamente ao príncipe. Assim, a eleição é, em Hegel, uma tentativa de "acomodar" (encobrir) a centralização do poder na pessoa única do monarca, em detrimento das demais. Isto é certo, visto que, para Hegel, a decisão final sempre caberá ao príncipe. Hegel não está preocupado em defender "a máxima *generalização* possível da *eleição*"[76], como prega Marx. Para ele, a eleição é tal como um processo jurídico cujo juiz é o príncipe. Eis como, no entender de Marx, Hegel converte a eleição, um processo de cunho democrático, em um mecanismo antidemocrático que dilata a oposição Estado/sociedade civil. O que faz Hegel, frisa Marx,

> [...] é consolidar a oposição entre Estado e sociedade civil; o Estado não reside na sociedade civil, mas fora dela; ele a toca apenas mediante seus "*delegados*", a quem é confiado a "*gestão do Estado*" no interior dessas esferas. Por meio destes "delegados"

[73] Cf.: ibid., p. 57.
[74] Cf.: ibid., § 288, p. 60.
[75] Cf.: ibid., § 289, p. 60.
[76] Ibid., p. 134.

> a oposição não é suprimida, mas transformada em oposição "legal", "fixa". O "Estado" é feito valer, como algo estranho e situado além do ser da sociedade civil, pelos deputados deste ser contra a sociedade civil[77].

Consoante Marx, o elemento de natureza democrática que Hegel propõe, a "eleição mista", na verdade é uma mera formalidade jurídica. O que prevalece, de fato, é a vontade do monarca. O argumento hegeliano de que o Estado deve intervir nas instituições que cuidam dos interesses da sociedade civil, sob o pretexto de que elas precisam ser subordinadas aos interesses universais do Estado, revelam, no fundo, o caráter despótico do Estado hegeliano. Passemos, então, ao terceiro momento do poder do Príncipe.

> § 285. O *terceiro* momento do poder soberano diz respeito ao universal em si e para si, que consiste, considerado subjetivamente, na *consciência do monarca*, considerado objetivamente, no *todo da constituição* e nas *leis*; o poder soberano *pressupõe*, nesta medida, os outros momentos, **assim como cada um destes o pressupõe**. [78]

Marx chama a atenção para a relação que Hegel estabelece, acima, entre os três poderes. Hegel enuncia que os momentos legislativo e governamental são pressupostos do poder soberano. Ora, diz Marx, se Hegel tomasse tal relação como uma situação real,

> [...] o poder do príncipe não seria posto pelo nascimento, mas pelos outros momentos, portanto não hereditariamente, mas de maneira fluida, quer dizer, seria uma determinação do Estado distribuída alternadamente aos indivíduos do Estado segundo o organismo dos outros momentos [79].

De acordo com a linha de raciocínio e o argumento de Marx expressos há pouco, se Hegel reavaliasse o que afirmou, ele passaria a dizer que o príncipe não nasce como tal, mas que é feito soberano por seus pares; que o poder do monarca não é fixo nem hereditário, mas advém do poder do povo que dá forma ao Estado. Se Hegel quisesse ser coerente com o que enuncia, deveria suprimir a tese da "soberania de nascença", haja vista que o poder soberano do príncipe emana dos demais poderes do Estado. Ora, garante Marx, é absurdo que "a ideia do Estado nasça imediatamente e que, no nascimento do príncipe, ela mesma se engendre como existência empírica"[80]. Hegel, porém, em contradição com o que expressou, quer a todo custo dar ao príncipe uma natureza privilegiada. Neste sentido, ele insiste em afirmar que "o príncipe é a única pessoa privada na qual se realiza a relação da pessoa privada em geral com o Estado"[81].

Na exposição hegeliana, o Estado tem sua essência realizada apenas na pessoa fixa do príncipe, que transmite esta fixidez aos seus herdeiros. A pessoa do monarca é, então, a

---

[77] Ibid., p. 68.
[78] Ibid., § 285, p. 56.
[79] Ibid., p. 57.
[80] Ibid., p. 59.
[81] Ibid., p. 60.

forma natural, fixa e eterna de realização do Estado. A pergunta inevitável aqui é: onde, para Hegel, estão as condições da democracia? Ora, diz Marx, se "o monarca é a 'soberania personificada', a 'soberania feita homem', a consciência corpórea do Estado, [então] todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência do Estado"[82]. A fixação e personificação do poder estatal implicam a negação do caráter fluídico deste poder. Hegel quer o Estado rígido. Marx, ao contrário, quer a fluidez, isto é, que o poder seja "distribuído alternadamente aos indivíduos do Estado"[83]. Para Marx, o racional é que o poder estatal, de fato, pertença ao povo.

De nossa parte, cremos que a consideração do poder soberano, até aqui examinado como poder do príncipe, ou seja, como síntese dos demais poderes da monarquia constitucional hegeliana, é suficiente para demonstrar o caráter antidemocrático deste Estado. A crítica de Marx, contudo, vai além. Ela se estende aos poderes governamental e legislativo, na medida em que estes poderes pressupõem ou sugerem alguma participação da sociedade civil nos destinos do Estado, o que, por conseguinte, obriga o príncipe a estabelecer relações com o povo. Nessa direção, inicialmente, é oportuna uma sentença de Hegel pela qual ele enuncia: "o monarca é o único, no poder governamental intervêm alguns e no poder legislativo intervém a multidão em geral". [84] Neste ponto, percebe-se o quanto Hegel é preciso quando se reporta ao poder do príncipe, e o quanto é ardiloso em relação à participação dos "súditos" no poder. A seguir, veremos o que a crítica marxiana nos revela como desdobramentos desse enunciado hegeliano.

Primeiramente, acerca do poder governamental. Esse poder, que Hegel também denomina de "burocracia", tem a tarefa de fazer valer as decisões do soberano, uma vez que estas representam os interesses universais. Contra estes interesses, segundo Hegel, se expressam os "interesses particulares" da sociedade civil.

> § 288. Os interesses particulares em comum que recaem na sociedade civil e que se encontram **fora do universal em si e para si do Estado** (§ 256) têm a sua administração nas **corporações** (§ 251) das comunas e demais ofícios e estamentos, em suas autoridades, diretores, administradores e semelhantes. [...] Esses círculos têm de ser subordinados aos mais altos interesses do Estado, a ocupação destes cargos resultará, em geral, de uma mistura de eleição pública desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores. [85]

Na proposição hegeliana há pouco reproduzida, há pelo menos dois pontos que merecem a atenção de Marx pelo fato deles tentarem se passar como momentos democráticos.

---

[82] Ibid., p. 46.
[83] Cf.: ibid., p. 57.
[84] HEGEL, Georg. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. cit., nota ao § 273, p. 247.
[85] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 60.

O primeiro, ao qual já nos referimos, é a eleição. Conforme visto, Hegel admite a "eleição mista" dos membros da sociedade civil para comporem o governo. Este fato, entretanto, na visão de Marx, não passa de uma tentativa de abrandar a oposição Estado/sociedade civil. Isto porque, em sentido prático, consoante o próprio Hegel, o resultado da eleição deve ser submetido à vontade do monarca. O fato novo que a exposição de Marx ressalta é o modo de agir do Estado hegeliano para a garantia dos interesses universais. De acordo com Marx,

> Hegel faz intervir, no interior da sociedade civil [...] o "poder governamental", para a "gestão" do "interesse universal do Estado e da legalidade etc.", mediante "delegados" e, segundo ele, precisamente estes "delegados do poder governamental", os "funcionários estatais executivos", são a *verdadeira "representação no Estado",* não "da", mas "contra" a sociedade civil. [86]

Essa intervenção, no entendimento de Hegel, justifica-se na medida em que ela visa a salvaguardar os interesses universais do Estado em face do egoísmo inerente aos interesses particulares dos representantes da sociedade civil. Para Marx, a justificativa de Hegel revela o quanto ele ignora o fato de que o egoísmo da sociedade civil é fomentado pelo próprio Estado, na proporção com que, por exemplo, permite a exploração do homem pelo homem. Agora, para conter sua criação (o egoísmo), o Estado é, pelas mãos de Hegel, proclamado como a esfera de defesa dos interesses comunitários. Na concepção de Marx, porém, essa proclamação é tão-somente a fórmula encontrada por G. W. F. Hegel para converter e manter a existência da sociedade civil na condição de subordinada ao Estado.

Outro aspecto que desperta a atenção de Marx é quando Hegel assegura que "[...] as tarefas governamentais [...] devem completar-se e realizar-se por meio dos indivíduos"[87]. Em função desta necessidade, acrescenta Hegel, cada cidadão tem a possibilidade de participar do "estamento universal", isto é, do governo do Estado. Aos olhos de Marx, porém, essa participação, para atender ao prescrito no parágrafo 292 da Filosofia do Direito de Hegel, é sempre condicionada pelo arbítrio do monarca; logo, não pode ser considerada como forma de exercício da democracia. De acordo com Marx, "no Estado verdadeiro, não se trata da possibilidade de cada cidadão dedicar-se ao estamento universal [ao Estado] como a um estamento particular, mas da capacidade do estamento universal de ser realmente o universal, ou seja, o estamento de cada cidadão"[88]. Na exposição marxiana, pois, não se trata de conceder a todos os cidadãos a oportunidade de servir ao Estado, mas de fazer com que o Estado possa servir a todos. Para Marx, o poder governamental, tal como Hegel o apresenta, é, afinal, uma forma de criar, não a conciliação Estado/sociedade civil, mas a oposição.

---

[86] Ibid., p. 68. O teor do texto de Marx se refere ao § 289 da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel.
[87] Ibid., § 291, p. 62.
[88] Ibid., p. 69.

É coerente ficarmos do lado de Marx porque, afinal de contas, a conciliação entre duas coisas não pode ser estabelecida quando elas são reciprocamente indiferentes. O Estado hegeliano, para ser constituído, necessitou do concurso da sociedade civil; mas depois desse fato, o mesmo Estado foi personificado, feito poder de um monarca e, agora, releva à sociedade, ao povo que o constituiu, um papel subserviente. Perante estes termos, podemos asseverar, com Marx, que, no interior da Filosofia do Direito de Hegel, a democracia é, como aspiração da sociedade civil, uma insensata reivindicação popular aquém da excelência e da racionalidade configuradas no Estado.

Passaremos então às refutações de Marx à exposição de Hegel sobre o poder legislativo. Para Hegel, conforme já adiantamos, o poder legislativo é a situação na qual "intervém a multidão em geral", ou seja, onde se defrontam Estado e sociedade, monarca e povo. A solução hegeliana a este conflito não é novidade: ela está estruturada no princípio de que todos devem ser submissos ao monarca; portanto, num princípio que nega a democracia. Este aspecto antidemocrático da monarquia hegeliana aparece, sobretudo, quanto se trata de apontar quem são os indivíduos que legitimamente devem continuar a fazer as leis.

Em sua exposição, Hegel admite que os sujeitos do momento original da constituição do Estado são os indivíduos enquanto membros da sociedade civil. O que incomoda e move a crítica de Marx é o fato de, depois de constituído o Estado, Hegel querer, de toda maneira, extinguir o papel da sociedade, do povo, como poder constituinte do Estado. Esta crítica de Marx se deixa guiar por um questionamento: "tem o povo o direito de se dar uma nova constituição?". [89] Ou, em termos mais objetivos: pode o povo, continuamente, modificar o Estado?

A resposta a esta pergunta deve, sob a óptica de Marx, ser respondida afirmativamente. Para o Nosso Filósofo, não há nenhuma racionalidade nem legitimidade na teoria ou prática que retira dos homens o direito de se governarem e, além disto, converte todo este direito em poder absoluto de uma só pessoa: de um príncipe. A resposta de Marx é, essencialmente, a afirmação do que chamamos de democracia radical, no sentido rousseauniano, no sentido etimológico da palavra democracia. Para Marx, afinal, que o povo possa, em qualquer tempo e lugar, mudar a constituição, isto é viável somente na democracia, na medida em que ela é o reino da liberdade. Se Hegel, enfim, quisesse se manter fiel à sua tese, de que a liberdade se realiza no âmbito do Estado, deveria defender o Estado democrático. Em vez disso, ele castra o poder da sociedade e aufere ao Estado novas bases

[89] Ibid., p. 76.

legislativas. Agora, no lugar do povo (da família e da sociedade civil), diz Hegel, "as bases naturais do Estado" são "o nascimento (no príncipe)" e a "propriedade privada (no morgadio (*Majorat*))". [90] Assim, "a consciência do monarca" (§ 285), de um lado, e o morgadio, do outro, são feitos os elementos constituintes do poder legislativo. É pertinente destacar, contudo, que essas novas bases não implicam a exclusão total do povo, mas em dar-lhe um papel subalterno.

Hegel confere ao príncipe e ao morgadio a condição de "bases naturais do Estado", seus legisladores natos e "imóveis". A missão legislativa do príncipe não é surpresa: ela consiste em fazer valer os supostos interesses gerais do Estado (acrescentaremos algo mais sobre isso na medida em que a composição e o funcionamento do poder legislativo se articulam diretamente com a pessoa do príncipe). Tratemos, pois, de compreender a crítica de Marx referente ao "morgadio". Antes, porém, é preciso considerar o significado dos estamentos na exposição hegeliana, segundo a interpretação de Marx. Conforme pensa Hegel, aqui sempre citado por Marx, a determinação prática dos estamentos é mediar a relação Estado/sociedade civil.

> Considerados como órgão *mediador*, os estamentos se encontram entre o governo em geral, de um lado, e o povo, dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos, de outro. A determinação dos estamentos exige neles tanto o *sentido* e a *disposição* do *Estado* e do *governo,* quanto os *interesses* dos círculos *particulares* e dos *singulares*. [91]

Os estamentos são, por um lado, diz Hegel, estamentos dos interesses privados. Como tais, representam os interesses da "sociedade civil"[92] na presença do Estado. Do lado deste, estão os membros do poder governamental. Os membros deste poder, com assento no poder legislativo, constituem o "estamento universal, que se dedica mais de perto ao governo" e têm como determinação os interesses universais. [93] Os componentes do estamento universal são "os mais altos funcionários do Estado" que possuem maior e melhor conhecimento "das necessidades do Estado" e, por tal motivo, "*podem* fazer o melhor"; quanto aos estamentos da sociedade civil, uma vez que proveem "do ponto de vista privado e dos interesses particulares, são inclinados a empregar a sua atividade em favor destes, em detrimento do interesse universal"[94]. Para Hegel, a função mediadora dos estamentos é exigida pela necessidade do Estado de não se deixar dominar pelos interesses privados. A mediação evita que "os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos se [...] apresentem [...]

---

[90] Cf.: ibid., p. 59.
[91] Ibid., § 302, p. 85.
[92] Cf.: ibid., adendo ao § 301, p. 84.
[93] Cf.: ibid., § 303, p. 88.
[94] Cf.: ibid., adendo ao § 301, p. 81.

como simples poder de massa contra o Estado orgânico"[95]. Notamos que, ao se manifestar assim, o papel que Hegel atribui aos estamentos leva-os: 1) a sempre se posicionarem contra a sociedade; 2) a serem uma forma de controle da sociedade. Sendo assim, resume Marx: "o *elemento estamental* é a *ilusão política da sociedade civil*." [96]

Assim caracterizada, a representação da sociedade civil no poder legislativo não possui, no intelecto de Hegel e, por conseguinte, na monarquia constitucional hegeliana, nenhum mérito. Para Marx, essa posição de Hegel é prejudicial ao povo, na medida em que o deixa à mercê dos abusos do governo do monarca. Tendo em vista o objetivo de não transgredir os interesses legislativos e governamentais do Estado, os estamentos da sociedade civil se posicionam contra os interesses da sociedade que deveriam representar. Dessa forma, a representação da sociedade civil nos estamentos é somente uma aparência, uma formalidade. Na verdade, argumenta Marx, considerando as palavras de Hegel de que "o povo não sabe o que quer" e se configura como uma "massa disforme", que "a sociedade civil é o campo de batalha dos interesses privados" contra os interesses públicos do Estado, então, "o *saber* e a *vontade* dos estamentos são em parte supérfluos, em parte suspeitos." [97] São supérfluos porque os funcionários do Estado, que formam o estamento universal, podem fazer o melhor; e são suspeitos na medida em que vão de encontro aos interesses do Estado. Para Marx, na mente de Hegel, quer dizer, formalmente, os estamentos privados são "o povo contra o governo"; mas, em sentido prático, frisa, eles "são o governo contra o povo"[98].

Isto ainda não é tudo. Não bastassem os representantes (os deputados) se voltarem contra os representados (o povo, a sociedade), Hegel ainda argumenta que, da sociedade civil, uma parcela de seus membros forma uma classe especial de representação. Trata-se da classe constituída pelos senhores do morgadio. Que é o estamento do morgadio? De acordo com Hegel, o estamento do morgadio é formado pelos "proprietários fundiários". O morgadio, o primogênito, é o proprietário herdeiro das terras. Na condição de donos de bens imóveis, eles estão imunes "às incertezas da indústria e do comércio", e independem do "patrimônio do Estado"[99]. O morgadio, porque "possui um patrimônio independente, não está limitado por circunstâncias exteriores e pode, assim, proceder sem impedimentos e agir em prol do Estado"[100]. Soma-se a isto o fato de que a condição de morgadio resulta do seu nascimento, da mesma forma que o príncipe já nasce príncipe. É neste sentido que o morgadio é considerado,

---

[95] Ibid., § 302, p. 85.
[96] Ibid., p. 80.
[97] Ibid., p. 81.
[98] Cf.: ibid., p. 86-87.
[99] Cf.: ibid., § 306, p. 92.
[100] Ibid., adendo ao § 306, p. 92.

juntamente com o príncipe, base natural apta a legislar. Os membros do estamento do morgadio são legisladores natos; eles são, no dizer de Hegel, "a um só tempo, sustentáculo[s] do trono e da sociedade"[101]. Para Marx, porém, é absurda a mediação do morgadio, sua existência como representante da sociedade civil, do povo.

Consoante o pensamento marxiano, a absurdidade dessa mediação reside no *status* e na tarefa que Hegel atribui ao estamento do morgadio. Segundo Marx, Hegel criou duas câmaras que fazem a representação política da sociedade civil: a "câmara dos deputados" eleitos e a câmara dos senhores do morgadio, ou "câmara dos pares". [102] Somente esta, contudo, por força da situação econômica de seus membros, é livre em relação ao poder do príncipe. Eis o motivo que a credencia para representar a sociedade civil perante o monarca e no poder legislativo. Para Marx, todavia, precisamente pela sua condição de proprietários, os componentes do estamento do morgadio não podem, legitimamente, representar a sociedade civil como um todo. Os senhores do morgadio só estão aptos a representar apenas seus interesses. Nas palavras de Marx, lemos:

> [...] a base da sua [do morgádio] existência social em geral, isso parece, antes, tornar esse estamento inapto para a mais elevada tarefa política, já que ele aplicará leis patriarcais a uma esfera não patriarcal e fará valer o filho ou o pai, o senhor e o servo, lá onde se trata do Estado *político*, da *qualidade de cidadão do Estado* (*Staatsbürgerthum*). [103]

De acordo com Hegel, os membros do poder governamental são os representantes do Estado (do monarca) no poder legislativo. Já a sociedade civil é representada no poder legislativo por uma parte móvel (§ 308), formada por deputados, e por outra imóvel (§ 305), constituída pelos herdeiros dos latifúndios. Estes, da mesma forma que é o príncipe, são membros natos do legislativo; quanto àqueles, devem ser eleitos por seus pares. Os senhores do morgadio recebem, pelo nascimento, a legitimação para serem representantes da sociedade civil; os deputados recebem a mesma atribuição por meio de uma escolha acidental, isto é, mediante um processo eleitoral. O que Hegel pretende com toda essa organização do poder legislativo é eliminar concretamente a oposição Estado/sociedade civil[104], resume Marx. Conforme o raciocínio deste filósofo, o que Hegel consegue, na verdade, é somente anular o papel da sociedade, do povo como poder constituinte do Estado, o que é negar a liberdade e a democracia. A exposição hegeliana visa a demonstrar que o direito do morgadio de compor o

---

[101] Ibid., § 307, p. 93.
[102] Cf.: ibid., p. 127.
[103] Ibid., p. 111.
[104] Cf.: ibid., § 307, p. 120.

poder legislativo é racional, ao passo que a eleição dos deputados é um processo acidental. Sobre esse propósito de Hegel, Marx se manifesta, dizendo:

> Não há nada mais ridículo do que Hegel contrapor a designação por "nascimento" do legislador à sua designação por meio da "acidentalidade de uma escolha". Como se a *eleição*, o produto consciente da confiança da sociedade civil, não se encontrasse em uma relação necessária com o fim político completamente diferente do acaso físico do nascimento. [105]

Hegel faz do nascimento um critério para se preencher o posto de legislador e/ou monarca. Para Marx, ao contrário da pretensão de Hegel, "é o consenso e não o nascimento que faz o rei"[106] ou o legislador. A eleição não é, por conseguinte, um acidente, um acaso, que introduz a democracia no interior do Estado. Hegel, contudo, admite unicamente um momento de democracia, vale lembrar, aquele em que os conceitos de família e sociedade civil formaram a ideia de Estado. Quando, de outra forma, se pretende assegurar que todos, singularmente, possam participar nas deliberações e decisões sobre os assuntos do Estado, isto é, para Hegel, querer inserir "o elemento democrático, sem nenhuma forma racional, no organismo estatal"[107]. Na exposição de Hegel, eleições livres e gerais, que ignoram a vontade do monarca, significam sempre uma ameaça à razão, ao Estado, à soberania daquele que nasceu para governar e legislar. Para Hegel, afinal, o povo sempre deve ser representado. [108] Em oposição a essa tese, a posição marxiana é de que o povo deve sempre se manifestar diretamente sobre os assuntos comunitários. Um mecanismo útil nesse sentido é a "extensão e máxima generalização possível da eleição"[109]. Diz Marx:

> A *eleição* é a relação *imediata, direta,* não *meramente representativa, mas real,* da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a *eleição* constitui o

---

[105] Ibid., p. 120-121

[106] Ibid., p. 121.

[107] Ibid., adendo ao § 308, p. 130.

[108] Para não haver dúvida: na argumentação de Hegel, os senhores do morgadio, os membros dos poderes legislativo e governamental e, sobretudo, o Príncipe, é que devem representar o povo, a sociedade civil.

[109] Ibid., p. 134. A posição incondicional de Marx favorável ao "sufrágio universal" começa a dissolver-se a partir de 1848. Tendo observado o intenso período de lutas na França, entre 1848 e1850, Marx percebe claramente o uso do "sufrágio" como instrumento de mera legitimação do poder político burguês governante do Estado. Em *As Lutas de Classes na França*, Marx indaga: "ao suprimir constantemente o poder estatal, para voltar a fazê-lo surgir do seu seio, o sufrágio universal não suprime toda estabilidade, não põe a cada instante em jogo todos os poderes existentes, não aniquila a autoridade, não ameaça elevar à categoria de autoridade a própria anarquia?" (MARX, Karl. As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850. In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [198?], v. 1, p. 186). Diante dos perigos que o sufrágio universal representava, segue Marx, "a burguesia confessa sem subterfúgios: 'A nossa ditadura existiu até aqui pela vontade do povo; agora, é necessário consolidá-la contra a vontade do povo". (Ibid., p. 186) Quer dizer: para a burguesia no poder, o sufrágio serve como instrumento de manutenção desse poder; quando, porém, se torna uma ameaça, ele deve ser suprimido ou existir somente nos termos da lei e nunca se concretizar. Para Marx, o "sufrágio universal" só é válido enquanto existe como efetivo poder do, pelo e para o povo. Vendo que isto não ocorria, ele reitera, em 1875, sua oposição ao sufrágio como instrumento mantenedor da dominação burguesa, classifica a defesa do "sufrágio universal" como parte da "velha e surrada ladainha democrática do Partido popular burguês." (MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [198?], v. 2, p. 221).

> interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na *eleição ilimitada* [...] que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. [110]

Mediante a crítica de Marx ao modo de formação e funcionamento da monarquia constitucional hegeliana, vimos há pouco, tomando como exemplo a eleição, que em sua exposição Hegel admite a racionalidade da democracia apenas na formação do Estado abstrato; que para esse filósofo a democracia, noutros momentos em que é tomada como poder do povo, da massa informe, diante do Estado concreto, orgânico, é irracional. Para Hegel, a sociedade civil cumpriu seu papel ativo no momento de constituir o Estado e, agora, ela não precisa mais participar diretamente do poder público, mas, sim, ser apenas representada pelos deputados eleitos, pelos senhores do morgadio e, acima de todos, pelo monarca. Ao contrário disso, Marx reserva para a sociedade, compreendida genericamente como povo, um papel político ativo, constituinte do Estado em todos os seus momentos. Em suma: a ideia de Hegel aponta para uma plutocracia combinada com a monarquia; a posição de Marx sugere a democracia. Visando a superar o Estado hegeliano, Marx afirma a necessidade de se assumir a democracia como princípio concreto de organização da vida social e política dos homens. Neste sentido, ele diz: "o elemento democrático deve ser o elemento real que dá a si mesmo, no organismo estatal inteiro, a sua forma racional." [111] De fato, se tratarmos o Estado como instituição real, se considerarmos, nestes termos, que ele é formado pela sociedade, devemos dar razão a Marx.

Quanto à questão de saber se os indivíduos devem participar diretamente no poder legislativo, ou apenas serem representados pelos deputados, tal problema decorre da separação e oposição, assumida e desenvolvida por G. W. F. Hegel, entre sociedade civil e sociedade política, garante Marx. [112] Para Marx, se, diferentemente de Hegel, considerar-se que deve haver uma real identidade entre sociedade e Estado, é perfeitamente consequente que "todos *singularmente* queiram participar no poder legislativo [e isto é só...] 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*"[113]. Se a sociedade civil é o Estado real, concreto, é racional que, em vista disso, os indivíduos queiram ter uma participação mais universal possível no poder legislativo. [114]

---

[110] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 135.
[111] Ibid., p. 130.
[112] Cf.: ibid., p. 131.
[113] Ibid., p. 132.
[114] Cf.: ibid., p. 133.

Façamos, pois, a sintese dos resultados. Em conformidade com o pensamento de Marx, apreendemos que, apesar da intenção de conciliar Estado politico e não político, tudo o que Hegel conseguiu produzir foi o aprofundamento da oposição Estado/sociedade, e que nisto consiste a gênese do caráter antidemocrático da monarquia constitucional hegeliana. Para Marx, o esforço de Hegel para harmonizar sociedade e Estado, apontando este como o lugar onde se efetivará a liberdade humana, foi inútil, em razão de ele não ter considerado as condições e contradições da vida material em que o Estado existe. Hegel partiu do pensamento, do conceito do Estado. Neste caminho, entretanto, não produziu uma filosofia do Estado real, mas uma idealização do Estado. Contra essa opção, Marx assinala a necessidade de se compreender a verdadeira gênese do Estado e suas reais determinações. Neste sentido, Marx assegura que a sociedade civil é o pressuposto empírico que dá vida ao Estado; que, precisamente por este motivo, é absurdo que o Estado seja posto como esfera superior e negadora da sociedade. Que, afinal, para se compreender o Estado, sua origem e determinações etc., deve-se analisar as condições materiais em que vivem os homens e que o Estado subsiste.

Visando a oferecer objetividade ao Estado, Hegel apresenta a figura do monarca como o Estado personificado. Neste sentido, subjetivou os poderes do Estado, entregando-os à pessoa única do monarca o que, para Marx, resulta na imediata destruição do direito do povo de existir como poder soberano. Como conseqüência da subjetivização, o monarca é investido da soberania estatal; o príncipe é a lei, a justiça, a sociedade, o arbítrio final, o poder de cuidar de tudo e de todos. Segundo Marx, compreendido nos termos hegelianos, o Estado é, fundamentalmente, uma instituição social contra a sociedade e, como tal, é a impossibilidade da emancipação humana e da "verdadeira democracia". Além disso, como é apenas a ideia de Estado, ele não pode conter a concreta liberdade, mas somente a noção de liberdade. Logo, o Estado hegeliano não pode ser o lugar da efetiva liberdade, mas somente da liberdade formal. Por este caminho, à medida que denuncia o caráter antidemocrático do Estado hegeliano, pode-se inferir que Marx está fazendo uma defesa forte da "democracia radical".

Marx adjetivou a democracia como o "momento do dêmos inteiro", como a "verdadeira forma de Estado", "como constituição do povo real", como "poder objetivado do homem" etc. Nestes termos, exprime-se toda uma defesa radical de democracia. O Estado hegeliano, todavia, contradiz essas qualificações, razão pela qual pode ser dito antidemocrático. Da argumentação de Marx podemos inferir que ele defende uma forma de democracia que podemos chamar de "radical". Essa é uma maneira de organização da vida social, política, econômica etc. dos indivíduos, em que o homem é tomado como fundamento;

em que a efetiva liberdade humana é admitida tanto como princípio político, quanto como mecanismo de exercício do poder. A democracia radical é a prova de que a condição humana é o bem maior, uma vez que ela é a efetividade da liberdade humana e da igualdade social como valores imprescindíveis à vida social. A democracia deve se realizar, pois, tomando o homem real como princípio e fim. Por este caminho, podemos assimilar a ideia de que Marx recobra o sentido etimológico da democracia como governo do, pelo e para o povo.

2.2 O Estado Burguês e a Democracia Abstrata

Na seção anterior, vimos que a *Crítica* de Marx revelou o caráter antidemocrático do Estado hegeliano. No âmbito daquela obra, contudo, Marx ainda comungava, com Hegel, de certo idealismo de Estado, no sentido de que Marx não descartava a possibilidade do Estado como a esfera de defesa dos interesses universais. A desconfiança de Marx na tese da universalidade do Estado, entretanto, aumenta à proporção que ele reflete sobre fatos em que o Estado real é chamado a intervir em favor do bem comum, mas que, ao contrário disso, revela a sua parcialidade como instrumento de poder da classe economicamente dominante.

Depois de criticar o Estado abstrato hegeliano, Marx dá prosseguimento à crítica ao Estado real. Empreende, pois, uma crítica ao Estado moderno na versão burguesa, ou seja, à forma como este Estado existia na Europa da metade do século XIX. Por meio desta crítica, percebe-se que os resquícios da crença de Marx no Estado, como esfera dos interesses universais, começa a ruir. O que de início era só desconfiança, progressivamente se transforma na certeza de que é impossível reformar o Estado, torná-lo a instituição que engloba e realiza os interesses públicos. Consoante Marx, a natureza classista do Estado burguês o impede de consumar a emancipação dos homens e a "verdadeira democracia". Objetivando demonstrar estas convicções de Marx, vamos apresentar dois momentos da sua crítica ao Estado burguês. No primeiro, Marx indica o fato de a atividade política burguesa, assistencialista e elitista, obstruir a emancipação humana e a democracia. (2.2.1). No segundo, ele mostra os limites da emancipação política e dos direitos humanos no interior do Estado burguês que só viabilizam a autonomia e a democracia de cunho abstrato (2.2.2).

2.2.1 A Atividade Política no Estado Burguês

Nesta parte do texto, nosso propósito é apresentar a crítica de Karl Marx aos princípios e práticas inerentes à atividade política burguesa. De modo particular, nos

esforçaremos para evidenciar, com base nas ideias de Marx, que os efeitos de tal política comprometem a concretização da democracia. Neste sentido, Marx escreve, em 1844, um texto intitulado *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma. De Um Prussiano"*. Este escrito de Marx é um posicionamento contra as teses do filósofo neo-hegeliano Arnold Ruge. [115] Este, ao publicar seu artigo no jornal alemão *Vörwarts*, com o título de *O Rei da Prússia e a Reforma Social*, assina utilizando o pseudônimo "Um Prussiano".

Marx inicia relatando que o jornal francês *La Refórme*, opinando sobre a ordem do gabinete do então rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, contra a insurreição dos trabalhadores na Silésia, afirma que a ordem de reprimir a revolta "foi motivada 'pelo terror e pelo sentimento religioso do rei" e que, além disso, a referida ordem é o prenúncio das grandes reformas que ameaçam a sociedade civil. Ruge, quer dizer, "O Prussiano", discorda do parecer do jornal, assinalando que o rei e a sociedade alemã não chegaram ainda ao pressentimento de sua reforma, e que tampouco as insurreições da Boêmia e da Silésia dão suporte para tanto. [116] Para "O Prussiano", a revolta dos trabalhadores silesianos fora motivada, sobretudo, pela miséria que os assolava. Este fato, isoladamente, portanto, não poderia despertar o desejo de uma reforma social geral porque a Prússia ainda era um país politicamente atrasado. Ele diz:

> É impossível, para um país *apolítico* como a Alemanha, compreender que a miséria *parcial* dos distritos industriais constitui um assunto geral e, menos ainda, que representa um problema para a sociedade do mundo civilizado. [...] Por isso que o rei o considera como uma *falha administrativa ou uma falta de caridade*. [117]

"O Prussiano" segue ensinando que, apesar dos estragos materiais causados pelos revoltosos, isto não amedrontou Frederico e, afinal, bastaram poucos soldados para liquidar a insurreição dos trabalhadores. Além disso, entende que a ordem de atacar os trabalhadores

> [...] não foi motivada pelo *sentimento religioso* do rei, mas, sim, que é uma sóbria expressão da arte cristã de governar e de uma doutrina que não deixa subsistir nenhuma dificuldade diante do seu único remédio, os bons sentimentos dos corações cristãos. A pobreza e a miséria são dois grandes males. Quem pode curá-los? O Estado e as autoridades? Não, mas, sim, o auxilio de todos os corações cristãos [118].

Marx é mestre em apresentar suas posições contrapondo-se às daqueles que ele reconhece como adversários. Veremos então, no texto que segue, como Marx se posiciona

---

[115] Filósofo alemão, burguês, mas até então amigo de Marx. Em fevereiro de 1844, Marx e Ruge haviam publicado o primeiro e único volume dos *Anais Franco-Alemães*.

[116] MARX, Karl. Glosas Criticas al Articulo "El Rey de Prússia y la Reforma Social. Por Um Prussiano". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Fundamentales*. Traducción Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987, v. 1, p. 505.

[117] Ibid., p. 505.

[118] Ibid., p. 505-506.

contra Ruge; que Marx se opõe à política burguesia, advogada por Arnold Ruge, que propõe reformar o Estado para que este possa acabar com as misérias sociais.

Para Marx, de fato, não havia motivos para o pavor de Frederico. Isto porque "a sublevação [dos trabalhadores] não era dirigida diretamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia"[119], que lhes exploravam mediante o trabalho na propriedade privada. O rei deve temer, sim, a burguesia porque esta lhe pode arrebatar o poder político. "Como ser político, o rei da Prússia tem como antagonista direto, na política, o liberalismo [a política burguesa]. Para o rei, a oposição com o proletariado sequer existe, como tão pouco existe o antagonismo do proletariado para com o rei." [120] Na avaliação de Marx, o proletariado alemão da época ainda não era um "poder capaz de sufocar as antipatias e os antagonismos e atrair sobre si a total hostilidade da política"[121], ou seja, ainda não se constituíra como classe revolucionária. A grande ameaça ao rei era, pois, a intenção da burguesia de tomar o poder político do Estado para realizar, nele e por meio dele, as reformas que julgava necessária.

Em seguida, Marx censura o argumento rugeano que nega ser o sentimento religioso do rei a causa de suas deliberações; que estas, verdadeiramente, são límpidas expressões da arte política cristã. Ruge quer demonstrar que, apesar da religiosidade do rei, esta é sóbria e não lhe afeta quando precisa decidir em nome do Estado. À vista disso, Marx acentua: a posição de Ruge é paradoxal; ela garante que uma ordem fundada na "arte cristã de governar" não tem como fonte o sentimento religioso cristão. Em face disto, Marx assevera que uma "mente tão ilógica" como a do "Prussiano" "não é capaz de penetrar nos acontecimentos sociais" e compreender o problema da miséria em sua relação como o Estado burguês. [122]

Uma vez que Ruge descarta o papel da religião como guia de soluções para as questões sociais, onde estas poderão encontrar respaldo? De acordo com Marx, Ruge pretende que seja na validade da tese do Estado como esfera universal, como instituição que toma para si a tarefa de administrar as mazelas sociais. Esta posição do "Prussiano", na visão de Marx, serve, ao menos, para pôr o problema em termos adequados, a saber: que a revolta dos tecelões da Silésia só pode ser devidamente explicada pela "relação geral da política [e seus atores] com os males sociais". [123] Ruge chega a entrever os elementos que se relacionam com o problema da miséria. Sua solução, contudo, é, consoante Marx, impertinente. Isto porque, diz Marx, ele ignora as determinações dos entes políticos atuantes na sociedade alemã:

---

[119] Ibid., p. 506.
[120] Ibid., p. 506.
[121] Ibid., p. 506.
[122] Cf.: ibid., p. 507.
[123] Ibid., p. 506.

"governo, burguesia, imprensa e trabalhadores". [124] Também por ignorar o valor destes elementos é que Frederico Guilherme apela para o apoio da caridade dos corações cristãos.

Ruge quer animar o espírito político burguês, cuja vontade é promover a reforma estatal. Entende, todavia, que isto ainda não era possível na Prússia de então, que, em razão de seu estado "apolítico", os prussianos eram incapazes de compreender o porquê dos males sociais. Diante desta hipótese que Ruge transforma em resposta, Marx se propõe a verificar sua veracidade. Nesta direção, analisa a situação do pauperismo na Inglaterra, admitindo este Estado como expoente do poder da burguesia industrial e dos latifundiários, como país politico e berço da miséria.

> Não há dúvida de que o exame da situação da Inglaterra constitui a experiência mais segura para conhecer-se a *atitude* de um país *politico* ante o pauperismo. Na Inglaterra, a miséria dos trabalhadores não é *parcial*, mas *universal*; não se limita aos distritos industriais, mas se estende também aos agrícolas. Aqui, os movimentos não estão numa fase inicial, mas acontecem periodicamente há quase um século.
> Pois bem, como, então, a burguesia inglesa, o governo e a imprensa a ela ligados concebem o pauperismo? [125]

Na Inglaterra, polemiza Marx, quando se trata de debater o pauperismo como resultante da atividade política desenvolvida pelos partidos burgueses, cada um deles imputa a culpa pela miséria à ação do partido adversário.

> Segundo os **whigs** [os membros do Partido Liberal], as fontes principais do pauperismo são o monopólio da grande propriedade fundiária e a legislação protecionista contra a importação do trigo. Segundo os **tories** [os membros do Partido Conservador], todo o mal reside no liberalismo, na concorrência, no exagerado desenvolvimento industrial. Nenhum dos partidos encontra a causa na situação política em geral, mas somente a encontra na política do partido adversário. Ambos os partidos, porém, sequer sonham com uma reforma da sociedade. [126]

Os motivos apresentados pelos partidos revelam, na visão marxiana, que ambos não buscam entender as verdadeiras causas da miséria. Se o quisessem, tal esforço lhes mostraria que suas ações políticas são somente recursos para beneficiar seus respectivos interesses classistas. Os liberais defendem os industriais e comerciantes, enquanto os conservadores tentam salvar os interesses dos fazendeiros. Para Marx, agindo desta forma, aqueles partidos sequer cogitam protagonizar práticas políticas que visem a uma transformação das condições de organização do trabalho e da sociedade, de modo a subverter a miséria que atinge a maior parte dos ingleses.

Ainda segundo Marx, outra perspectiva com a qual os ingleses interpretam o problema do pauperismo é a economia política. Por exemplo, o economista político

---

[124] Cf.: ibid., p. 507.
[125] Ibid., p. 508.
[126] Ibid., p. 508.

MacCulloch, discípulo de Ricardo, propõe que se aplique o método indutivo baconiano para o entendimento das causas da miséria na sociedade inglesa. Ele assegura que, por esse caminho, passo a passo, enxergam-se os "detalhes da prática" do cotidiano miserável das pessoas. Ora, argumenta Marx, tais "detalhes" já são visíveis aos olhos de quem anda nas ruas da Inglaterra. Vê-se a miséria nos

> [...] trapos com que se vestem os pobres na Inglaterra e na carne murcha e enrugada das mulheres inglesas, esgotadas pelo trabalho e a miséria. As crianças que jazem no esterco; os abortos provocados pelo excesso de trabalho no uniforme mecanismo das fábricas! E os últimos *detalhes da prática*, verdadeiramente admiráveis: a prostituição, o assassinato e a forca[127].

"O doutor Kay", integrante da burguesia inglesa, escreveu um opúsculo intitulado *Recent measures for the promotion of education in England* [128], onde defende a tese simplista de que o motivo do pauperismo dos ingleses é o descuido com a "educação". Sua verdadeira preocupação, porém, diz Marx, só se revela quando ele argumenta que o descuido com a educação pode "perturbar a prosperidade das manufaturas inglesas e do comércio inglês, abalar a confiança recíproca dos homens de negócios, diminuírem a estabilidade das instituições políticas e sociais"[129]. Portanto, ao destacar acima as ideias dos ingleses, Marx quer mostrar que não é privilégio dos prussianos nem de Ruge, conceber equivocadamente as razões da miséria social. A Inglaterra é um país politizado; entretanto, frisa Marx, lá também o problema da miséria não foi resolvido porque sequer foi compreendido seus reais motivos.

O exame das opiniões de representantes da burguesia inglesa sobre a miséria naquele país demonstra que lá, outrossim, se desconhece o significado de "uma miséria universal"[130]. Conforme a crítica de Marx, as opiniões dos estudiosos ingleses, que ora soam infantis, ora hipócritas, provam ser falsa a tese rugeana de que a situação não política da Prússia é o motivo de a burguesia (e do rei) ignorar as causas da miséria lá existente. A miséria não é condição exclusiva dos países não políticos: economicamente não desenvolvidos, não emancipados da religião etc. Para Marx, a gênese da miséria está numa forma de atividade política burguesa que não quer a reforma das condições materiais que sustentam a vida social.

"O Prussiano", entrementes, sem abdicar do ideário político-econômico burguês, insiste noutra frente. Agora, ele assevera que a situação apolítica da Alemanha é o motivo do rei encontrar as causas do pauperismo dos alemães na má administração e na falta de caridade dos cristãos ricos para com os pobres. Contra este argumento, outra vez Marx recorre ao caso

---

[127] Ibid., p. 509.
[128] Tradução: "Recentes medidas para a promoção da educação na Inglaterra".
[129] Ibid., p. 509.
[130] Ibid., p. 509.

inglês. Marx informa que a Inglaterra é o único país que manteve ao longo de séculos uma ação política, ainda que simplesmente assistencialista e repleta de deturpações, para atender sua população miserável. Na atual legislação inglesa sobre a pobreza, instituída no reinado de Elisabeth, diz Marx, estão prescritos os meios para se ajudar os pobres.

> Em que consistem os meios desta legislação? Na obrigação imposta às paróquias de socorrer os seus trabalhadores pobres, no imposto para os pobres, na caridade legal. Esta legislação, baseada na caridade por via administrativa, durou três séculos. Depois de longas e dolorosas experiências, quais são as posições do parlamento no seu *Amendment*[131] *Bill* de 1834? [132]

De acordo com Marx, o parlamento inglês concluiu, por um lado, que uma das causas do aumento da pobreza foi a má administração do programa de assistência aos pobres. Em vista disso, a solução seria reformular a administração. Foi criado, então, um comitê de funcionários, eleitos pelos contribuintes e subordinados a uma espécie de "Ministério do Pauperismo"[133]. Por outro lado, a conclusão fundamental do parlamento foi que "a causa principal da grave situação do pauperismo inglês está na própria lei que beneficia os pobres. A assistência, o meio legal contra o mal social, acaba favorecendo-o"[134].

Ainda segundo Marx, somou-se a esta pobre percepção da miséria a teoria de Malthus, para quem o pauperismo era "uma lei natural eterna", sendo, portanto, em vão a assistência prestada pelo Estado. [135] A miséria seria algo como um castigo divino, do qual não se pode fugir, mas apenas esperar pelo seu termo. A influência e a conveniência da teoria de Malthus induziram o parlamento burguês a concluir que "o pauperismo é a miséria cujos culpados são os próprios trabalhadores e à qual, por conseguinte, não se deve prevenir como desgraça, mas antes reprimir e punir como um delito"[136]. Em síntese: que os miseráveis são os culpados por sua miséria e devem ser punidos por este ato. Desta maneira, o Estado inglês dá a receita de como um Estado político burguês deve combater o pauperismo. Diz Marx:

> Como se vê, a [politizada burguesia da] Inglaterra tentou acabar com o pauperismo mediante a *caridade* e recorrendo a *medidas administrativas*. Ademais, ela descobriu, no progressivo aumento do pauperismo, não uma necessária conseqüência da *indústria* moderna, mas, antes, o resultado do *imposto inglês para os pobres*. Ela entendeu a miséria universal unicamente como *particularidade* da legislação inglesa. Aquilo que, no começo, se explicava por uma *falta de caridade*, agora se interpreta como um *excesso dela*. Finalmente a miséria é considerada como culpa de suas vítimas [os pobres] e, deste modo, deve ser nelas punida. [137]

---

[131] Espécie de Projeto de Emenda de Lei.
[132] Ibid., p. 509-510.
[133] Ibid., p. 510.
[134] Ibid., p. 510.
[135] Cf.: ibid., p. 510.
[136] Ibid., p. 510.
[137] Ibid., p. 510-511.

De fato, conclui Marx, o Estado puramente burguês (caso da Inglaterra), ou subserviente à burguesia (caso da Prússia), é incapaz de eliminar a pobreza, uma vez que a existência das desigualdades sociais é o sustentáculo desses Estados. E as desigualdades se mantêm firmes e crescentes em função do rei da Prússia e do parlamento inglês agirem para atender, ou com receio de ferir, os interesses da classe burguesa. Por causa disso, no lugar de realizarem uma reforma social, apelam para o sobrenatural ou para a caridade religiosa, ou ainda apontam os pobres como causa da pobreza. O fato é que, nota Marx, o comportamento que "O Prussiano" recrimina no rei da Prússia em nada difere das medidas tomadas na Inglaterra. Ademais, Marx compreende que Ruge, na verdade, segue a cartilha dos intelectuais e políticos burgueses que pregam a necessidade de reformas no *modus operandi* do Estado, não alterando as condições e contradições materiais de existência da sociedade, mas modificando ou criando leis que não são cumpridas. Vejamos sobre isto.

Guiado pelo ideário econômico e político da burguesia, "O Prussiano" argumenta em favor da reforma do Estado por entender que este ato pode pôr fim ao pauperismo. Ruge almeja um Estado universal que assegure aos seus cidadãos os direitos humanos. O que ele não percebe é que o Estado só existe como instituição particular, como instrumento de poder da classe que o domina e que, precisamente por isto, a tentativa de universalizá-lo implica o seu fim. Porque não entende esta situação, Ruge pergunta em tom de sugestão: "por que o rei da Prússia não ordena imediatamente que se eduque a todas as crianças desamparadas? Por que se dirige, antes, às autoridades, esperando conhecer seus planos e propostas?" [138] Isto corresponde a indagar: por que o rei do Estado prussiano não faz valer a tese do Estado como esfera dos interesses universais? Por que não inicia sua modernização, sua democratização, tornando o direito à educação um direito universal? Por que sempre recorre aos políticos e às autoridades?

Na avaliação de Marx, o rei da Prússia segue o caminho único que um chefe de Estado pode trilhar. A postura de Frederico é de recorrer, primeiramente, à via burocrática, aos aristocratas, isto é, às autoridades que compõem o seu reinado, com as quais e para as quais governa. Ele não poderia ignorar a atividade política burguesa e determinar, de uma só tacada, o fim da miséria, porque isto implicaria a extinção do proletariado, vale dizer, da classe social que, com seu trabalho mortificante, sustenta o poder do rei e da burguesia a ele ligada. Conforme Marx, um Estado cujos alicerces são os ideais burgueses não pode determinar a educação de todas as crianças abandonadas. Caso proceda assim, ele estará

[138] Ibid., p. 511.

ordenando a progressiva eliminação do proletariado. "Com efeito, para poder educar as crianças, é preciso *alimentá-las* e eximi-las de *trabalhar para garantir a vida*. Alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar todo o proletariado *infantil* equivale acabar com o proletariado e o pauperismo." [139] Como, porém, não podia adotar medidas como esta, a alternativa de Frederico era recorrer à boa vontade da classe burguesa, ao auxílio administrativo das autoridades, ou à caridade dos cristãos para assistir os pobres.

Ao sugerir a educação de todas as crianças como um meio para abolir a miséria, Ruge dá-nos a entender que a melhoria da administração do Estado requer apenas a boa vontade dos políticos que o gerenciam. Ele não assimilou que o reinado de Frederico, absolutamente dependente da aristocracia e, por conseguinte, dos princípios doutrinários da política burguesa, para continuar a existir, não podia implantar uma eficiente ação contra os efeitos do pauperismo, mas apenas uma política assistencialista, e isto tanto na não-política Prússia quanto na política Inglaterra. O poder econômico burguês, de todos os lados, sustenta o funcionamento do Estado. Em troca, exige que a ação política burguesa, no interior do Estado, ante os problemas sociais (miséria, exploração dos trabalhadores etc.) não pode ser eficaz ao ponto de eliminá-los, visto que é a miséria dos trabalhadores a base da riqueza da burguesia. Paralelo a isto, todavia, o Estado não pode aparecer como poder de classe, contra a liberdade humana. Em face disso, o Estado burguês dissimula sua incapacidade, sua parcialidade etc. Segundo Marx:

> Quando o Estado reconhece a existência de anomalias sociais, trata de encontrar suas causas em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que independe dele, ou na ineficiência dos fins da administração, que depende dele. O Estado jamais encontrará no "Estado e na organização da sociedade" o fundamento dos males sociais, como o "Prussiano" exige do seu rei. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o partido adversário encontra-se ao leme do Estado. Até mesmo os partidos radicais e revolucionários já não buscam o fundamento do mal na essência do Estado, mas, sim, em uma determinada forma de governo que eles querem substituir por outra. [140]

Pelo exposto até aqui, em concordância com o pensamento marxiano, infere-se que o Estado burguês não pode abolir a miséria, sob pena de perder seu poder político e econômico. Ruge, contudo, ignora essa situação e, tal como Hegel, acredita numa reforma do Estado no sentido de afirmá-lo como esfera ética, racional, universal, enfim, que realiza o bem comum. Contra esta crença, Marx apresenta sua crítica acerca do Estado e da política burguesa. O fundamento da postura crítica de Marx lê-se na frase "o Estado é o ordenamento da

---

[139] Ibid., p. 512.
[140] Ibid., p. 512-513.

sociedade"[141]. Para Marx, a organização do Estado é o reflexo da organização da sociedade. Assim, por exemplo, os fundamentos e efeitos do Estado burguês de então são idênticos e intrínsecos ao poder da classe economicamente dominante: da burguesia da época. A determinação da sociedade burguesa é efetivar o Estado burguês. Por causa disso, diz Marx,

> o Estado repousa sobre a contradição entre *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e *interesses particulares*. Por isso, a *administração* deve limitar-se a uma atividade *formal* e *negativa*, visto que sua ação cessa onde começa a vida civil e seu trabalho[142].

Conforme a exposição e análise de Marx, o Estado funda-se na oposição vida privada/vida pública. O final dessa contradição é o fim do Estado; eis por que ele se omite ante as mazelas sociais. O Estado pára no momento em que se inicia a vida civil, quer dizer, no ponto em que deveria atuar para garantir a vida pública, a cidadania, o bem comum, enfim, a emancipação dos homens e o efetivo exercício da democracia. Afora esta paralisia, o poder coercitivo do Estado burguês ainda respalda uma legislação que deixa existir a propriedade privada, o comércio e a indústria como mecanismos legais de exploração do homem. Para o Renano, entretanto, o mais grave é que a inércia do Estado, diante dos meios que causam e ampliam a miséria social, não pode ser extinta. "Se o Estado moderno burguês quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E se quisesse acabar com a vida privada, deveria destruir a si mesmo, pois o Estado *só* existe como antítese a ela"[143]; isto é, ele foi instituído como tese em defesa da vida pública. O Estado, porém, de fato, só existe como poder de classe, privado, ou seja, como negação da finalidade para a qual ele foi criado. Por isso é que, diante da vida civil (social) e do trabalho que explora o homem, tanto o Estado burguês quanto a atividade política burguesa que o sustenta, atuam meramente de maneira formal e negativa, abstratamente, isto é, ignorando as condições e contradições materiais que estão na base da existência humana.

Na presença das posições de Marx sobre o Estado e as atividades políticas burguesas, bem como a defesa que ele faz da democracia como forma de governo em que o poder efetivamente é exercido pelo e para o povo, o que dizer da adjetivação do Estado burguês como democrático? Ora, apesar de os termos da reflexão marxiana demonstrarem a relação conflituosa entre Estado e democracia, não se pode concluir que tal qualificação seja absurda. É decisivo, todavia, compreendermos a natureza da democracia que o Estado burguês oferece.

Primeiramente, para não nos distanciar do objetivo de apresentar o posicionamento de Marx relativo à democracia, adotaremos, como critério classificador, as críticas de Marx ao

---

[141] Ibid., p. 513.
[142] Ibid., p. 513.
[143] Ibid., p. 513-514.

caráter antidemocrático do Estado concebido por G. W. F. Hegel, bem como deveremos ter em mente suas críticas à atividade política burguesa que há pouco apresentamos, atividade esta essencialmente elitista, discriminatória. Isto considerado, nos faculta distinguir a forma de democracia sustentada por Marx daquela proclamada pelo Estado burguês. Em vista de tudo isso, podemos dizer que: 1) em sentido concreto e restrito, a democracia no Estado burguês é o privilégio de uma minoria de ricos[144] para governar, representando a imensa maioria de pobres (democracia representativa). 2) Em sentido abstrato e universal (pobre), a democracia no Estado burguês é o direito, conforme a lei, de que os homens são seres livres e iguais entre si. No primeiro caso, tem-se uma prática democrática que consiste no revezamento dos indivíduos burgueses no comando político do Estado. Ora, mas a democracia pela minoria não é a legítima democracia, a democracia radical, direta, quer dizer, não é a universalização do principio político de que todos devem governar. No segundo caso, temos a forma de democracia que é ofertada à maioria, a democracia abstrata; mas esta não é a real democracia, quer dizer, não é a efetiva participação dos homens na organização da sociabilidade humana. Estas são as duas formas básicas de manifestação da democracia burguesa. Em ambos os casos, elas não são, no dizer de Marx, a "verdadeira democracia".

O fato é que o Estado burguês não pode ser universal porque se deixa mover pela ética e por uma forma de democracia que, aqui, denominamos burguesa. Esta ética e democracia estão alicerçadas nos valores do capital, na opressão do homem pelo homem, na organização social que desvaloriza o trabalhador e valoriza o proprietário. E, no entanto, o Estado burguês não pode assumir explicitamente essa ética e democracia. Se ele admitir que os males sociais resultem da sua parcialidade, que trata o interesse público apenas abstratamente, e que só efetiva o interesse privado da classe que o administra, ele pode, eventualmente, atrair contra si a revolta do povo. Para evitar esta possibilidade, o Estado burguês, mediante seus agentes e instrumentos, democratiza a culpa pelas misérias sociais, atribuindo-a à preguiça dos pobres, aos castigos da natureza, a Deus e, para alguns, como Ruge, à má administração do Estado.

"O Prussiano", quer dizer, Ruge postula a reforma do Estado. Ele acredita no Estado universal, na capacidade da ação política burguesa promover a democracia etc., porque não faz a crítica ao Estado real. Por causa dessa lacuna no conjunto de suas concepções políticas, e ainda que inconscientemente, a bandeira que Ruge ergue em defesa do aperfeiçoamento do

---

[144] Segundo Lênin, "na sociedade capitalista têm-se uma democracia amputada, mesquinha e falsa, uma democracia unicamente para os ricos, para a minoria." (LENIN, Vladimir I. El Estado y la revolución. In: *V. I. Lênin*: Obras Completas. Moscou: Editorial Progresso 1986, tomo 33, p. 92).

Estado é, conforme a crítica de Marx, o resguardo da tese da política burguesa de que o Estado pode ser administrado eficientemente, desde que siga os parâmetros da lógica capitalista. A argumentação de Marx, porém, destaca que tal lógica sempre implica, em todo caso, o aumento da miséria social, que só pode ser suficientemente combatida mediante uma reforma da política e da sociedade, e não pela reestruturação ou modernização do Estado. [145]

Sendo verdade que o pensamento político de Ruge é dirigido pelo intelecto político burguês, é oportuno então indagar: de onde provêm as bases desse entendimento político, que credita ao Estado hodierno burguês o poder de eliminar a miséria social? Na visão de Marx, tal "intelecto" advém substancialmente do "período clássico burguês" que é a Revolução Francesa. [146] É esse ideário político reformista burguês a inspiração do pensamento de Ruge contra o qual Marx se posiciona. Marx pressupõe que o intelecto político-revolucionário burguês já dominava as mentes e ações dos burgueses alemães de sua época. E que estes, seguindo seus predecessores franceses, tão logo conquistassem o poder do Estado, concederiam, na prática, os direitos do homem burguês, e, formalmente, os direitos necessários à vida comunitária.

O papel revolucionário, que Ruge só enxergava na atividade política burguesa, mais que só existia como privilégio para os indivíduos ricos, Marx vislumbra na classe trabalhadora. Isto, segundo Marx, graças ao fato de que as "ações" do proletariado alemão já se encontrarem, mesmo naquela época, além da "pusilânime e medíocre literatura política alemã". As ações do proletariado, ao contrário da política burguesa, já os revelavam como defensores do socialismo. [147] O "prussiano", entretanto, além de não perceber os limites do Estado e da política burguesa, ignora também o emergente papel político revolucionário e libertador que, segundo Marx, é próprio da classe trabalhadora.

Tudo isso poderia ser suficiente para levar "O Prussiano" a desistir de sua insensata crença no intelecto político burguês como o único apto a descobrir e resolver os problemas decorrentes da pobreza na Alemanha. [148] Ele, contudo, insiste em sua tese e ensina assim:

---

[145] Neste ponto, tendo em vista que os argumentos de Marx sugerem ser inviável a coexistência do Estado com a democracia, é inevitável não lembrar que a instituição e o fortalecimento de um novo Estado foi um dos grandes equívocos dos pretensos marxistas que chegaram ao poder (na URSS, na China, no leste europeu etc.) e instalaram o chamado "socialismo real". E mais: que o poder estatal nos chamados regimes marxistas é uma das principais fontes da não-democracia. A atitude destes marxistas, contudo, prova tão-somente o quanto eles não absorveram as verdadeiras ideias de Marx.

[146] Cf.: MARX, Karl. Glosas Criticas al Articulo "El Rey de Prússia y la Reforma Social. Por Um Prussiano". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Fundamentales*. Op. cit., p. 514.

[147] Cf.: ibid., p. 516-517. Neste ponto das *Glosas Críticas*..., Marx sugere a leitura de sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

[148] Cf.: ibid., p. 514.

> Todas as revoltas que explodem nesse irremediável isolamento político dos homens da comunidade e a suas s dos princípios sociais estão condenadas a serem sufocadas no sangue e na incompreensão; porém, se a miséria se encarrega de gerar o entendimento e o entendimento político dos alemães descobre as raízes da miséria social dos alemães, então também na Alemanha veremos que estes acontecimentos serão percebidos como sintomas de uma grande transformação. [149]

Novamente, Marx identifica os equívocos de Ruge, que vê a realidade de modo invertido. De acordo com a crítica de Marx, o discurso rugeano é uma explícita apologia à atividade política burguesa; é a expressão viva de que seu pensamento é guiado pelo intelecto político burguês. O primeiro período da frase de Ruge, citada há pouco, evidencia isto. Ruge prediz: "as revoltas" que ignorarem o intelecto político (burguês) serão facilmente "sufocadas", em virtude de provocarem um "isolamento" dos revoltosos da comunidade política, quer dizer, do Estado. Ruge, pois, de modo algum prega a revolução como instrumento de luta dos trabalhadores. Ao contrário disso, ancorado no discurso e nas práticas políticas burguesas, ele quer a submissão dos pobres aos ricos; que a miséria real e universal seja suprimida pelo Estado abstrato-universal; uma política de cunho assistencialista que não vise a emancipar ninguém. Em suma: Ruge quer que a política burguesa promova a plutocracia e não a democracia. Sendo assim, cabe, então, questioná-lo: como é possível o Estado democrático universal que ele tanto abona? A esta questão, "O Prussiano" não pode dar uma resposta convincente, que demonstre a natureza universal e democrática do Estado burguês, precisamente porque este Estado é, por natureza, parcial. A universalidade do Estado proclamada pelo "Prussiano", quer dizer, a existência do Estado como poder democrático, é bem ao estilo burguês, ou seja, meramente formal, abstrata. Se, porventura, a atividade política burguesa transformasse o Estado burguês num Estado verdadeiramente democrático, tal como proposto por Marx, este fato determinaria o fim do Estado como poder de classe e das próprias classes. Neste caso, teríamos o poder como autodeterminação dos indivíduos dentro da sociedade sem classes ou comunista. [150]

Ruge crê que a penúria do povo sensibilizará e mobilizará a "vontade" dos políticos burgueses na direção de realizar o bem-estar de toda a sociedade. Com isto, ele parece esquecer quem são estes políticos e quais interesses eles representam. Para Marx, "tão falso é que a miséria social gere o intelecto, como o que ocorre é, antes, o contrário, isto é, o bem-estar social é que gera o intelecto politico. O intelecto politico é um espiritualista e é concedido a quem já possui e desfruta das comodidades." [151] As "comodidades" são as

---

[149] Ibid., p. 518.
[150] Retomaremos este tema, especialmente na quarta parte desta Dissertação.
[151] Ibid., p. 518.

condições de vida burguesa: dinheiro, meios de propriedade privada, ócio etc. Quem não as possui, não tem nenhuma condição de compor o "intelecto politico" que fundamenta as intervenções nos destinos do Estado. A disposição dos políticos burgueses, portanto, está a serviço da classe burguesa em detrimento dos interesses da maioria dos indivíduos.

Como forma de superar a política burguesa, Marx defende a necessidade de uma atividade política revolucionária como instrumento de luta dos trabalhadores contra a política meramente assistencialista e segregacionista da burguesia. "Teria havido a revolução de 1789 sem o irremediável isolamento dos cidadãos franceses em relação à comunidade? A finalidade da revolução era precisamente suprimir este isolamento." [152] A continuidade do isolamento político dos burgueses, sua exclusão do poder político, foi que legitimou e viabilizou a revolução burguesa, destaca Marx. Hoje, quase na metade do século XIX, argumenta Marx, na mesma situação de outrora da classe burguesa, ou seja, na situação de classe excluída da atividade política e, portanto, do poder, se encontra a classe proletária. Por isso mesmo, a revolução social é a atividade política, por excelência e necessária, contra a opressão, a exploração, a alienação etc., das quais o Estado burguês e a política burguesa são os instrumentos. Logo, a revolta dos trabalhadores, longe de aprofundar o isolamento dos homens entre si, é um passo no sentido de restabelecer a comunidade humana dos homens emancipados e livres. Diz Marx:

> A comunidade para a qual os trabalhadores são separados pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moral humana, o gozo humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade dos homens. E assim como o irremediável isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação à vida política. Assim, pois, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerrará sempre em si uma alma universal; e por mais universal que seja uma revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, um espírito estreito. [153]

O "Prussiano" sintetiza sua posição acerca da revolução, dizendo: "uma revolução social sem alma política (isto é, sem uma visão organizativa do ponto de vista da totalidade), é impossível". [154] Marx analisa os termos desta sintese, ao mesmo tempo em que aproveita para expor sua posição acerca da revolução. Primeiramente, observa Marx, uma revolução social, ainda que ocorra circunscrita a um distrito industrial, é sempre uma forma de se "protestar" contra a vida desumanizada. Ao contrário disso, a "alma política" reclamada por Arnold Ruge é a política revolucionária burguesa que só se manifesta quando "privada da influência

[152] Ibid., p. 519.
[153] Ibid., p. 519.
[154] Ibid., p. 520.

política", "isolada do Estado e do poder"[155]. Assim, enquanto a revolução social quer a realidade e a plenitude da vida humana como essência da verdadeira e efetiva democracia, da democracia radical, a alma política burguesa quer apenas o poder político estatal que lhe permite governar em nome de todos.

Em conformidade com o pensamento de Marx, podemos acentuar que a alma política burguesa é nociva, porque sua meta é inviabilizar a democracia, criar privilégios etc. Para Marx, no entanto, a política é válida na medida em que se configura como autodeterminação dos homens, como instrumento de luta revolucionária pela reforma da sociedade. Diz Marx:

> Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política. [...] A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações de poder – é um ato político. E sem revolução não se pode realizar o socialismo. Este necessita de um ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. [156]

Este parágrafo nos dá provas de que Marx não é contrário à política como atividade que visa a promover a condição humana, a vida social, comunitária. Marx defende uma atitude política que seja a negação da atitude política burguesa que só pode proporcionar, aos indivíduos pobres, a democracia abstrata. Marx entende que a política deve ser assumida como meio de luta revolucionária, e nunca como privilégio de poucos para a opressão dos "muitos". A efetivação do socialismo exige, na concepção de Marx, uma atividade política revolucionária capaz de dissolver a política burguesa. A política, portanto, deve servir de mediação para o socialismo, de caminho para a democracia. Neste sentido, podemos concluir que Marx quer a política como prática em prol da autonomia dos homens.

A atividade política burguesa é a atividade política como privilégio da classe burguesa. Como tal, não é atividade democrática, não visa ao bem comum. Marx postula uma forma de atividade política cuja finalidade é subverter as condições que causam e aumentam a miséria social. Na compreensão marxiana, a atividade política é inseparável do ideal de libertação dos indivíduos das mazelas a que são submetidos. Por este motivo, ela não deve ser um privilégio, mas a regra a que todos são chamados a cumprir porque, afinal de contas, como bem disse Aristóteles, o homem é um animal político. Nestas condições, a atividade política defendida por Marx é como um meio de efetivação do poder do, pelo e para o povo. Esta concepção de política é, neste caso, a realização do princípio da democracia. [157]

---

[155] Ibid., p. 520.
[156] Ibid., p. 520.
[157] Esse posicionamento de Marx é corroborado pelas palavras de Castoriadis, quando este diz: "uma definição de democracia é: o regime em que a esfera pública torna-se verdadeiramente e efetivamente pública — pertencente a todos e efetivamente aberta à participação de todos." (CASTORIADIS, Cornelius. *A Ascensão da Insignificância:* As Encruzilhadas do labirinto - IV. Tradução Regina Vasconcelos. São Paulo, Paz e Terra,

2.2.2 Emancipação Política e Formalismo dos Direitos do Homem e do Cidadão

Num escrito intitulado *A Questão Judaica*[158], publicado em 1844, Marx critica as ideias do filósofo neo-hegeliano Bruno Bauer acerca do significado da "emancipação política". Marx adverte para o fato de que essa forma de emancipação não constitui a forma plena de emancipação humana. A emancipação política é elucidativa do fato de que o Estado não pode promover a emancipação humana. Isto porque a força do Estado, a lei, não garante a efetividade dos "direitos do homem e do cidadão", vale dizer, das condições reais e necessárias à concretização da emancipação humana e da democracia radical, esta última que inferimos ser a forma de democracia que encontra sustentação no pensamento marxiano.

Em que consiste "a questão judaica", com a qual Bauer se defronta? Que tarefa ela expressa? Conforme a exposição de Marx, na visão de Bauer, "a questão judaica" consiste na solicitação, por parte do povo judeu, da circunstância de emancipação política diante do Estado cristão estabelecido no poder. O povo judeu de então julgava-se oprimido e desonrado por ter de viver num Estado subordinado aos ditames da religião cristã. À vista disso, Bauer assume a tarefa de responder sobre o pedido dos judeus e escreve um texto intitulado *A Questão Judaica*. Nesse texto, considerando a condição religiosa do judeu, Bauer argumenta que a efetiva emancipação política do povo judeu alemão é, a princípio, impossível, porque "na Alemanha ninguém é politicamente emancipado"[159]. Em seu juízo, na Alemanha, todos os homens são politicamente prisioneiros do Estado cristão e de seus preceitos e determinações. Como poderá, então, o não-judeu alemão (o cristão) libertar o judeu, se ele próprio não tem a liberdade para si? Além disto, prossegue Bauer, a religião judaica é "inimiga mortal" do Estado cristão e, por esta razão, é absurdo que este Estado aceite o judeu com sua religião sem quaisquer restrições. Por tais motivos, Bauer conclui que: "enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação." [160]

2002, p. 264). E, noutra obra, completa: isto é o contrário do que ocorre na sociedade burguesa, onde a esfera "pública é, de fato, privada, possessão da oligarquia política e não do corpo político." (CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras do Pensável:* As Encruzilhadas do labirinto – VI. Op. cit., p. 209).

[158] A versão de *A Questão Judaica,* aqui utilizada, foi traduzida por Artur Morão e está contida no livro intitulado *Manuscritos Econômico-filosóficos*, publicado pela Edições 70.

[159] MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 35.

[160] Ibid., p. 36.

Não obstante, poderia se supor que, de algum modo, fosse possível ao Estado cristão viabilizar a emancipação política do judeu. [161] Neste caso, porém, e de acordo com Bauer, diz Marx, tal emancipação se configuraria como um privilégio concedido aos judeus e uma injustiça para com os demais indivíduos que continuariam submissos ao Estado. Privilégio e injustiça porque o judeu, afinal, "ao querer a emancipação do Estado cristão está a pedir ao Estado cristão que abandone o seu preconceito *religioso*. [Porém,] renunciará ele, judeu, ao *seu* preconceito religioso?"[162], indaga Bauer. Para evitar a concessão de uma "emancipação especial" a esse ou aquele povo, Bauer recomenda um caminho pelo qual se pode efetivar a emancipação política geral, qual seja: que os judeus lutem, como alemães, "pela emancipação política da Alemanha e, como homens, pela emancipação da humanidade"[163].

De acordo com Marx, o caminho sugerido por Bauer é o da luta pela emancipação política de todos os homens. Que é isto — a emancipação política? Na exposição que Marx faz das ideias de Bauer, o pressuposto da efetividade dessa forma de emancipação é o fim das religiões. "A emancipação da religião põe-se como condição, quer ao judeu que aspira à emancipação política, quer ao Estado que o deveria emancipar e emancipar-se a si próprio."[164] Como, então, realizá-la? Abolindo a religião, uma vez que, para Bauer, o Estado, para ser constituído como ente universal, deve ser laico. Para ele, o fim das religiões viabilizaria, num só tempo, a emancipação política dos judeus, dos demais indivíduos e do Estado. Desta forma, Bauer acredita que o Estado se torna unicamente a comunidade política onde todos os homens, agora em liberdade, podem atuar politicamente. [165]

O cerne da questão judaica é, no entender de Bauer, a oposição Estado/religião. Sendo assim, segundo Bauer, reside, pois, no término desta oposição, a solução para a questão judaica. Para Bauer, o primeiro passo neste sentido poderia ser a extinção das religiões. Por meio de uma espécie de autoconscientização, pondera Bauer, os religiosos reconheceriam que suas religiões são, na verdade, apenas "níveis diferentes" da evolução espiritual do ser humano, e que as "reais oposições" existentes entre os homens são de "caráter científico",

---

[161] De acordo com o próprio Marx, todavia, não existe esta possibilidade, uma vez que "o que prevalece no chamado Estado cristão não é o *homem,* mas a *alienação.* O único homem que conta [no Estado cristão] — o *Rei* — encontra-se especificamente diferenciado dos outros homens e surge ainda como ser religioso diretamente ligado ao céu e a Deus." Ibid., p. 51-52.
[162] Ibid., p. 36.
[163] Ibid., p. 35.
[164] Ibid., p. 37.
[165] Segundo Marx: "O senhor Bauer tem a ilusão *dos* judeus-*alemães*, ao reclamar a participação na comunidade política em um país em que a comunidade política não existe, ao reivindicar os *direitos políticos* ali onde apenas existem privilégios políticos." (MARX, Karl. Terceira campanha da Crítica absoluta. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. [1845]. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 130).

que, portanto, cabe às "ciências" resolvê-las. [166] Outro passo seria o Estado separar-se e abolir a religião mediante o conteúdo de leis. Em suma: Bauer quer que a religião seja banida do direito público (da esfera do Estado) para o direito privado (para a esfera do indivíduo); quer ainda que, neste âmbito, o indivíduo abra mão de exercer tal direito.

Bauer assegura que a questão judaica tem um sentido unívoco. Seja na França ou na Alemanha, ela tem sempre uma gênese teológica: a oposição do judeu à união do Estado com a religião cristã. Neste sentido, Bauer se manifesta, dizendo: "Na França, a liberdade universal não é ainda lei, e *a questão judaica também ainda não está resolvida*, porque a liberdade legal, isto é, a igualdade de todos os cidadãos, surge coarctrada na vida, por enquanto dominada e fragmentada por privilégios religiosos." [167] Bauer registra a tese de que, mesmo na França, onde se fez a revolução em defesa da liberdade e da igualdade entre os homens, os indivíduos e o Estado permanecem limitados pelo poder da religião e que, por isso mesmo, lá, a questão judaica ainda não está resolvida. Este fato seria a prova de que somente quando os homens decidirem abandonar suas religiões, e o Estado se tornar laico, conseguir-se-á, finalmente, realizar a emancipação política dos homens.

Em oposição ao posicionamento baueriano, Marx irá propor e defender a emancipação humana universal. [168] Por ora, entretanto, iremos conhecer como Marx, detalhando e criticando a solução de Bauer, entra no debate da questão judaica. Como visto, uma parte dessa solução exige "que o judeu renuncie ao judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, a fim de se emancipar *como cidadão*"[169]. A outra parte afirma a necessidade do Estado abolir mediante um instrumento politico, a lei, toda forma de religião porque, afinal, "o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro ou real"[170], não é autônomo. Logo, não pode emancipar ninguém.

A exeqüibilidade da primeira parte da solução baueriana exige a decisão consciente de cada individuo de abandonar sua crença religiosa. Para Marx, isto é plausível porque, no seu entendimento, a religião é uma forma de alienação: "é o ópio do povo". [171] Marx, contudo, tem consciência de que os fatos demonstram que isto não tem ocorrido.

---

[166] Cf.: MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 37.
[167] Ibid., p. 38.
[168] Apresentaremos sobre a emancipação humana universal, tal como defendia por Marx, na primeira seção do próximo capítulo (3.1). Todavia, certamente nesta parte do texto, está muito do que podemos aprender do que pensa Marx sobre esse tema, desde que atentemos para as críticas marxianas às posições bauerianas e aos limites do Estado burguês, notadamente no que se refere aos "direitos do homem e do cidadão".
[169] Ibid., p. 39.
[170] Ibid., p. 39.
[171] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 145. Devemos observar, para evitar mal-

> O Estado emancipa-se da religião à sua maneira, segundo o modo que corresponde à sua própria natureza, libertando-se da *religião de Estado;* quer dizer, ao não reconhecer como Estado nenhuma religião e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado. [...] Desta maneira, o Estado pode ter-se emancipado da religião, embora a *imensa maioria* [dos indivíduos] continue a ser religiosa. E a imensa maioria não deixa de ser religiosa pelo fato de o ser na *intimidade* [na vida privada]. [172]

O teor do texto de Marx afirma a insuficiência da solução baueriana. Conforme Nosso Filósofo, ainda que o Estado possa abolir as religiões, mediante a lei, tal atitude não bastaria para emancipar os homens. Uma lei até pode garantir a separação Estado/religião, criando um impedimento para sua existência; entretanto, não consegue eliminar a atitude religiosa no homem, uma vez que esta é peculiar ao indivíduo. Marx dá o exemplo dos Estados Unidos da América (EUA), onde o Estado é laico e, mesmo assim, a religião não só continua a existir na mente das pessoas como "é viçosa e cheia de vigor". Isto é sinal de que a existência da religião não se opõe à perfeição do Estado[173], o que fragiliza a tese de Bauer de que é suficiente aos homens renunciarem à religião para emanciparem-se politicamente. E, sobretudo, demonstra que "a emancipação política da religião [...] não constitui a forma plena, livre de contradições, da *emancipação humana*"[174], porque é possível ao "Estado conseguir ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*"[175].

Além da insuficiência da solução baueriana à questão judaica, Marx vê outro problema decorrente das condições postas por Bauer, a saber: que elas evidenciam o fato de que ele perdeu o cerne da sobredita questão. Em que sentido se pode afirmar, com Marx, que Bauer perdeu a essência da questão judaica? No sentido de que ela não foi devidamente formulada. De acordo com Marx, "não bastava [Bauer] perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: *que espécie de emancipação* está em jogo?"[176] Bauer, porém, não formulou esta indagação fundamental. Porque focalizou sua crítica na necessidade da separação Estado/religião, ele foi induzido a apontar, como necessárias, condições alheias à natureza da emancipação política.

---

entendidos sobre o significado desta frase, que se a relacionarmos com o conteúdo do escrito *A Questão Judaica*, entenderemos que o peso maior do ataque de Marx é ao fato de as religiões serem utilizadas, em articulação com o Estado, não para realizar a liberdade humana e a igualdade entre os homens na Terra etc., mas apenas para "alienar" os homens. Parece que Marx não se mostra contra a religiosidade dos indivíduos quando esta se mostra no sentido de promover uma efetiva emancipação social dos indivíduos. Ao menos é isto que ele parece nos sugerir ao dizer que "o chamado Estado cristão é a negação do Estado, mas não a realização política do cristianismo." (MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 49).

[172] Ibid., p. 42-43.
[173] Cf.: ibid., p. 41-42.
[174] Ibid., p. 42.
[175] Ibid., p. 43.
[176] Ibid., p. 39.

> Vemos o engano de Bauer no fato dele só submeter à crítica o 'Estado cristão' e não o 'Estado como tal', de não examinar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, portanto, de pôr condições que só se explicam pela confusão acrítica da emancipação política e da emancipação humana universal. [177]

Em decorrência do seu equívoco — segue Marx em sua linha de raciocínio — Bauer converteu a discussão sobre a emancipação dos homens numa "questão teológica": a da necessidade da separação Estado/religião. Conforme o pensamento marxiano, o que fundamentalmente a questão judaica suscita é a importância de se discutir acerca da emancipação humana universal. A questão judaica, então, deve perder o significado teológico atribuído por Bauer. Seu verdadeiro sentido é a necessidade de se discutir a legítima e plena libertação dos homens a partir de situações e condições materiais, "*verdadeiramente seculares*"[178]. Assim, diz Marx, "a questão da *relação entre emancipação política e religião* torna-se para nós o problema da *relação entre emancipação política e emancipação humana.*"[179] No horizonte do pensamento marxiano, entre as questões mundanas (seculares) que se relacionam à emancipação dos homens, está o modo de atuação do Estado. Em razão disso, tratar da autonomia dos homens implica ter que avaliar o papel do Estado que Marx cada vez mais se convence ser conduzido por interesses burgueses.

Marx reconhece que a "emancipação política" defendida por Bauer representa um "progresso"[180]; mas, ao mesmo tempo, não desconhece seus limites. Conforme Marx, Bruno Bauer compartilha da mesma "fé" que Arnold Ruge deposita no Estado. Bauer, segundo Marx, teria se distanciado do extremismo religioso para se entregar à crença no Estado como instituição capaz de emancipar os homens. "Quando o senhor Bauer enfim logrou se livrar da *teologia ortodoxa* acrítica, a *autoridade política* acabou tomando o lugar da *autoridade religiosa* para ele. Sua fé em Jeová transformou-se em fé no Estado prussiano." [181] O problema, indica Marx, é que a emancipação política defendida por Bauer, na medida em que exige o fim das religiões, faz do Estado o único "intermediário entre o homem e a liberdade humana"[182]. Nesta condição, o Estado moderno burguês logo apresenta seu caráter parcial, seus limites. Marx, aqui, já tem consciência de que o Estado não é neutro: ele é o Estado da burguesia e que, por isso mesmo, funciona para sustentar a classe burguesa no poder. Com efeito, as determinações de tal Estado são sempre incongruentes com o objetivo da libertação

---

[177] Ibid., p. 40.
[178] Cf.: ibid., p. 40-41.
[179] Ibid., p. 42.
[180] Cf.: ibid., p. 47.
[181] MARX, Karl. Terceira campanha da Crítica absoluta. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Op. cit., p. 131.
[182] MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 43.

de todos os indivíduos. Marx quer avançar na luta pela verdadeira forma de emancipação humana. Nesta direção, porém, o Estado burguês é sempre um entrave por não promover a real liberdade e igualdade entre os homens. Sem estes requisitos, não se consolida nenhuma prática emancipatória e/ou democrática. [183] Em virtude deste seu ponto de vista sobre o Estado, é consequente que Marx não creia na atuação deste como mediador da relação homem *versus* emancipação humana.

Decerto, Marx estava convencido do caráter restrito e parcial do Estado, e que este caráter é próprio do Estado moderno, tanto na sua versão abstrata (hegeliana), quanto na versão real (burguesa). As críticas de Marx sobre a gênese do Estado moderno ocorrem com amparo em dois pontos de vista. O primeiro, teórico, sustentado numa perspectiva materialista, é a desconfiança contra a tese hegeliana do Estado como a esfera que condensa os interesses universais. O segundo, histórico-prático, funda-se nos acontecimentos da Revolução Francesa que proporcionaram, pela derrubada do regime feudal, a ascensão da classe burguesa ao poder político e a consequente instalação do Estado moderno democrático burguês. Já nos reportamos à posição de Marx contra o Estado hegeliano e também contra o Estado real burguês. Deste último, contudo, cabem ainda algumas considerações a fim de fortalecer as evidências da sua incapacidade de efetivar a emancipação humana.

Marx tem em mente o Estado moderno burguês pós-revolução francesa. Ele é ciente de que os fatos revolucionários de 1789 criaram um quadro sociopolítico-econômico que elevou a classe burguesa ao poder político do Estado, consolidou o regime capitalista, instalou novas condições de vida social, moral, educacional etc. Segundo Marx, na luta pela emancipação política, a revolução burguesa dissolveu "a antiga sociedade [feudal], sobre a qual assentavam o Estado e o poder soberano estranho ao povo"[184]. O Estado burguês consolidado via revolução, entretanto, logo entrou em flagrante contradição com seu lema revolucionário[185], causando "a cisão do homem em *pessoa pública* e *pessoa privada*"[186]. Apesar do seu lema, a Revolução efetivou unicamente a liberdade do comércio e da

---

[183] Quando nos reportamos ao sentido de democracia no pensamento de Marx, tanto aqui como noutras partes deste trabalho dissertativo, estamos considerando o duplo sentido em que Marx fala da democracia, e que já apresentamos na primeira parte deste capítulo, mas que vale a pena relembrar. Marx defende a democracia: a) como gênero, isto é, como princípio político de que todos devem governar; b) como espécie, ou seja, como tipo de governo aberto à participação de todos no poder. Não há motivos para acreditarmos que Marx tenha abandonado esta sua concepção de democracia. Muitos críticos de Marx, entretanto, aproveitam-se dos termos da crítica que Marx desenvolveu contra um tipo de democracia, a democracia abstrata do Estado burguês, para concluir que Marx é inimigo da democracia. Uma opinião neste sentido pode ser encontrada em: POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Op. cit., tomo II.

[184] MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 60.

[185] O lema da Revolução Francesa foi: "Liberdade, Igualdade e Fraternidade".

[186] Ibid., p. 47-48.

propriedade privada. Por este caminho, o Estado concedeu aos ricos a liberdade para oprimir os pobres. Para mascarar esta situação, os indivíduos em geral foram proclamados livres e iguais, mas apenas na forma da lei. À época em que Marx escrevia sobre a questão judaica, esta configuração política e econômica do Estado burguês permanece sólida, de modo que é legítima sua tese de que o Estado atua como força que separa a vida privada do homem de sua existência social, comunitária. Em função deste papel, compreendemos o porquê de Marx sugerir que o Estado burguês poderia ser extinto sem nenhum prejuízo ao bem-estar social.

Era objetivo dos revolucionários burgueses aperfeiçoar o Estado político. A divisão da vida do homem em vida privada e vida pública é uma marca desse aperfeiçoamento. O Estado moderno burguês precisava, por um lado, assegurar certas liberdades aos indivíduos como membros da sociedade civil, tais como, a liberdade de comercializar, da propriedade privada etc. Por outro lado, para parecer democrático, deveria admitir, ainda que apenas em forma de lei, a condição de cidadão. Assim, argumenta Marx, a ação do Estado leva o homem

> [...] a viver na *comunidade política* [numa 'comunidade ilusória'], em cujo seio é considerado como *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos[187]. O homem como membro da sociedade civil é identificado como *homem autêntico, o homme* como distinto do *citoyen* [cidadão], porque é o homem na sua existência sensível, individual e *imediata*, ao passo que o homem *político* é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem *egoísta* [*bourgeois*], e o homem *verdadeiro*, unicamente na forma do *citoyen abstrato*. [188]

Conforme o pensamento de Marx, o homem como cidadão, "o homem *verdadeiro*", na qualidade de ser político constituinte do Estado, não é reconhecido como tal; mas o homem "egoísta", o burguês, que permanece na sua privacidade e alheio aos seus pares, este é louvado. Essa situação revela o espírito ético-político do Estado burguês. Mostra que o homem, na condição de *citoyen,* não pode atuar politicamente em razão de: 1) sua condição de cidadão (sua autonomia para atuar politicamente) ser apenas uma formalidade jurídica; 2) a atividade política ser um monopólio da classe burguesa que detém o poder político do Estado (2.2.1). Logo, nenhum poder cabe ao cidadão e não há espaços para uma democracia radical efetiva como argumentamos ser postulada por Marx.

A insatisfação de Marx com o *status* meramente alegórico do homem como cidadão, é a denúncia de que este não pode atuar politicamente haja vista a organização da sociabilidade humana. O cidadão não pode exercer a atividade política porque tal é uma

---

[187] Ibid., p. 45.
[188] Ibid., p. 62.

ameaça ao Estado como propriedade privada da classe que o comanda. O critério para participar ativamente da vida política, das decisões do Estado, é, na verdade, a condição econômica do indivíduo. Por isto, a liberdade e a igualdade apregoadas na Constituição do Estado burguês existem concretamente apenas para os indivíduos membros da classe burguesa. Quanto aos demais, que formavam a maioria da população, estes deveriam se contentar com aquilo que o Estado burguês lhes oferece constitucionalmente, isto é, a forma de emancipação e democracia abstrata, cujo único amparo concreto é a existência na forma de leis e discursos. Assim, prevalece, no interior do Estado burguês, o formalismo emancipatório e democrático, uma vez que, como já expresso, a existência da lei não garante a concretização dos direitos humanos. Esta é a posição de Marx. Ela é contrária, não à democracia, mas a uma forma de democracia: à democracia burguesa ou formal-abstrata. Enfim, o fato é que, para Marx, no Estado burguês, a condição de não-proprietário, somada à natureza abstrata do homem politico, da cidadania, são as determinantes da natureza abstrata da emancipação e da democracia.

Pode-se reforçar ainda mais a argumentação da natureza formal-abstrata da emancipação (e da democracia) no Estado burguês. Com este intuito, tomaremos como base a crítica de Marx ao formalismo dos chamados "direitos do homem e do cidadão" no interior do Estado burguês. A concepção de conceitos e as práticas democráticas e emancipatórias do homem não podem prescindir de um nexo necessário com aquilo que, então, era denominado "direitos do homem e do cidadão". [189] E se levarmos em conta, no dizer de Marx, que "o Estado real [burguês] não precisa da religião para sua consumação política"[190], que sua laicidade já lhe fez o único tutor da liberdade humana, devemos concluir que é impossível falar destes direitos sem fazer referência ao papel do Estado. Sendo assim, cabe destacar, por meio da exposição crítica de Marx, sobre como o Estado burguês se comporta diante da missão de proclamar e fazer valer os direitos do homem e do cidadão.

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

[189] Isto explica porque entendemos que, em Marx, a defesa da emancipação humana, cujos pressupostos são os direitos humanos ("do homem e do cidadão"), implicam a sustentação da democracia radical, direta, democracia esta que só pode ser realizada pela efetividade daqueles direitos. Trataremos mais desta questão na primeira seção do próximo capitulo (3.1).
[190] Ibid., p. 49.

> e*fetivas*, ele só existe na medida em que as pressupõe, apreende-se como *Estado político* e revela a sua *universalidade* apenas em oposição a tais elementos. [191]

"À sua maneira", ou seja, por meio da lei e de suas instituições, o Estado não permite que haja distinções entre os homens: todos são livres e iguais. O Estado burguês, porém, logo se vê no meio de um impasse. Ele cumpre, sem dificuldades, a primeira parte da sua tarefa: instituir legalmente os direitos do homem e do cidadão. A garantia legal, porém, entra em conflito com a segunda parte da sua função e meta: a *práxis ou* efetividade daqueles direitos.

Segundo a exposição de Marx, "os direitos do homem são, em parte, direitos *políticos*, que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade. O seu conteúdo é a *participação* na vida política da *comunidade*, na vida do *Estado*." [192] Tais direitos, entretanto, permanecem como direitos abstratos para a maior parte dos indivíduos, em virtude de ser a vida política uma atividade restrita à parcela de homens ricos que gerenciam o Estado. Por outra parte, segue Marx, é preciso levar em conta "os *droits de l'homme* [privado] enquanto distintos dos *droits du citoyen*"[193]; ou seja: é preciso considerar os direitos dos homens como indivíduos privados, como *bourgeois*. Isto é necessário porque é o homem como pessoa privada (*bourgeois*), a referência dos legisladores. As leis são feitas tendo em vista a defesa da vida privada, ignorando o fato de que o homem é um animal político e social. Para confirmar este raciocínio, Marx recorre ao conteúdo de documentos jurídicos onde estão expressos os direitos dos *bourgeois*. Quais são, afinal, esses direitos? A Constituição de 1793 expressa que esses direitos são "igualdade, liberdade, segurança, propriedade." [194]

O que é a liberdade? – indaga Marx. Em seguida, ele mesmo responde à luz do Artigo 6: "a liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique o direito dos outros." [195] Criticamente, Marx observa que tal direito, assim concebido, "não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes, na separação do homem a respeito do homem"[196]. É, de fato, o direito do homem de isolar-se dos seus pares, de fechar-se em si mesmo e não participar da vida comunitária para cuidar tão-somente dos interesses particulares. Sendo assim, conclui: "a aplicação prática do direito humano de liberdade é [equivale] o direito da *propriedade privada*." [197] Por sua vez, o texto do Artigo 16 exprime que "o direito da *propriedade* é o que pertence a cada cidadão de desfrutar e de dispor como *quiser* dos seus

---

[191] Ibid., p. 44.
[192] Ibid., p. 54.
[193] Ibid., p. 55.
[194] Ibid., p. 56.
[195] Ibid., p. 56.
[196] Ibid., p. 57.
[197] Ibid., p. 57.

bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência"[198]. Na visão crítica de Marx, o teor desse Artigo garante ao indivíduo o poder de usar suas propriedades como lhe aprouver, ainda que com isto explore e aliene seus pares. Marx assevera que "esta liberdade individual e [sua] respectiva aplicação formam a base da sociedade civil [egoísta, e] leva cada homem a ver noutros homens, não a *realização*, mas a *limitação* da sua própria liberdade." [199]

Marx segue expondo que na Constituição de 1795, no Artigo 3, está prescrito que "a igualdade consiste no fato de que a lei é igual para todos, quer ela proteja ou puna"[200], quer dizer, que a lei não garante privilégios. Segundo Marx, no entanto, na realidade das pessoas em geral, esta igualdade inexiste. Além disso, é evidente que o conteúdo desse Artigo é contraditado pelo teor daquele que garante o "privilégio da propriedade privada". Assim, podemos inferir que, conforme o pensamento marxiano, a explícita miséria dos trabalhadores é prova de que o direito à igualdade perde o duelo contra o direito à propriedade privada; que, portanto, o Estado burguês, ao assegurar a propriedade privada, estabelece a legalidade das desigualdades entre os indivíduos, fere de morte os "direitos do homem e do cidadão" e a possibilidade real destes contribuírem para a verdadeira forma de emancipação e de democracia sustentadas por Marx. No texto seguinte, leremos uma síntese da conclusão de Marx sobre o conteúdo das leis dos "direitos do homem".

> Os *direitos humanos* não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade [privada], mas apenas lhe conferem a *liberdade da propriedade* [privada], não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a *liberdade para lucrar.* [201] Assim, nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto [individuo privado] membro da sociedade civil. [...] O Homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica — a sociedade — surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas. [202]

Para ocultar seus limites diante da tarefa de efetivar os interesses públicos, o Estado burguês elabora discursos e leis que proclamam a racionalidade e a universalidade dos direitos do homem e do cidadão. Os direitos do "cidadão", no entanto, tal como se configuram no Estado burguês, são apenas direitos abstratos, legais. Quanto aos direitos do "homem privado", estes são reais; mas seus objetivos são promover a insociabilidade, a desigualdade social, política, econômica, a alienação, a opressão e exploração mediante o trabalho etc. A

---

[198] Ibid., p. 57.
[199] Ibid., p. 57.
[200] Ibid., p. 57.
[201] MARX, Karl. Terceira campanha da Crítica absoluta. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Op. cit., p. 132.
[202] MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 58.

diferença fundamental da democracia direta, por isso mesmo dita radical, que para Marx é a efetiva liberdade humana e igualdade social, não pode ser ofertada pelo Estado burguês a todos. Caso o faça, esse Estado estará plantando as condições exigidas para a efetividade da verdadeira democracia: a direta; e, como afirmaram os franceses, "na verdadeira democracia, o *Estado político desaparece*"[203]. Na "verdadeira democracia", a democracia radical, direta, a organização da sociedade pertence ao povo e o Estado torna-se desnecessário. Para evitar isto, o Estado burguês atua para manter os "direitos do cidadão" apenas sob a forma retórica, como direitos abstratos e alheios à realidade dos homens. Evidencia-se, por conseguinte, com base no pensamento marxiano, a incompatibilidade da coexistência do Estado burguês com a emancipação humana e a forma de democracia que concluímos ser defendida por Marx.

O Estado burguês não pode realizar "os direitos do homem e do cidadão", portanto não pode realizar a democracia radical, direta, porque esse empreendimento exige o fim da propriedade privada que dá suporte à classe burguesa. Esta, por sua vez, sustenta-se na existência das diversas formas de desigualdades entre os homens: diferenças de profissão, de posição social, posse de propriedades etc. [204] Se estas diferenças forem concretamente anuladas, este fato causa a dissolução do Estado. Para que isto não ocorra, o Estado não pode efetivar os direitos do *citoyen*. Ao contrário, deve trabalhar para manter os direitos do cidadão e suas possíveis conseqüências (emancipação humana, prática democrática etc.) como letra morta na forma de lei, como valores figurativos, longe da vida material dos indivíduos. Por isto é que se pode afirmar que o formalismo dos direito humanos é a marca fundamental da democracia no Estado moderno democrático burguês. Levando-se em conta que o Estado sempre se manteve como meio de segregação é que ele não pode continuar credor dos direitos humanos. A história política mostra que, em razão do caráter alienador da religião e parcial do Estado, a "emancipação humana" e a "verdadeira democracia" ainda não foram conquistadas. Para viabilizar isto, um passo é vencer o Estado burguês. Ainda é preciso, contudo, responder algumas questões: quem lutará pela emancipação humana? Que outros entraves deverão ser removidos em nome da autonomia dos homens?

---

[203] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 51.

[204] Lênin se manifesta sobre isto dizendo: "democracia para uma minoria insignificante, democracia para os ricos: essa é a democracia da sociedade capitalista." "Se a examinarmos mais de perto", segue Lenin, veremos que ela, "sempre e em toda parte", cria restrições: "exclui a mulher", "impede reuniões em edifícios públicos", "se manifesta diariamente por meio da imprensa" etc. Todos estes e outros entraves, em conjunto, "parecem insignificantes", sobretudo a quem não se encontra em estado de "penúria" e tampouco tem "contato com a vida cotidiana das classes oprimidas" "Porém, em seu conjunto, estas restrições excluem, eliminam os pobres da política, da participação ativa na democracia." (LENIN, Vladimir I. El Estado y la revolución. *V. I. Lênin*: Obras Completas. Op. cit,. p. 90).

3 EMANCIPAÇÃO HUMANA E REVOLUÇÃO

Para dizer como Marx propõe a superação dos limites impostos pelo Estado à conquista da "emancipação humana" e da "verdadeira democracia", a democracia direta, bem como para responder às questões que situamos no final do módulo anterior, adotamos como fio condutor deste capítulo a seguinte tese: notadamente no período de 1843-48, o pensamento filosófico-político de Marx tem a forma de um **projeto em defesa da emancipação humana universal** e, conectada a esta, uma defesa daquilo que Marx denomina de **real e verdadeira democracia** e que, aqui nesta Pesquisa, nomeamos de **democracia radical**. [205] O capítulo anterior é o começo desse projeto e já nos apresentou a concepção marxiana de democracia que, acreditamos, jamais será abandonada por Marx. Cabe agora, neste passo, a tarefa de seguir expondo o curso desse projeto.

Assim, o primeiro passo é tentar esclarecer o que Marx defende sob o título de "emancipação humana universal" ou "integral" (3.1). Em seguida, nossa exposição é no sentido de demonstrar que, para Marx, a propriedade privada do tipo burguesa é o principal obstáculo material à emancipação dos homens (3.2). Como meio eficiente de realização do seu projeto, Marx propõe a "revolução radical" (3.3), que se desenvolverá mediante uma *práxis* (3.3.1) revolucionária constituída de dois momentos. O primeiro é o da "emancipação teórica", ou seja, é o instante em que os revolucionários se apropriam de um saber teórico que lhes proporciona uma espécie de conscientização acerca de sua situação de classe oprimida e explorada (3.3.2). A segunda ocasião corresponde às ações propriamente revolucionárias: é o da revolução comunista proletariada. [206]

3.1 A Emancipação Humana Universal

Poucos filósofos trataram o tema da emancipação humana com tanta ênfase e amplitude como fez Karl Marx. Os escritos do jovem Marx, desde *A Questão Judaica*, publicada em 1843, são prova de que a gênese do seu pensamento filosófico-político é

---

[205] O termo "projeto" indica que, em seu conjunto, as criticas de Marx à realidade inumana (sociedade burguesa, propriedade privada, Estado burguês, democracia formal etc.), notadamente no período de 1843-48, são convertidas, por ele, em ideias e diretrizes de ações que visem a transformar a referida realidade adversa. Ao longo do desenvolvimento de nosso texto, perceberemos que a pertinência do uso do termo "projeto" advém do fato de Marx adotar: a) uma **postura crítico-destrutiva** (acerca dos obstáculos materiais e intelectuais à emancipação humana e à democracia); b) uma **atitude crítico-propositiva** (que sugere a atividade política revolucionária como forma de abolir os aludidos obstáculos); c) porque há um momento em que Marx, pressupondo o êxito da revolução, **vislumbra o resultado final** do seu projeto: o advento de uma sociedade comunista como lugar da emancipação humana e da democracia radical.

[206] Apresentaremos este momento na primeira parte do próximo capítulo (4.1).

marcada pela defesa da emancipação humano-social como forma de superar as condições de alienação e exploração a que estavam submetidos os homens pelo poder político e econômico da burguesia. No final do capítulo anterior, vimos que Marx, na obra supracitada, indicou os limites da tese de Bruno Bauer, defensor do rompimento do Estado com a religião como o caminho para emancipar os homens; que os limites do Estado burguês também se revelam na medida em que ele só pode oferecer "os direitos do homem e do cidadão" na forma da lei, o que determina a natureza meramente formal da emancipação e da democracia nesse Estado. Amparado por esses fatos e ideias, Marx apresenta sua concepção filosófico-política de "emancipação humana universal"[207], ou "integral[208]".

Em *A Questão Judaica*, Marx considera a "emancipação política um progresso", na medida em "*toda* a emancipação constitui uma *restituição* do mundo humano e das relações humanas ao *próprio homem*"[209]. Marx ressalta, porém, que "a *emancipação política* em si não é a *emancipação* humana"[210]. Isto porque ela "não constitui a forma final de emancipação humana, mas é [apenas] a forma final de emancipação humana *dentro* da ordem mundana até agora existente." [211] A emancipação política é, pois, um passo aquém da verdadeira emancipação humana, ainda por ser conquistada. O problema é que tal conquista exige a superação da "ordem mundana" vigente, isto é, a extinção de estruturas e efeitos do poder político e econômico burguês. A classe burguesa, todavia, não pode prescindir de ações que mantenham vivas as desigualdades entre os homens, porque elas é que garantem sua existência. Por isto, o Estado burguês se manifesta por meio dos discursos dos seus dirigentes, ou formula leis pelas quais estabelecem os direitos humanos, tentando com isto se eximir da culpa pelas mazelas sociais.

Conforme a exposição no escrito retrocitado, a primeira forma de se aproximar da concepção marxiana de "emancipação humana universal" é negativamente, quer dizer, é prescindindo de tudo aquilo que, na visão de Marx, não corrobora a condição real e plena de liberdade e equidade entre os homens. Por isso, suas restrições à emancipação política dos homens formulada por Bauer e sua oposição à emancipação abstrata oferecida pelo Estado burguês. É preciso o passo positivo, contudo, ou seja, afirmar um significado de emancipação humana que possa servir de fundamento e ânimo na atividade política revolucionária para efetivar aquilo que Marx denomina de "verdadeira democracia" e de "emancipação humana

---

[207] MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 40.
[208] Ibid., p. 42.
[209] Ibid., p. 63.
[210] Ibid., p. 53.
[211] Ibid., p. 47.

universal". Sendo assim, é preciso, senão determinar, ao menos apontar quais são os princípios teóricos e práticos, o conteúdo da emancipação humana.

Marx propõe a necessidade da emancipação humana universal. Para chegar a esta convicção, ele lança a perspectiva crítica sobre as condições de vida intelectual e material daquela época. Conhecemos importante parte da crítica de Marx a essas condições no capítulo precedente e, em resumo, elas nos fazem ver o quanto o homem se encontrava sob o jugo do Estado (e da religião). O efeito prático desta circunstância de submissão do homem é o *status* da vida social, comunitária: apenas uma ilusão respaldada pela lei. A percepção deste estado, porém, exige senso crítico. Isto porque, o Estado e a religião não querem aparecer como esferas que se opõem à liberdade humana e à igualdade entre os homens. Atuando neste sentido, a religião, por exemplo, diz Marx, proclama que "todo homem é um ser soberano"[212]. Tal proclamação, no entanto, não altera a ordem social deste mundo. Isto porque, na religião, o fundamento e a concretização da soberania do homem não pertencem ao mundo terreno, mas, sim, ao plano da vida celestial. De igual modo, a forma de emancipação oferecida pelo Estado não se concretiza. Assim, Marx conclui que tanto o Estado quanto a religião são incapazes de cumprir a missão de, concretamente, emancipar os homens.

Conforme já apontamos, uma das primeiras indicações acerca dos princípios e/ou conteúdos da "emancipação humana", Marx nos oferece em *A Questão Judaica*. Aqui, ele assinala que a "emancipação humana" é a "emancipação integral", "livre de contradições"[213]. Diante do teor de tal asserção, podemos já dizer que, em Marx, a expressão "emancipação humana" nomeia, principalmente e adequadamente, a situação real e plena de liberdade humana e de igualdade entre os homens. Alguns podem objetar, argumentando que a expressão "liberdade humana" e, sobretudo, a frase "igualdade entre os homens", não estão explicitamente presentes na exposição marxiana que afirma o conteúdo da emancipação humana. Entendemos, porém, que, certamente, é absurdo admitir ser verdadeiro que Marx pensou numa "emancipação integral" dos homens que pudesse ser concretizada sem o sustento das condições de liberdade humana e de igualdade entre os homens.

O conceito marxiano de emancipação humana advém, sobretudo, das análises das condições materiais em que vivem os homens. Para Marx, toda e qualquer circunstância que impeça o homem de realizar sua subjetividade numa sociedade, que lhe negue as condições de construir sua história como ser social, é um atentado contra sua autonomia e deve, por tal razão, ser suprimida. Assim, nesse sentido, devem ser extirpados tanto o poder econômico-

[212] Ibid., p. 52.
[213] Ibid., p. 42.

político opressor do Estado burguês quanto o poder alienador das religiões. A exposição que Marx faz das causas de situações em que a condição humana é degradada é valiosa porque permite saber quem são os inimigos e contra quem se deve lutar quando se quer a emancipação humana. Inegavelmente, a radical oposição de Marx a tais situações e seus agentes orienta sua ideia de emancipação humana e nos leva a acreditar que, para ele, a "emancipação humana integral" é a liberdade e a igualdade social efetivadas. Diz Marx:

> A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando, como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico* [social, comunitário]; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*. [214]

No conjunto da Filosofia de Marx que dá corpo ao seu projeto em defesa da emancipação humana universal (e da democracia), as palavras reproduzidas há pouco são decisivas porque propõem a emancipação humana, não como um ideal abstrato, mas como uma meta a ser concretamente atingida. Elas sinalizam os rumos da luta pela conquista da autonomia dos homens, bem como quem serão os sujeitos e os meios desta luta. Para Marx, como veremos adiante (4.1), os sujeitos do processo emancipatório dos homens são os indivíduos que formam a classe trabalhadora, exatamente por ser o trabalho a atividade produtora da vida social. O trabalho é a força organizadora da vida empírica, seja individual ou comunitária. [215] Por isso, consoante Marx, para preservá-lo como tal, a "força social" deve ser convertida e movida como "força política" até o ponto de provocar uma revolução pela libertação do trabalho e do trabalhador e, por conseguinte, uma reestruturação da vida social. O texto de Marx, afinal, sugere que a emancipação humana é a conquista, efetiva e universal, por parte de cada homem, das condições que possibilitam a vida social livre. Portanto, que ela é a luta pelo trabalho humano como atividade livre e consciente, como atividade constituinte da interação social saudável, como fundamento da vida humana individual e coletiva.

Para Marx, mediante um processo de conscientização, os trabalhadores serão impelidos a se organizarem como classe social e, desta organização, florescerá uma força política para lutar contra as condições inumanas. Neste sentido, ele garante que a emancipação humana é o restabelecimento do "mundo humano e das relações humanas"[216]. A

---

[214] Ibid., p. 63.

[215] Neste ponto, antecipamos, brevemente, o que Marx pensa sobre o trabalho, ao menos nos *Manuscritos de 1844*. (Logo mais na próxima seção voltaremos a tratar sobre esse tema). Escolhemos dizer, nesta seção, o que é emancipação humana segundo Marx, e isto implica ter que levar em conta o trabalho que, para o Renano, é elemento determinante da condição do homem como ser emancipado ou prisioneiro.

[216] Ibid., p. 63.

“força social”, uma vez organizada, se torna uma “força política” que passa à condição de meio eficaz de resistência em favor da emancipação humana. Esta resistência é contra as formas de poder que se opõem à libertação dos homens, como é o caso da política burguesa e do Estado burguês. A “força política”, então, deve desencadear uma ação revolucionária destruidora dos entraves à plena e real emancipação humana. Ela age, pois, no sentido de restituir o trabalho humano como atividade livre, consciente e constituinte de relações sociais marcadas pela liberdade humana e a igualdade entre os homens. Desta forma, a emancipação humana defendida por Marx se assenta como radicalmente contrária ao formalismo da emancipação e da democracia típicas do Estado burguês.

A liberdade humana e a igualdade social são, por excelência, os princípios teóricos e práticos da forma de emancipação defendida por Marx. À primeira vista, isto pode parecer insuficiente, considerando o fato de que não há um texto de Marx onde a intenção específica seja caracterizar a liberdade humana e a igualdade social como fundamentos da emancipação humana. Ademais, poder-se-ia, evidentemente, listar outros princípios e/ou práticas (sociais, culturais, políticas, econômicas etc.) como alicerces da emancipação humana universal. Seria um absurdo, entretanto, alguém defender a autonomia dos homens negando a eles a concreta liberdade e a igualdade. Estes princípios, consoante o pensamento de Marx, são imprescindíveis à vida social saudável. Pensamos que isto se torna nítido quando Marx se opõe aos saberes (da Filosofia idealista alemã, da Economia política etc.), aos indivíduos (filósofos, economistas políticos, capitalistas etc.) e meios (propriedade privada, Estado, divisão do trabalho etc.) que resistem à concretização da emancipação humana integral. Quando Marx critica a impossibilidade de o povo se dar uma nova constituição; quando denuncia o caráter meramente formal-abstrato dos direitos humanos e da democracia no interior do Estado burguês; quando ataca a propriedade privada burguesa e seus efeitos maléficos ao trabalho do homem e à vida social; tudo isto é sinal de que a Filosofia política marxiana propõe que a efetiva liberdade dos homens e a igualdade social são os elementos estruturantes e inalienáveis da emancipação humana universal.

A centralidade, nas exposições e críticas de Marx, às circunstâncias e motivos que impedem o exercício ou maculam a existência da liberdade e da igualdade como bens sociais são provas de que estes dois princípios, de fato, são elementos essenciais ao que Marx denomina de emancipação humana. Em várias passagens de seus textos, Marx sinaliza neste sentido. Assim, por exemplo, em *A Questão Judaica*, ele diz: “no Estado Burguês [...] o homem [não burguês] é o membro imaginário de uma soberania, [...] dotado de universalidade

irreal." [217] O Estado burguês, pois, concede aos não-burgueses, a liberdade e a igualdade ilusória ou meramente formal. Por isso, tal Estado não pode continuar como credor da liberdade e da igualdade entre os homens. Noutro escrito, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx censura os alemães por não lutarem pela "emancipação *humana universal*, mas [apenas pela] revolução parcial, *meramente* política, que deixa de pé os pilares do edifício"[218], quer dizer, que não destrói as estruturas burguesas que ensejam desigualdades sociais e políticas. Como síntese deste parágrafo, podemos dizer que Marx: 1) quer a efetiva libertação dos homens; 2) que esta emancipação não pode ser realizada pelo Estado; 3) que a luta pela autonomia dos indivíduos deve impulsionar uma revolução. Não podemos, então, dizer que Marx ignora ser a liberdade e a igualdade os pressupostos da libertação, da emancipação, da autonomia dos homens.

Ao tratar da questão judaica, o alvo de Marx é indicar os limites da forma de liberdade e igualdade próprias da sociedade burguesa. Em *A Sagrada Família*, Marx esclarece que a "liberdade burguesa" é a forma de liberdade a ser negada por aqueles que querem a emancipação humana.

> 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 estranhados de sua vida, [...], 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*. [219]

Ainda na mesma obra, Marx nos apresenta explicitamente um conceito de igualdade que está em concordância com seu conceito de emancipação humana. Diz ele:

> A igualdade é a consciência do homem a respeito de si mesmo no elemento da práxis, quer dizer, portanto, a consciência do homem a respeito do outro homem como seu igual e o comportamento do homem em relação ao outro homem como seu igual. A igualdade é a expressão francesa para a unidade essencial humana, para a consciência de espécie e para o comportamento de espécie próprio do homem, quer dizer, para a relação social ou humana do homem com o homem. [220]

Sobre a liberdade, em um discurso pronunciado em 1848, na Associação Democrática de Bruxelas, Marx se manifesta nos seguintes termos: "Senhores: não se deixem enganar pela abstrata palavra *liberdade.* Liberdade de quem? Não é a liberdade de cada indivíduo em relação a outro indivíduo. É a liberdade do capital para massacrar o

---

[217] Ibid., p. 46.
[218] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 154.
[219] MARX, Karl. Terceira campanha da Crítica absoluta. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família.* Op. cit., p. 135.
[220] MARX, Karl. Proudhon. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família.* Op. cit., p. 51.

trabalhador." [221] Enfim, o conjunto dos textos marxianos de 1843-48, que nesta Dissertação consideramos como os fundamentos do seu projeto de emancipação, fazem a defesa da liberdade humana e a igualdade entre os homens como princípios teóricos e práticos necessários à emancipação humana. No horizonte do pensamento marxiano, liberdade e igualdade devem ser entendidas como princípios teóricos e práticos da condição em que os homens podem dispor das próprias forças para trabalhar e, assim, autonomamente se relacionar com o mundo. O fato é que, para ser coerente com o que propõe como projeto de libertação dos homens, nos ataques à sociedade burguesa, em sua proposta de uma sociedade dos comuns, Marx faz, ainda que implicitamente, uma defesa da liberdade[222] e da igualdade[223] como pressupostos essenciais à emancipação humana.

Considerando o exposto, podemos dizer algo acerca das relações ou consequências da emancipação humana universal. Neste sentido, uma relação é da maior importância e nos interessa, a saber: a intrínseca ligação entre emancipação e democracia, que constitui o objeto de estudo desta pesquisa. Ora, se admitimos como verdade a ideia de que a liberdade humana e a igualdade social são, para Marx, os princípios teórico-práticos necessários à emancipação humana integral, é forçoso concluir que a defesa desta forma de emancipação é,

---

[221] MARX, Karl. Discurso Sobre o Problema do Livre-Câmbio Pronunciado em 9/1/1848. In: MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985, p. 195.

[222] "A palavra 'liberdade' possui no pensamento marxiano um significado duplo, mais precisamente um significado positivo e um negativo. Negativamente referida, a liberdade é emancipação, libertação de todos os constrangimentos externos, sociais, e, num sentido mais geral, é liberdade do jugo da natureza, da fome, da necessidade, da carência. A liberdade recebe, por outro lado, a característica da positividade em Marx sempre que é associada com o 'reino da liberdade', a ' sociedade sem classes'." (BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. Tradução Vânia Sampaio. São Paulo: Loyola, 1987, p. 206).

[223] No que refere ao termo "igualdade" ou às expressões "igualdade social", "igualdade entre os homens", é oportuno dizer algumas palavras para evitar mal-entendidos. Para Marx, não se trata de defender uma concepção de igualdade no sentido de uma perfeita identidade, nos moldes de uma fórmula matemática do tipo A = A. É ingenuidade postular a igualdade entre os homens (social), desconsiderando as concretas e diferentes condições materiais sob as quais é erigida a vida em sociedade. Além disso, cada homem possui sua idiossincrasia, seus desejos, suas carências, que, de modo algum, podem ser removidas sem prejuízo à sua pessoa. A luta pela igualdade proclamada por Marx é, na verdade, a luta contra os privilégios políticos, as desigualdades sociais e econômicas geradas artificialmente pela ação egoísta do homem por intermédio do sistema capitalista. Para Marx, não se trata, como garante Popper, de lutar pelo "mundo das exigências morais, pela igualdade, pela liberdade, pelo amparo aos fracos". (Cf.: POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*: O Fascínio de Platão. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1987, tomo I, p. 79 e respectiva nota à p. 256). Estabelecer a igualdade entre os homens não consiste simplesmente em proclamar, como princípio moral, religioso, constitucional etc., que os homens são iguais, tal como ocorre no Direito burguês. Para Marx, trata-se, sim, de efetivar a sociedade comunista, a sociedade onde os meios de produção da vida material pertencerão à coletividade, de modo que não mais será dado a nenhum indivíduo particular o direito de oprimir e explorar seus pares. Neste sentido, Marx se manifesta dizendo: "[somente] na fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também, as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível [...] inscrever: de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades." (Cf.: MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 2, p. 214-215).

necessariamente, para ele, a defesa da "verdadeira democracia", "radical", direta, no sentido rousseauniano[224], de um poder que, de fato, pertença a todos.

No capítulo anterior, vimos que Marx se posiciona igualmente contra o caráter antidemocrático dos Estados hegeliano e burguês; inferimos que ele que ele faz a defesa de uma forma de democracia, que ele denomina de "verdadeira", a democracia radical, ou seja, que Marx quer a plena efetividade do princípio político de que o povo deve governar para o povo e que, para isto, a concretização dos princípios da igualdade social e da liberdade humana é essencial. Sabemos, afinal, desde o exemplo da Atenas antiga, — e Marx certamente não ignorava isto — que a condição de liberdade e igualdade entre os cidadãos de um Estado é decisiva para a estruturação de um regime político democrático e que na plenitude deste, as classes sociais desaparecem e o Estado é o povo. [225] Nesta seção, vimos, em acordo com a exposição de Marx, que as condições de liberdade e igualdade sóciopolítica, necessárias à democracia, são também indispensáveis à forma de emancipação defendida por Marx. Diante disso, podemos concluir que, ao defender a realização da emancipação humana integral, o pensamento filosófico-político de Marx se torna a defesa da democracia radical. Isto fortalece a tese que defendemos de que, em Marx, há uma inequívoca e inevitável conexão entre emancipação e democracia.

Considerando que liberdade humana e igualdade social são princípios comuns à emancipação humana e à democracia, é impossível, pois, que Marx tenha pensado numa teoria e prática da emancipação humana dissociada da real e efetiva democracia. Em razão disto, torna-se absurda a afirmação de que Marx é "inimigo da sociedade aberta"[226] e fica

---

[224] Para Rousseau, é certo é que os princípios da igualdade entre os homens e a sua liberdade são fundamentais à democracia; todavia, em virtude da ambição dos homens, é difícil a conquista e, sobretudo, a prática contínua desses princípios. E quando tais princípios degeneram determinam a derrocada da democracia. É por esse motivo que Rousseau diz: "não há forma de governo tão sujeita às guerras civis e às agitações intestinas quanto a forma democrática ou popular, porque não há outra que tenda tão forte e continuamente a mudar de forma, nem que exija mais vigilância e coragem para ser mantida na forma original." E conclui afirmando: "se existisse um governo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os Pensadores (Rousseau)*. Op. cit., p. 151).

[225] Nessa mesma linha de raciocínio são as seguintes palavras de Mills, referindo-se a Marx. "No seu ideal de comunidade política, 'a verdadeira democracia predomina e o próprio Estado desaparece, bem como todas as classes'. Seu ideal é o 'reino da liberdade', uma concepção pela qual aceita e leva avante a imagem da *polis* clássica. [...] Entre as tarefas a que Marx se dedicou continuadamente destaca-se a revelação das condições concretas sob as quais essa liberdade seria uma autêntica realidade humana." (MILLS, C. Wright. *Os Marxistas*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 29).

[226] De acordo com Fromm, "ter podido Marx ser encarado como um inimigo da liberdade só foi possibilitado pela fantástica fraude de Stalin ao presumir falar em nome de Marx, associada à fantástica ignorância existente no mundo ocidental a respeito de Marx. Para ele [Marx], o alvo do socialismo era a liberdade, mas a liberdade em um sentido muito mais radical que o concebido pela democracia existente — liberdade no sentido de independência, apoiada no fato de o homem valer-se a si próprio, utilizando suas próprias forças e relacionando-se produtivamente com o mundo." (FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Op. cit., p. 64). De nossa

evidente, doravante, que a asserção de que Marx defende a ideia de que a emancipação humana corresponde à afirmação de que ele é, igualmente, defensor da democracia. Sendo verdade que a emancipação humana é a liberdade humana e a igualdade social realizadas, então, a luta por esta forma de emancipação é, ao mesmo tempo, a batalha pela conquista efetiva da democracia.

O pensamento filosófico e as atividades políticas de Marx sempre tiveram como objetivo a promoção da emancipação humana universal. Foi imbuído deste propósito que ele denunciou as condições repugnantes da vida dos homens trabalhadores. Foi movido pelo ideal de libertação dos homens de todas as formas de alienação e exploração que Marx defendeu uma atividade política revolucionária para destruir os obstáculos intelectuais e materiais à emancipação humana integral. A revolução promotora da emancipação humana, no entanto, não foi desencadeada, primeiramente porque falta aos potenciais revolucionários, os homens trabalhadores, uma consciência da sua existência alienada, explorada e oprimida. Perante esta constatação, Marx toma para si a tarefa de oferecer alguns subsídios teóricos que pudessem ajudar na conscientização dos indivíduos, impulsionando-os à luta revolucionária. Neste sentido, sugere ser a propriedade privada o mais importante obstáculo material à emancipação humana e propõe a "revolução radical" como meio de superação da sociedade burguesa, deixando o caminho livre para o advento da "sociedade comunista", o lugar da "emancipação humana integral" e da "verdadeira democracia".

3.2 A Propriedade Privada Burguesa: Obstáculo à Emancipação Humana

Depois de expor a concepção marxiana de emancipação humana, é pertinente dizermos algo sobre aquilo que, no entender de Marx, impede essa conquista pelos homens. Neste sentido, seguiremos nesta parte do texto a tese de que, conforme as ideias de Marx, a propriedade privada do tipo burguesa engendra as bases do domínio político e econômico burguês, que fazem desvanecer qualquer vestígio de real liberdade humana e igualdade entre os homens. Portanto, que a forma de propriedade privada burguesa é o principal obstáculo material à forma de emancipação e de democracia defendidas por Marx.

O que já conhecemos como críticas de Marx aos Estados abstrato e burguês, à política e à democracia burguesa etc., são indicadores do fato de que a meta do pensamento marxiano

---

parte, observamos que a existência da conexão emancipação/democracia refuta a tese popperiana de que Marx forneceu subsídios teóricos para práticas antidemocráticas, tais como as de Stálin, na extinta URSS, de Mao Tse-Tung, na China ou de outros países supostamente comunistas. Sobre o teor dos argumentos popperianos, confira: POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Op. cit., tomo II, capítulos 18 e 19.

é de sempre colocar a valorização da vida humana como tema central do debate filosófico, político, econômico, educacional etc. A defesa da vida comunitária e certa ênfase em temas como a liberdade e a igualdade entre os homens etc. chegam ao ponto de se poder asseverar que o pensamento de Marx constitui verdadeiro "projeto" em defesa da emancipação humana [227] e da democracia radical. Assim, persuadido pelo ideal de emancipação dos homens, Marx apresenta e analisa criticamente o cenário socioeconômico e político da Europa da metade do século XIX. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* [228], ele nos apresenta alguns resultados. [229] Das conclusões de Marx, interessa-nos, aqui, porque é parte essencial do seu "projeto", o fato de ele indicar a propriedade privada do tipo burguesa como principal entrave material à concreta emancipação dos homens e à democracia.

O teor do capítulo precedente demonstra que a convicção de Marx é de que, de modo geral, o Estado é um meio de obstruir a liberdade dos homens e a igualdade social. Agora, como agravante dessa vocação tirânica do Estado, Marx assinala que a propriedade privada burguesa, que subsiste mediante a proteção das leis do Estado, proporciona amplitude e maior intensidade no processo de exploração do homem pelo homem. Assim configurada, essa forma de propriedade deve ser abolida em prol da emancipação humana. [230] Para sustentar estas teses, a argumentação de Marx oferece respostas a questões do tipo: como se constitui, a que objetivo e a quem interessa a propriedade privada? Quais seus efeitos para a vida social?

O que estrutura o sistema capitalista é a propriedade privada burguesa; esta, por sua vez, move-se pela força do trabalho explorado, não livre. Em razão disso, as respostas às questões feitas há pouco exigem uma análise do valor do trabalho na determinação dos rumos da vida dos homens. Na compreensão de Marx, o trabalho exerce uma função formativa do

---

[227] A seguinte afirmação de Chagas pode ser considerada neste sentido: "o horizonte do pensamento político de Marx, desde a juventude até a maturidade, se põe pela emancipação humano-social como antítese à emancipação política". (Cf.: CHAGAS, Eduardo. Hegel e Marx: Crítica ao caráter formal-abstrato dos direitos humanos. In: AGUIAR, Odílio; PINHEIRO, Celso; FRANKLIN, Karen. *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da UFC, 2006, p. 267).

[228] Marx não fez publicar os manuscritos que escrevera em 1844. Estes permaneceram desconhecidos até serem publicados pela primeira vez em 1932, na URSS.

[229] Estes resultados são parciais, se consideramos o conjunto da crítica marxiana à Economia Política, que apenas se inicia com os *Manuscritos de 1844*.

[230] Marx não se opõe a toda e qualquer forma de propriedade, ao pequeno "dono" de terras que planta para o sustento da família. Marx é contrário, sim, ao latifúndio, à posse privada dos meios de produção cujo objetivo é gerar riquezas para a minoria proprietária, mediante a exploração da maioria trabalhadora e não proprietária. Esta situação é um atentado contra a emancipação humana e a democracia. Marx, em suma, é contra a "propriedade burguesa". (Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org). *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 52).

indivíduo como ser humano, portanto, positiva. O trabalho (*Arbeit*) forma o homem como ser social ou, como diz Marx, como "ser genérico"[231].

O projeto marxiano de emancipação humano-social afirma que o trabalho executado de modo livre e consciente é a atividade capaz de proporcionar a emancipação humana integral. Apesar disto, Marx não fecha os olhos aos efeitos negativos do trabalho, o que, na sua avaliação, foi feito por G. W. F. Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, notadamente no "capítulo final" desta obra intitulado "O saber absoluto". [232] Na interpretação de Marx, "Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais. [...] Hegel vê somente o lado positivo do trabalho, não seu [lado] negativo. O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual"[233]. Do ponto de vista marxiano, Hegel se limitou a expor o conceito de trabalho. Em razão de partir do pensamento, de concluir ser o espírito a essência do real, Hegel só enxerga a positividade abstrata do trabalho (o conceito positivo de trabalho); ele vê o homem somente como um ser espiritual e ignora as mediações da realidade material que fazem do trabalho uma atividade que, quando não livre, causa danos à sociabilidade dos homens. Ora, se, afinal, Marx tiver razão ao dizer que o trabalho livre e consciente é fonte da emancipação humana, então é imprescindível, para ele, fazer a crítica à propriedade privada burguesa e suas determinações, uma vez que o trabalho na moderna sociedade burguesa está diretamente vinculado àquela forma de propriedade. Trata-se, com efeito, para Marx, de superar a posição restritiva e omissa de Hegel e que é também dos economistas políticos, em relação aos discursos e práticas em defesa da propriedade privada burguesa. Para superar tal posição, é preciso, entretanto, diz Marx, tomá-la como ponto de partida e demonstrar seus limites.

> Partimos dos pressupostos da economia nacional. [234] Aceitamos sua linguagem e suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc. A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria, que a miséria do trabalhador põe-se em relação inversa à potência (*Macht*) e à grandeza (*Grösse*) da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação de capital em poucas mãos, portanto a mais tremenda restauração do monopólio, que no fim a diferença entre o capitalista e o rentista fundiário (*Grundrentner*) desaparece, assim como entre o agricultor e o trabalhador em manufatura, e que, no final das contas,

---

[231] MARX, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 84.
[232] MARX, Karl. Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 123.
[233] Ibid., p. 124.
[234] O editor alemão explica que o uso do termo "*Nationalökonomie*", em vez de "*political economy*" ou "*économie politique*", é uma opção do próprio Marx, e que somente mais tarde ele substituirá, nos seus textos, a expressão "economia nacional" pela expressão "economia política". Cf.: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., nota nº. 2 ao Prefácio, p. 19.

> toda a sociedade tem de decompor-se nas duas classes dos *proprietários* e dos *trabalhadores* sem propriedade. [235]

Os economistas nacionais aceitam a propriedade privada e suas determinações como eventos prontos e acabados, e disto deduzem todas as suas teorias. Segundo Marx,

> [não apenas Mill], mas toda a moderna economia nacional concorda que a divisão do trabalho e riqueza da produção, divisão do trabalho e acumulação de capital se condicionam reciprocamente, assim como que unicamente a propriedade privada em *liberdade, entregue* a si própria, pode gerar a divisão do trabalho mais útil e abrangente. [236]

Os economistas políticos descrevem, muitas vezes criticamente, a situação econômica determinadora da exploração do trabalhador, especialmente a que se dá na indústria. Marx, contudo, recrimina-os pelo fato de eles se omitirem quanto às raízes desta exploração. Na leitura de Marx, o caráter científico das teorias dos economistas políticos se restringe às descrições de fatos econômicos, sem se importar com a investigação da natureza, da estrutura, dos objetivos e do desenvolvimento da propriedade privada como fonte do despojamento do homem da sua liberdade. Tais economistas ora ignoram, ora querem fazer passar a existência da propriedade privada como uma lei da natureza[237], e que, sendo assim, sua existência é necessária. Agindo assim, colaboram com um tipo de sociabilidade em que os proprietários dos meios privados de produção veem nos trabalhadores apenas um instrumento de trabalho para enriquecerem.

> A *sociedade* — tal como aparece para o economista nacional — é a *sociedade burguesa* (*bürgerliche Gesellschaft*), na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio. O economista nacional — tão bem quanto a política [burguesa] nos seus *direitos humanos* — reduz tudo ao homem [privado], isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador. [238]

Consoante o pensamento marxiano, esse dualismo conflituoso entre o trabalhador e o capitalista, originado da propriedade privada, é maléfico à socialização dos homens, isto é, ao desenvolvimento do espírito comunitário; não obstante, é admitido como fenômeno natural pelos economistas políticos. A propriedade privada, uma vez que seus fundamentos são

---

[235] MARX, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 79. Esta longa citação tenta sintetizar os principais aspectos das teorias dos economistas políticos com os quais Marx se defronta, tais como: Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, James Mill, Jean-Charles-Leónard Simonde de Sismondi, e outros.

[236] Marx, Karl. Propriedade Privada e Carências. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 154.

[237] De modo análogo, Malthus afirma que a miséria social é uma "eterna lei da natureza". Cf.: MARX, Karl. Glosas Criticas al Articulo "El Rey de Prússia y la Reforma Social. Por Um Prussiano". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Fundamentales*. Op. cit., v. 1, p. 510.

[238] Marx, Karl. Propriedade Privada e Carências. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 149.

ignorados pela crítica e suas práticas são abençoadas pelas legislações estatais, tende a se tornar cada vez mais poderosa diante do trabalhador. Este, porquanto desprovido dos meios de produção, necessita trabalhar para sobreviver e, sob esta carência, imerge num ambiente que lhe é adverso, onde é tratado apenas como força de trabalho componente de um processo produtivo: simples mercadoria produtora de mercadoria; todavia, "o trabalhador não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar [também] pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder efetivar sua atividade." [239] Destarte, da mesma maneira que um produto enfrenta a concorrência de outros, o trabalhador arrosta a concorrência dos seus pares que, assim como ele, necessitam trabalhar para sobreviver. Inseridos na lógica capitalista fundada na propriedade privada, os trabalhadores não podem, em nome de sua sobrevivência, negarem-se a trabalhar, uma vez que a oferta de operários é maior do que a procura. Quando um operário consegue um comprador da sua força de trabalho, recebe da parte deste um mísero salário. [240] O capitalista, pois, se beneficia da "lei da oferta e da procura": quanto mais mão-de-obra disponível, tanto menor é o salário que se paga por ela. Assim, a condição de penúria do trabalhador é aprofundada pelo baixo salário que ele recebe; e aqueles trabalhadores eventualmente sem salários descem abaixo da linha da miséria.

O pauperismo dos proletários é ainda mais fortalecido pelos efeitos da concorrência dos capitalistas entre si. Os grandes proprietários, sobretudo os industriais, atuam para triunfar sobre os pequenos industriais e comerciantes citadinos. E na proporção com que suplantam os capitalistas pequenos e médios, os grandes prosperam em seus negócios e, com isto, concentram capitais e poder (político, econômico etc.) de tal maneira que podem continuar se apropriando dos frutos do trabalho alheio. Como resultado destes fatos, "uma parte da classe trabalhadora (*Arbeiterstand*) cai necessariamente na classe dos miseráveis ou mortos de fome (*Bettel-oder Verhungerungstand*), tal como uma parte dos capitalistas médios [decai] na classe trabalhadora". [241] Por este caminho, os capitalistas enriquecem e são numericamente cada vez menos, ao passo que, inversamente, os proletários empobrecem e são cada vez mais numerosos.

Conforme pensa Marx, o significativo e triste de tudo isso é que o aumento da riqueza do capitalista e da miséria do trabalhador ocorre com suporte em dois fatos: 1) na apropriação pelo capitalista dos frutos do trabalho dos operários, como reconhecem os economistas.

---

[239] MARX, Karl. Salário. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 25.
[240] Smith, por exemplo, diz Marx, reconhece que "o salário habitual é o mais baixo que é compatível com a simples humanidade, isto é, com uma existência animal.". Cf.: ibid., p. 24.
[241] Ibid., p. 27.

> Segundo o economista nacional, enquanto o trabalhador é o único meio pelo qual o homem aumenta o valor dos produtos da natureza, enquanto o trabalho é sua propriedade ativa, na opinião da mesma economia nacional o proprietário fundiário e o capitalista — que, enquanto proprietário fundiário e capitalista, são meramente deuses privilegiados e ociosos — sobrepujam por toda parte o trabalhador e lhe ditam leis. [242]

2) No Direito positivo burguês, na legislação do Estado, que legitima a propriedade privada burguesa. Esta legitimação é dada pelo Estado na medida em que ele é o poder político resultante do poder econômico da classe burguesa. Esta relação entre poder econômico e poder político é assinalada por Marx quando ele diz: "o capital é o *poder de governo* (*Regierungsgewalt*) sobre o trabalho e seus produtos. O capitalista possui esse poder [político], não por causa de suas qualidade pessoais ou humanas, mas na medida em que ele é *proprietário* do capital." [243] Pois bem, se o capitalista se apropria do trabalho dos operários e, para isso, conta com o apoio do Estado, então este, juntamente com o burguês capitalista, por intermédio da propriedade privada, são os sujeitos da miséria dos trabalhadores.

Para Marx, "a miséria resulta, portanto, da essência do trabalho hodierno mesmo"[244]; e o típico trabalho moderno é o trabalho para o proveito do proprietário privado dos meios de produção; trabalho explorado na indústria e no comércio, abrigado pela legislação do Estado, com o objetivo de aumentar a riqueza do burguês e a miséria do trabalhador. Por este motivo, Marx postula o fim da propriedade privada e do Estado, quer dizer, o fim do meio e do sustentáculo da segregação social, da exploração do homem pelo homem. Eis aí o passo decisivo à formação ou "restituição dos caracteres humanos", bem como o pressuposto da emancipação humana e de uma organização social de cunho democrático. O trabalho derivado da posse privada dos meios de produção lesa a imensa classe de trabalhadores e só beneficia o pequeno número de burgueses. É neste sentido que a convicção de Marx é de que a propriedade privada e tudo o mais que a sustenta são impedimentos à autonomia dos homens.

A propriedade privada burguesa é estruturada e movimentada para atender determinados interesses, mais precisamente os interesses de maior produtividade, aumento do capital e dos lucros dos proprietários privados dos meios de produção: latifundiários, industriais etc.; ela se mantém ainda com o apoio do poder estatal. Para os trabalhadores, porém, ela é apenas sinônima de trabalho mortificante, explorado, assalariado. Assim configurada, essa forma de propriedade pode ser dita aprisionadora dos que trabalham; é a força determinante das múltiplas situações que fazem com que o homem estranhe o homem, a

---

[242] Ibid., p. 29.
[243] MARX, Karl. Ganho do Capital. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 40.
[244] Marx, Karl. Salário. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 30.

vida social. Ela converte a função precípua e positiva do trabalho numa atividade inumana, insociável. Com isto, poder-se-ia proclamar, então, que se deve abolir o trabalho? Não! De acordo com Marx, o trabalho é a atividade vital do homem. Quando se fala de trabalho, está-se tratando do homem. Alguém poderia revidar, afirmando que os animais também trabalham quando buscam, na natureza, os meios de sua existência. Para Marx, é preciso convir: ao contrário do homem, o animal age por força do instinto de sobrevivência, apenas para satisfazer suas carências orgânicas e assegurar a continuidade de sua espécie.

> O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. [245]

Consoante o texto de Marx, uma vez que o homem também pertence ao reino animal, o elemento vital constitutivo da espécie humana é o trabalho consciente e livre dos homens. Neste sentido, tem pleno sentido a tese marxiana de que o trabalho tem uma determinação ôntica, ou seja, que o trabalho é constituinte da condição ou natureza humana. [246] Esta formação ocorre porque o trabalho é uma atividade que permite ao indivíduo superar — como diria Hegel — "em si e para si", o domínio da animalidade. Para Marx, o trabalho tem, primeiramente, uma função ôntica, determinante do indivíduo como ser humano-social. Em razão desta função primeira, tudo o mais que se relaciona com o trabalho ganha importância decisiva na tarefa de compreender o homem e o conteúdo do conjunto das relações humanas existentes numa sociedade. Assim, nas condições em que se encontra subjugado por fatores estranhos à sua relação direta com a natureza, a matéria-prima do seu trabalho, o homem não trabalha livremente; logo, não constrói uma sociedade livre. O sentido negativo do trabalho reside, pois, na materialização da exploração e opressão do homem pelo homem e, por conseguinte, na depreciação da vida social.

O trabalho livre e consciente, segundo a exposição de Marx, é: 1) a condição do indivíduo de realizar sua subjetividade na intersubjetividade; 2) o elemento determinante do modo de organização das relações entre os homens (sociais, políticas, econômicas etc.). Em suma: podemos deduzir da explicação de Marx que, mediado pelo trabalho consciente e livre,

---

[245] Marx, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 84.

[246] Devemos anotar o fato de que, desde meados do século passado, esta tese marxiana é considerada insuficiente. No seio das "Ciências Humanas", sobretudo, a linguagem foi identificada como fonte de caracterização do homem, do humano. Especificamente no campo da Filosofia, parece-nos que, mais do que qualquer outra, a filosofia de L. Wittgenstein (em seu *Tractatus* e/ou em suas *Investigações Filosóficas*) expressa a importância da linguagem como meio de compreensão (lógica, prática) do homem e do seu fazer no mundo.

o homem faz a si mesmo indivíduo emancipado e, por consequência, a sociedade como lugar da autonomia de todos os homens. Quando o indivíduo trabalha cônscio dos seus meios e fins, liberto de quaisquer formas de dominação, sua atividade faculta e fomenta a vida social marcada pela liberdade dos seus membros. Em vista disso, parece que não devemos mesmo duvidar da afirmação de Marx de que a finalidade do trabalho é promover a socialização.

Marx garante que o homem trabalha na e pela natureza. "O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual é ativo, a partir da qual e por meio da qual produz." [247] Atuando livre e conscientemente sobre a natureza, ou mais objetivamente, agindo sob o abrigo de suas ideias, de sua imaginação, com as ferramentas que forjou etc., o trabalhador se exterioriza, sai de si, se objetiva no mundo. O homem, na medida em que produz instrumentos, coisas, ideários etc., prova com isto que se exteriorizou por meio do seu trabalho. Sua produção, isto é, seu trabalho realizado, é sua exteriorização efetivada no mundo. A exteriorização, no entanto, pode ganhar um sentido depreciativo. Isto ocorre se o trabalhador perde a liberdade de trabalhar; quando seu trabalho, pelo fato de existir para o benefício de um indivíduo particular, não tem mais conotação social; quando o trabalho é mortificante, mecanizado, ao ponto de o trabalhador perder a consciência do que e para que produz. Neste caso, sua exteriorização, sua produção, se configura como "*servidão ao*

---

[247] Ibid., p. 8. O conteúdo desta citação de Marx enseja controvérsias. Parece perfeitamente admissível que se possa interpretar que Marx, ao falar da natureza como meio na e pela qual o homem pode realizar trabalho (*Arbeit*), esteja se referindo às formas de atividades humanas mais primitivas, tais como o ato de caçar, pescar ou coletar etc., que ajudaram o homem a se distinguir dos animais em geral. Nesta direção, Marx se pronuncia nestes termos: "o trabalho aparece em primeiro lugar somente enquanto *trabalho de cultivo da terra* (*Landbauarbeit*), mas [que] se faz valer depois como *trabalho* em geral." (Cf.: Marx, Karl. Propriedade Privada e Trabalho. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 102). Em *O Capital*, Marx reafirma: "o trabalho é, em primeiro lugar, um processo entre o homem e a natureza". (MARX, Karl. *El Capital*: Crítica de la Economia Política. Op. cit., p. 215). Por outro lado, Chagas chama a atenção, dizendo: embora Marx tenha afirmado "que trabalho tem como pressuposto a relação do homem com a natureza, ele [o trabalho] não deve ser entendido, como alguns pensam, apenas como condição necessária do intercâmbio material entre homem e a natureza, pois Marx fala, em **O Capital**, que o trabalho envolve: 1) o próprio trabalho, que é também intercâmbio entre trabalho e trabalho (os diversos ramos de trabalho), ou seja, uma atividade social coletiva com vistas a um fim; 2) uma atividade que se aplica à natureza, o objetivo universal do trabalho humano; e 3) os seus meios, ferramentas, instrumentos, com os quais o homem transforma a natureza." (CHAGAS, Eduardo. A Natureza Dúplice do Trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. In: *Revista Sociológica*. No prelo). Em razão de tudo isto, cremos que se pode dizer que Marx, ao falar de trabalho na natureza, está se reportando à natureza como princípio teórico-prático de toda forma de trabalho: físico, intelectual etc. O homem é um ser que vive na natureza, quer dizer, que vive em meio às condições físicas e espirituais (mentais). Portanto, o princípio necessário do trabalho é a natureza. Seja como for, o decisivo para Marx é que, tanto em eras pretéritas, quando o trabalho exigia dos homens um esforço predominantemente físico e manual, quanto nas modernas formas de trabalho industrial, o trabalho é a atividade que faculta a delimitação do mundo humano em oposição ao mundo animal.

objeto"[248], como trabalho estranhado e perda da capacidade de construção da sociedade pelo trabalho.

Marx está se referindo ao trabalho assalariado, explorado, para o benefício do capitalista[249], e que contraria o princípio marxiano de que o ato de se exteriorizar mediante o trabalho representa a procura do homem por se efetivar como ser social, da espécie humana. O processo de exteriorização do homem por intermédio do trabalho, quando submetido aos ditames de um proprietário privado, é maculado por elementos externos e estranhos, tais como: o capital, a divisão do trabalho etc. Em razão da perniciosidade destes elementos, originados da propriedade privada, o produto do trabalho aparece como algo indiferente ao trabalhador, precisamente porque foi realizado sob leis, meios e para necessidades de outrem. Neste caso, todo o processo do trabalho, seu produto e demais relações que ele engendra passam a ser estranhados pelos trabalhadores. É assim que, alheia ao sujeito do trabalho, a exteriorização mediante o trabalho aufere um sentido prático negativo.

> A *exteriorização* (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha. [250]

A exteriorização, mediada pelo trabalho, é uma necessidade da formação do indivíduo e do que se pode chamar de natureza humana; mas, como vimos antes, no interior do sistema capitalista, a atividade vital do homem, o trabalho, é corrompida. Quando decorrem da propriedade privada, cujos meios e objetivos atendem aos interesses dos burgueses, as etapas e o fruto do trabalho surgem como atividades estranhas ao trabalhador e à sociabilidade. Eis o estranhamento do homem do trabalho. Antes, porém, de avançar mais no intuito de caracterizar a propriedade privada como fonte do trabalho estranhado e, portanto, como obstáculo à emancipação humana, é pertinente nos determos na diferenciação entre os termos *Entäusserung* (alienação) e *Entfremdung* (estranhamento).

Com este propósito, na *Apresentação* da tradução que fez dos *Manuscritos de 1844*, Ranieri assinala que, em Marx, a palavra "estranhamento" corresponde às "objeções socioeconômicas à realização humana". Estas objeções chegam ao nível extremo de converter o sentido positivo do trabalho — favorecer a formação do ser humano e a sociabilidade — em

---

[248] Marx, Karl. *Trabalho* Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p 80.

[249] Sobre a relação trabalho assalariado e capital, confira: MARX, Karl. Trabalho Assalariado e Capital. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 1, p. 60-82.

[250] Marx, Karl. *Trabalho* Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 81.

mecanismo de mortificação física e mental do indivíduo. Já o termo "alienação" aparece com o significado geral de "exteriorização" do homem mediante o trabalho. Pela atividade do trabalho livre e consciente, o homem se aliena (exterioriza-se), manifesta-se como sujeito da sociedade, da história. A exteriorização, no entanto, na medida em que é uma necessidade do homem, torna-o vulnerável a forças que lhe são externas e estranhas. Quanto à relação alienação/estranhamento, Ranieri opina: em Marx, "ao que tudo indica, a unidade [a relação mútua] *Entäusserung* e *Entfremdung* diz respeito à determinação do poder do estranhamento sobre o conjunto das alienações (ou exteriorizações) humanas"[251]. Discorrendo e analisando sobre o significado de alienação e estranhamento em Marx, Chagas diz:

> A objetivação [...] traz necessariamente o momento da alienação; esta incorre, pois, no momento positivo em que o produtor, através do seu trabalho, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens. [...]. A alienação no trabalho, enquanto momento necessário da objetivação, independentemente de todas as formas de sociabilidade, é a esfera ontológica fundamental da existência humana. [252]
> No âmbito da propriedade privada produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformam-se em forças contrapostas aos homens. O trabalho, portanto, configura-se ontologicamente de forma estranhada. [253]

As palavras de Chagas nos revelam que, em Marx, o estranhamento do homem do trabalho e das relações postas por este, corresponde à forças materiais, portanto objetivas, envolvidas no processo de produção privado burguês, onde os indivíduos perdem o controle do objetivo do trabalho e passam a trabalhar contra a determinação ontológica do trabalho livre e consciente, a saber, a sociabilidade humana. Assim caracterizado, o estranhamento a que se refere Marx, de modo algum podem ser confundido como força psíquica, subjetiva, que está sob o controle de um indivíduo proprietário. O estranhamento é uma força objetiva, ele se manifesta nas etapas e nas relações de trabalho, de modo que envolve os trabalhadores e os proprietários. Sobre o estranhamento, podemos asseverar, com Marx, que ocorre sempre que as relações de trabalho são objeto de intervenções deturpadoras da sua real função, para satisfazer interesses capitalistas dos proprietários dos meios de produção: lucros, vida de deleites etc. Seu efeito imediato é impedir que o trabalho cumpra sua função de ser o meio pelo qual o homem, trabalhador ou proprietário, constitui seu eu, sua identidade, as relações sociais. Evidentemente que, para o Renano, os maiores malefícios incidem sobre os trabalhadores, os operários. É bem nesta direção que Marx caracteriza o estranhamento do

---

[251] RANIERI, Jesus. Apresentação. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p.16.
[252] CHAGAS, Eduardo. Diferença entre Alienação e Estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844), de Karl Marx. *Revista Educação e Filosofia*. Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia, v. 8, n. 16, Jul./Dez. de 1994, p. 24.
[253] Ibid., p. 25-26.

homem do trabalho falando das condições adversas impostas pela propriedade privada que produz desigualdades sociais. Segundo ele,

> mesmo na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, a conseqüência necessária para ele é [...] sobretrabalho e morte prematura, descer à [condição] de máquina, de servo do capital que se acumula perigosamente diante dele, nova concorrência, morte por fome ou mendicidade de uma parte dos trabalhadores. [254]

Até aqui, vimos, de modo geral, que as relações de trabalho podem ser alvo de interferências que desviam sua função de formar o humano. Há pouco aprendemos que estranhar o trabalho significa não reconhecer esta atividade como gênese do homem, da vida social; que o trabalho social é contrariado pelo poder das "objeções socioeconômicas" originadas da propriedade privada. Sendo isto verdadeiro, a propriedade privada burguesa pode ser denominada de a moderna fonte do estranhamento do homem em relação ao trabalho e às relações que dele decorrem. É sobre isso que trataremos nas próximas linhas.

Interessa aos proprietários que os trabalhadores desconheçam o valor social do trabalho, isto é, que ignorem o fato de o trabalho ser o fator determinante da organização social e política. Esta situação, para ser mais eficiente, é orquestrada pelo proprietário. A propriedade privada, uma das mais genuínas formas de materialização do egoísmo do homem, é uma invenção humana que situa o homem contra o homem, na medida em que retira o direito de uns indivíduos poderem livremente ter acesso aos meios de trabalho, e confere a outros o direito de se apropriar do trabalho alheio. O Direito positivo e o poder do Estado, à medida que justificam a posse privada da terra e dos demais meios de produção, conspiram contra os interesses públicos. O proprietário utiliza-se da lei e do Estado para fazer parecer justo o que é injusto. [255]

Deixaremos de lado a questão da gênese da propriedade privada, ao menos por enquanto, e passaremos à sua caracterização tal como esta é apresentada por Marx. A propriedade privada, segundo o Renano, é uma realidade que decorre de uma dupla determinação. Ela é, "por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado" e, por outro lado, "o

---

[254] Marx, Karl. Salário. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 27.

[255] É sempre pertinente lembrar de Rousseau quando se fala da origem da propriedade privada. O caráter arbitrário e artificial da propriedade privada pode ser exemplificado por suas palavras, quando ele assevera que "o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro indivíduo que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer 'isto é meu' e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupariam ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: 'defendei-vos de ouvir este impostor; estareis perdido se esquecerdes de que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades Entre os Homens*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 203).

meio através do qual o trabalho [estranhado] se exterioriza". [256] Como "*meio*", a propriedade privada é utilizada para produzir objetos que possam ensejar mais valia aos proprietários; o lucro proveniente da venda das coisas produzidas possibilita a ampliação dos "meios", quer dizer, mais propriedade privada e, esta, mais trabalho estranhado. Assim, a propriedade privada é, ao mesmo tempo, o "*meio*" e o "*produto*" do trabalho realizado ou exteriorizado. Noutros termos: a propriedade privada burguesa é, ao mesmo tempo, fonte e resultado do estranhamento do homem em relação ao trabalho como atividade produtora da vida social.

O trabalho realizado, todavia, na medida em que é sempre trabalho para o benefício do proprietário privado, faz o trabalhador sentir-se como mero apêndice do processo de produção e a não mais reconhecer como seus os frutos do trabalho que executou. Nestas circunstâncias, a relação originária e constitutiva do humano, da vida social, a relação direta do trabalhador com a natureza, é rompida pela mediação do trabalho na indústria. No lugar daquela relação direta (homem/natureza), a propriedade privada criou o moderno mundo do trabalho como o mundo movido: 1) por uma ética burguesa cuja norma é o egoísmo; 2) por um sistema econômico que separa o trabalhador da sua produção e 3) por uma sociabilidade que coisifica o homem. A sintese dos resultados maléficos desta interferência pode ser lida nas seguintes palavras de Marx.

> O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sanchenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produziu, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. [257]

Uma estratégia usada pelos proprietários privados dos meios de produção para fazer o trabalhador estranhar o trabalho é dividindo-o. Por isto, na concepção marxiana, a divisão do trabalho é prova de que a propriedade privada é causa do estranhamento. Conforme os preceitos da divisão do trabalho que Marx, olhando para o trabalho nas indústrias, capta e nos fornece, "o trabalho humano é simples *movimento mecânico*; o principal é feito pelas propriedades materiais dos objetos. A um indivíduo tem de ser atribuído o mínimo possível de operações — fragmentação do trabalho e concentração do capital"[258]. Na indústria, dividem-se as etapas do processo de produção entre os operários, de maneira que cada um, pela

---

[256] Cf.: Marx, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 87.
[257] Ibid., p. 80.
[258] Marx, Karl. Propriedade Privada e Carências. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 156.

repetição contínua de uma mesma atividade, nela se especialize. Para o capitalista, a especialização do trabalhador possibilita maior produtividade e lucros; para o trabalhador, sua coisificação. O trabalho dividido faz do operário a parte orgânica de uma engrenagem industrial, uma mercadoria produtora de mercadorias; não um homem, mas um autômato. O trabalho dividido faz ainda o operário perder a relação com a totalidade do objeto que ele ajudou a produzir. A divisão do trabalho permite ao capitalista proprietário, afinal, determinar o processo produtivo (metas de produção, fixar o que deve ser produzido etc.) de modo que torna cada vez mais indireta e artificial a relação do homem com seu trabalho. Com isto, obsta a emancipação humana e causa o estranhamento do trabalhador em relação ao seu trabalho e à vida social.

Há poucos instantes, esclarecemos o significado do estranhamento no pensamento marxiano. Trataremos agora de apresentar, com Marx, as formas de manifestação do estranhamento geradas pela propriedade privada. Marx assume o princípio de que o trabalho, entendido como exteriorização do individuo, deve, para ser constitutivo da vida social sadia, ser livre e consciente. O trabalho, entretanto, quando desenvolvido sob os interesses da propriedade privada, contraria sua determinação social e libertária. Esta oposição manifesta-se de quatro formas básicas. Segundo Marx, o trabalhador estranha: a) os objetos ou produtos do seu trabalho; b) o processo de produção destes objetos; c) a si mesmo como ser social (genérico); e d) aos outros homens como seres genéricos. [259]

Consideremos primeiramente "a" e "b". Como foi expresso, Marx assegura que o trabalhador nada pode criar sem o "mundo exterior sensível" (a natureza). Ocorre, porém, em função dos interesses dos proprietários dos meios de produção, a interposição de condições e elementos externos à relação originária e constitutiva do indivíduo como ser humano-social. Esses elementos afetam a relação direta do homem com a natureza porque passam a impor as condições desta relação. Quando isto ocorre, diz-se que o trabalho foi contaminado por forças externas que causam o estranhamento do homem do processo produtivo (b) e, por consequência, do produto do seu trabalho (a). Neste sentido, Marx se manifesta:

---

[259] À luz do raciocínio de Marx, foi dito que o estranhamento são objeções socioeconômicas à efetivação da natureza humana que exige a exteriorização do homem mediante o trabalho. A crítica de Marx focaliza e enfatiza o estranhamento causado pelas condições econômicas e materiais, especialmente na indústria. Não obstante, nos *Manuscritos de 1844*, Marx também aponta a filosofia e a religião como fontes (não econômicas) de estranhamento. Neste sentido ele diz: "um dos grandes feitos de Feuerbach foi provar que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; [a filosofia é] uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana." (Cf.: Marx, Karl. Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 117). Da mesma forma, podemos dizer que Marx viu as ideias de B. Bauer, A. Ruge etc. como fontes intelectuais que fazem o homem estranhar o conhecimento da realidade material na qual está inserido.

> Primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que ele não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. [...] O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório.* O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. [260]

Genericamente, o texto de Marx nos faz entrever as condições em que o trabalho é realizado. Substancialmente, faz alusão aos efeitos físicos, espirituais e sociais provocados pelo estranhamento do trabalhador do seu trabalho e da sua produção. Para Marx, o trabalho moderno, assim como a produção que dele resulta, consumado sob as circunstâncias há pouco descritas, interfere na formação da pessoa, do indivíduo, e, por extensão, da sociedade. O trabalhador, por exemplo, estranha, quer dizer, se espanta, desconhece, mostra-se indiferente na ocasião em que fica diante do que produziu. E deve-se deduzir do fato do trabalhador estranhar sua produção que o processo produtivo já lhe era estranho.

Conforme a ordem cronológica dos acontecimentos, primeiro o trabalhador estranha o processo de produção (b). O fato de o trabalhador não reconhecer como sua, num objeto pronto e acabado, nenhuma marca que lhe faça lembrar o esforço físico, a imaginação, o sentimento etc., que ele utilizou no ato produtivo deste mesmo objeto, prova que ele desconhece seu próprio processo de produção. As etapas do processo produtivo do qual ele participa são forjadas e impostas pelo proprietário. [261] Em virtude disto, tal processo lhe é estranho. No interior da propriedade privada, a vitalidade do trabalho dela decorrente, o trabalho explorado, trabalho apropriado pelo "dono" da propriedade, não está em sua capacidade de constituir o homem como ser social, mas, ao contrário, em tornar o trabalho uma atividade que degrada a condição do homem trabalhador à situação inumana e antissocial.

A consequência imediata e necessária do fato de o trabalhador ser um simples operário que ajuda a executar um processo de produção de uma indústria qualquer é o fato de ele não ser ele o dono do que produziu. O estranhamento do processo de produção (b), pois,

---

[260] Marx, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 82-83.

[261] "O operário trabalha *sob o controle do capitalista*, a quem pertence o trabalho daquele. [...] *O produto é propriedade do capitalista*, não do produtor direto, do operário." (MARX, Karl. *El Capital*: Crítica de la Economia Política. Op. cit., p. 224).

implica o estranhamento da produção (a). "A apropriação do objeto aparece como estranhamento que quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital." [262] O trabalhador não consegue gozar dos frutos (produtos) do seu trabalho pelo motivo de, por um lado, não ser dono do que produz e, de outra parte, porque o valor dos produtos está fora do alcance de suas condições econômicas. Em situação inversa estão os proprietários: "com a massa dos objetos [produzidos] cresce o império do ser estranho [o capitalista] ao qual o homem [trabalhador] está submetido e cada novo produto é uma nova *potência* da [...] pilhagem"[263] feita pelos proprietários. No final do ciclo produtivo, o que foi produzido comporá um mundo social, econômico, cultural etc., estranho e hostil aos trabalhadores. O trabalhador estranha, portanto, como e o que produz. O motivo: o trabalho que ele realiza não é consciente nem livre. É trabalho que segue um processo e interesses alheio aos seus. Não é trabalho social, no sentido que faculta a emancipação humano-social, mas trabalho que separa o homem do homem. O trabalho sob as diretrizes da propriedade privada engendra a sociedade burguesa, cujo princípio é o egoísmo. Portanto, a sociedade do individualismo em oposição ao senso comunitário.

O trabalho que atende aos interesses da propriedade privada em nada contribui para a emancipação humana, tal como defendida por Marx. "Se o trabalhador se relaciona com a sua própria atividade como uma [atividade] não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem." [264] Sob exploração, o trabalhador entra em conflito com seu algoz, o capitalista. Este conflito de indivíduos evolui para um conflito entre classes sociais: entre a classe burguesa e a trabalhadora. Os conflitos de classe, logicamente, repercutem na forma de organização e funcionamento da sociedade. Tudo isto ocorre, segundo Marx, em virtude da transformação da propriedade social em propriedade privada. Como corolário desta transformação, o trabalho explorado, estranhado, subjugou o trabalho social. Assim nasceu a sociedade burguesa, onde uma classe trabalha e a outra manda trabalhar. Por conta disso, as relações sociais na sociedade do capital são, essencialmente, conflituosas. A existência da propriedade privada burguesa, portanto, está na base dos modernos conflitos de classes, de maneira que o fim destes exige a abolição daquela. Enfim, o trabalho estranhado no seio da propriedade

---

[262] Marx, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 81.
[263] Marx, Karl. Propriedade Privada e Carências. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 139.
[264] Marx, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 87.

privada, na medida em que é o mantenedor das condições do poder da classe burguesa, se configura como um embargo às condições de liberdade e igualdade necessárias à forma de emancipação humana e de democracia acolhidas por Marx. [265]

A compreensão da outras duas formas de estranhamento apresentadas por Marx solicita, igualmente, a consideração do trabalho na indústria, o tipo de trabalho que Nosso Filósofo tem em mente em seus *Manuscritos de 1844*, bem como de suas consequências para a organização da sociedade. Por isso, é pertinente destacar novamente a divisão do trabalho como barreira à sociabilidade dos indivíduos. Sobre isto, podemos ler nas palavras de Marx:

> A *divisão do trabalho* é a expressão nacional-econômica [da economia política] da *sociabilidade*. [...] A *divisão do trabalho* não é outra coisa senão o assentar (*Setzen*) *exteriorizado*, *estranhado*, da atividade humana [do trabalho] como uma *atividade genérica real* ou enquanto *atividade do homem como ser genérico*. [266]

A divisão do trabalho converte o trabalho humano em simples "*movimento mecânico*"[267] operatório de máquinas e demais ferramentas. Seu objetivo é aumentar a produtividade e, por isso, ela exige de cada operário um ritmo cada vez mais intenso. [268] O ritmo do trabalho industrial foi acelerado pela divisão do trabalho, por invenções e aperfeiçoamento de máquinas e instrumentos que permitiram a restrição progressiva da produção manual. Com apoio nestes fatores, o trabalho realizado no interior das indústrias se tornou uniforme, contínuo e intensivo, tornando-se fonte de flagelos e fadigas. O trabalho industrial estressa os operários ao ponto de deixar existir neles apenas os instintos de sobrevivência animal. O operário não sente gozo no seu trabalho, não tem tempo para o lazer e vive somente em função dos seus instintos animalescos. Se o trabalho industrial causa esses danos, não favorece a vida social. Este tipo de trabalho, consoante Marx, visa somente a alimentar uma forma de sociabilidade cujo valor principal é o dinheiro. [269] Ora, uma

---

[265] Essa posição conclusiva é compartilhada por Chagas ao dizer que, "em geral, em toda formação social baseada na propriedade privada, o trabalho deixa de ser uma atividade positiva, consciente, livre, com a qual o homem se identifica, e se transforma numa atividade sob o controle de um outro, numa potência negativa, estranha e hostil ao homem." (CHAGAS, Eduardo. A Natureza Dúplice do Trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. In: *Revista Sociológica*. No prelo). Portanto, numa atividade contrária à libertação dos homens.

[266] Marx, Karl. Propriedade Privada e Carências. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 149-150.

[267] Ibid., p. 156.

[268] "Com o desenvolvimento [...] do modo de produção especificamente capitalista, não é o operário individual que se converte no agente real do processo de trabalho no seu conjunto, mas sim uma *capacidade de trabalho socialmente combinada.*" A soma do trabalho dividido, do trabalho do diretor, do engenheiro, do técnico, do servente etc., "formam a máquina produtiva total". (Cf.: MARX, Karl. *Capítulo VI Inédito de O Capital*: Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, 1985, p. 110).

[269] O caráter paradoxal do dinheiro é expresso por Marx no instigante capítulo dos *Manuscritos* intitulado "Dinheiro". Marx questiona: "se o *dinheiro* é o vínculo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga á natureza e ao homem, não é o dinheiro o vinculo de todos os *vínculos*? Não pode ele atar e desatar

sociedade em que o valor do homem é medido pelo dinheiro que ele possui ou pode possuir, numa sociedade assim configurada, não há espaços para a interação social, para a alteridade, mas apenas para o individualismo e o egoísmo. Neste sentido, falar da sociedade burguesa significa falar de um amontoado de pessoas que se esquivam mutuamente. Assim, o trabalho dividido robotiza o trabalhador e dificulta o contato com seus semelhantes. E se os homens estão isolados uns dos outros, isto se refletirá no processo de socialização e vai de encontro ao que Marx considera como próprio da natureza humana: a vida social. No dizer de Marx:

> O homem é um ser genérico [social] (*Gattungswesen*) [270], não somente quando pratica e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também — e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa — quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. [271]

O desenvolvimento humano consiste, de acordo com Marx, na evolução dos homens como seres sociais. Guiados pela lógica da propriedade privada, porém, os indivíduos se evitam, se estranham: o trabalhador estranha a si próprio (c) e aos demais homens (d) como seres genéricos. Este estranhamento do homem de si mesmo e dos outros como seres sociáveis, acontece porque, de um lado, o indivíduo trabalha num ritmo tão forte e degradante, tão maquinal, que chega ao ponto de não mais se reconhecer como ser social: ele estranha a verdade de que sua natureza realizada é a vida social. De outro lado, podemos dizer que o proprietário também estranha o trabalho como atividade formativa do homem como ser social. Pelo fato de estar no comando do processo produtivo, do trabalho, o proprietário: 1) vê esta atividade unicamente como atividade que lhe proporciona acumular capital; 2) vê seus funcionários como meros autômatos. Portanto, o trabalho faz com que o proprietário estranhe a si mesmo e seus funcionários como seres sociais. O fato de um trabalhador e de um proprietário se estranhar como ser social leva-os a estranharem, por conseguinte, a vida social como um todo. Ocorre com este fato o apogeu do estranhamento: o trabalhador estranha exatamente a vida social, isto é, a condição que o deixa acima da vida meramente animal.

O homem cria a sociedade dos homens por meio do trabalho, compreendido este como atividade constitutiva do gênero humano. Quando este trabalho é livremente executado, então temos o que Marx chama de trabalho produtivo gerador da vida produtiva. "A vida

---

todos os laços? Não é ele, por isso, também o *meio* universal de *separação*? Ele é a verdadeira *moeda divisória* (*Scheidemünze*), bem como o verdadeiro *meio de união*, a força *galvano-química* (*galvanochemische*) da sociedade." (Cf.: Marx, Karl. Dinheiro. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit. p. 159).

[270] A inspiração de Marx para o uso das expressões "vida genérica" (vida social) e "homem como ser genérico" (homem como ser social) é de Feuerbach, quando este filósofo apresenta o que ele acredita ser "a essência do homem em geral" livre da religião. (Cf.: FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Tradução José da Silva Brandão. 2 ed. Campinas (SP): Papirus, 1997, p. 43-53).

[271] Marx, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 83-84.

produtiva é a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital [o trabalho] encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem." [272] Ocorre, porém, de esta relação, originariamente livre, ser objeto de interferências externas que a deturpam. Quando o agente desta intervenção é o interesse ardiloso da propriedade privada, a mudança provocada faz com que o homem não mais trabalhe livremente e tendo em vista a "vida produtiva" (genérica), mas apenas a vida improdutiva, a vida em que o homem trabalha para se isolar (estranhar) do homem. E uma vez privado da sua relação imediata e livre com a natureza, isto é, desde que seu trabalho se torna trabalho para o gozo de outrem, o homem trabalhador passa a se ver somente tal como uma peça de uma engrenagem industrial. A história que o trabalho na propriedade privada permite ser construída é, pois, a história em que o trabalhador "faz da *vida genérica* [social] apenas um meio da vida individual"[273].

A vida genérica é a vida social em oposição à vida privada, à vida do homem isolado e indiferente aos seus pares. Ela tem como princípios o trabalho consciente e livre dos homens. Somente quando amparado nestes princípios, o trabalho engendra a vida humana em oposição à vida meramente animal. Afora estas condições, por exemplo, sob as determinações da propriedade privada burguesa, o trabalho é uma atividade estranha aos homens; é uma forma de corrupção dos homens e da sociedade porque perde sua função precípua de sustentar a vida social e se transforma em simples mecanismo de subsistência física do trabalhador e, portanto, de sua degradação. Desde que a natureza, com o amparo das leis do Estado, foi privatizada, dividida, e que, por efeito disso o trabalho se tornou trabalho não livre, trabalho para um particular, o trabalhador deixou de ser o agente de uma sociabilidade respaldada em práticas de liberdade e igualdade para se tornar o sujeito ativo — ainda que inconsciente — da sociedade em que o homem estranha o homem.

De acordo com as ideias de Marx, o homem trabalhador estranha a si mesmo como ser social porque é tal como um autômato. Em função de estranhar a si mesmo, também estranha a vida social como um todo. No dizer de Marx, "em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que cada homem está estranhado do outro, assim, como cada um deles [está estranhado] da essência humana." [274] Na proporção com que o trabalho reproduz o egoísmo e o individualismo da lógica capitalista, é fortalecida uma forma de socialização na qual, como repetiria Hobbes, "o homem é o lobo do homem". O

[272] Ibid., p. 84.
[273] Ibid., p. 84.
[274] Ibid., p. 86.

trabalhador, feito serviçal dos proprietários, produz, antes de tudo, a si mesmo como uma mônada, como um ser insociável. Vive confinado na fábrica, e os homens que os cercam são, por ele, classificados como simples trabalhadores de fábricas (operários) ou proprietários.

Para Marx, enfim, a matriz de todo o estranhamento do homem trabalhador em relação a si mesmo (c) e aos demais (d), ao processo de produção (b) e à própria produção (a), é a aplicação prática dos interesses da propriedade privada por meio do seu aparato material (trabalho dos operários, máquinas etc.), jurídico (legislação estatal reguladora do trabalho e garantidora da propriedade privada etc.) e intelectual (os saberes da Economia Política, da religião, da Filosofia etc.). Pois bem, diante de tudo isso, não é difícil entender o porquê de, na avaliação de Marx, a propriedade privada se credenciar como inimiga mortal da harmonia social, da liberdade política, das condições de produção da vida material que propiciam às pessoas o suficiente para suprir suas necessidades físicas e espirituais, enfim, as condições para o estabelecimento de uma organização social livre. Portanto, com Marx, é lícito concluir que a propriedade privada é o principal entrave material à emancipação humano-social e também à democracia. Para reverter tal situação, a solução não é outra senão a abolição real da propriedade privada, que explora o trabalho do homem, e o restabelecimento do trabalho como atividade livre e consciente.

Buscando compreender o trabalho como uma totalidade, Marx compreende que: 1) o trabalho é uma necessidade do homem; e 2) o trabalho pode servir tanto para libertar quanto para explorar e oprimir o homem. Para Marx, o trabalho, quando livre e consciente, faculta ao homem se realizar como ser social; é neste sentido que se pode falar em trabalho como atividade socializadora. Com o advento da propriedade privada, porém, a função social do trabalho foi anulada. O trabalho perdeu sua função salutar e passou a ser um meio de organizar e desenvolver a sociedade marcada por um dualismo, no qual, de um lado, estão os homens que trabalham, mas que exatamente por esse fato são isolados da relação social sadia, do lazer, da educação, tidos somente como portadores de capacidade de trabalho; e, do outro, os proprietários que gozam dos frutos do trabalho alheio, e cuja única atividade é explorar os trabalhadores. Para Marx, todavia, a legítima função do trabalho é servir de fundamento da emancipação humana. Esta, portanto, não é congruente com a existência dos interesses dos chamados “donos dos meios de produção” e, exatamente por isso, deve ser extinta. Com esta intenção, os proprietários inventam, introduzem e fomentam ideias e práticas que visam a provocar o estranhamento do homem do trabalho e da vida social. O estranhamento é, assim, um conjunto de estratégias socioeconômicas (divisão do trabalho, mecanização da produção, coisificação do homem, isolamento social etc.) que se opõem à autonomia dos homens.

O trabalho, pois, na compreensão de Marx, ordena o conteúdo e o funcionamento da sociedade: sua forma de organização, relações de poder etc. Quando livre, possibilita a realização da natureza humana, da vida social. Quando não livre, produz a sociedade cuja essência é o poder econômico, onde aqueles que são os proprietários dos meios de produção têm a prerrogativa de fixar a organização social, política, educacional etc., dos demais indivíduos. Tal sociedade é a antítese do que Marx nomeou de "emancipação humana universal" e de "verdadeira democracia". Para que o trabalho colabore com o ideal de uma sociedade humana emancipada e democrática, ele deve ser livre. Para se libertar o trabalho, deve-se abolir concretamente a propriedade privada. Isto significa pôr fim às condições reais, objetivas, ao processo de estranhamento do homem do trabalho, o restabelecimento desta atividade como atividade vital ao homem, isto é, como atividade que constitui o homem como ser social e produtor da vida social. Eis porque podemos asseverar que, em Marx, o fim da propriedade privada burguesa é, ao mesmo tempo, o nascimento das condições da emancipação humana universal e da democracia radical.

Uma excelente síntese da posição de Marx em relação ao trabalho, tanto como atividade positiva constitutiva do ser humano, quanto do trabalho como atividade negativa, degradante da condição humana, pode ser lida nas suas seguintes palavras:

> O objeto do trabalho é [...] a *objetivação da vida genérica do* homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungs-gegenständlickeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza. Igualmente, quando o trabalho estranhado reduz a auto-atividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma, portanto, mediante o estranhamento, de forma que a vida genérica se torna para ele um meio. [275]

Submetido à lógica do funcionamento da propriedade privada, o homem estranha a forma como produz, o que produz, a si mesmo como ser social, "sua essência humana", e a essência humana em geral, quer dizer, estranha também os outros homens, a vida coletiva, na medida em que não vê nenhum valor nas relações sociais.

Para esclarecer e reforçar ainda mais o caráter da propriedade privada como obstáculo à emancipação humana e à democracia, uma breve palavra acerca da origem da propriedade. Tal como bem argumentou Rousseau, não há propriedade privada natural, dada pela natureza, quer dizer, ela é sempre uma invenção arbitrária do homem. [276] O princípio da

---

[275] Ibid., p. 85.
[276] Confira a nota explicativa de número 254, na página 85.

posse privada dos meios de trabalho foi o egoísmo do homem, a ganância de tomar para si, privativamente, a terra. Depois, argumenta Marx, com o advento da indústria, ela seguiu movida pelo trabalho estranhado, pela avareza, desenvolvendo-se e ganhando a forma de capital, de bens acumulados etc. Ao homem trabalhador, ela fez estranhar a vida social. Por causa disso, Marx assevera que se deve suprimir a propriedade privada para que, então, se possa restabelecer a propriedade social e o trabalho social, porquanto a primeira forma funciona como instrumento de exploração e opressão do trabalhador que engendra a sociedade das desigualdades sociais.

A propriedade privada burguesa, conquanto seja o motor do capitalismo moderno, mantém-se por meio de relações escravocratas de trabalho, embora não seja tratada como tal. O fato é que os proprietários forçam os não-proprietários ao trabalho porque necessitam desta situação para manter e ampliar suas riquezas. Desta forma, surge uma interdependência entre o senhor-proprietário e o escravo-operário; [277] o problema é o desequilíbrio da relação, uma vez que o lucro e o bem-estar do trabalho realizado cabem ao primeiro, enquanto que ao segundo restam somente um mísero salário e a fadiga. Outrora, o homem se acomodava na terra, usufruía das suas riquezas, mas sem se apropriar dela como um bem particular; o homem podia livremente trabalhar: caçar, pescar, pensar etc. Com a invenção e consolidação da propriedade privada, porém, o trabalho se tornou, exclusivamente, um meio de beneficiar o capitalista. Como atividade privatizada, isto é, feita atividade para satisfazer o deleite do proprietário privado dos meios de produção, o trabalho deixa de ser trabalho para o bem-estar da coletividade, para ser trabalho para as comodidades da classe burguesa. Se relacionarmos estas conclusões ao projeto marxiano de emancipação humano-social, é forçoso concluirmos que o trabalho no interior da propriedade privada do tipo burguesa, gera as condições da heteronomia e não da autonomia dos homens, o poder plutocrático e não democrático.

A propriedade privada converteu a relação imediata do homem com a natureza numa relação mediada. Como? Por meio de uma legislação trabalhista que permite a exploração do trabalho de homens, mulheres e crianças, mecanizando e dividindo o processo fabril, determinando o que deve ser produzido etc. O resultado final de tudo isso é o homem que trabalha ver essa atividade com indiferença, apenas como forma de sua sujeição ao proprietário, e os demais trabalhadores como seus competidores.

---

[277] Como bem disse Hegel: "o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se concluiu somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que trabalha". (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Menezes. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, Parte I, p. 131).

> No interior da propriedade privada [...] cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial *estranha* sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. [278] O homem sob a dominação da necessidade egoísta só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objetos na prática, subordinando os produtos e a própria atividade ao domínio de uma entidade alheia, [...], a saber, o dinheiro. [279]

Considerando esse texto, bem como o conjunto da argumentação marxiana até aqui apresentada nesta seção, podemos dizer que a marca distintiva da sociedade capitalista fundada na propriedade privada é, para Marx, o egoísmo do individuo e o consequente distanciamento dos seus pares. Na sociedade do capital, a busca pelo dinheiro e pela satisfação da vontade pessoal separa o homem do homem, impede a "emancipação humana universal" e a "verdadeira democracia". Diante dessa realidade, a posição do Renano é clara e firme: ele defende uma revolução social capaz de promover, como diria Nietzsche, a transvalorização dos vigentes valores regentes das relações humanas. Marx defende uma sociedade que se organize social, política e economicamente, mediante o poder de todos os homens e para sua libertação.

> Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação. [280]

Vamos atentar para a seguinte relação: a "emancipação dos trabalhadores", diz Marx, "encerra a emancipação humana universal". A luta pela liberdade dos operários da indústria, por mais particular que possa parecer, é, na verdade e concomitantemente, a luta pelo trabalho livre; e o trabalho livre é o fundamento da sociedade autônoma. O homem emancipado é aquele que trabalha livre e conscientemente. O trabalho que se realiza atendendo a estes dois critérios é gerador de uma força social, a mesma "força social" que, segundo Marx, deve ser utilizada como "força política" de modo a promover a "emancipação humana integral". Para conseguirem a condição de emancipados, os trabalhadores precisam, impreterivelmente, destruir as condições de existência da propriedade privada, vale dizer, a principal fonte material de exploração e opressão do homem pelo homem.

---

[278] Marx, Karl. Propriedade Privada e Carências. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 139.
[279] MARX, Karl. A Questão Judaica. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* Op. cit., p. 72-73.
[280] Marx, Karl. Trabalho Privado Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 88-89.

A propriedade privada, como origem do estranhamento do homem de sua atividade vital, como gênese, outrossim, da opressão do homem pelo homem, é a principal oposição à autonomia dos homens. Como causa de graves lesões materiais e espirituais à imensa maioria dos homens, a propriedade privada deve ser abolida, propõe Marx, por uma "revolução radical". Tal revolução é necessária e justa. [281] Sua meta é o restabelecimento do trabalho como atividade produtora da emancipação humana. A sociedade da autonomia (e da democracia) exige, por um lado, o trabalho como atividade livre e consciente, e, por outro lado, a condição real e igual de cada indivíduo de poder suprir suas necessidades. Isto é o que se pode chamar, sugestivamente, de democracia do trabalho. [282]

3.3 A Revolução Radical ou *Práxis* Revolucionária

Trataremos agora da "revolução radical" proposta e defendida por Karl Marx como o meio de supressão das condições que contrariam a "emancipação humana universal" e a "democracia radical", vale lembrar: a propriedade privada burguesa e o Estado burguês. Para Marx, a abolição do conjunto de condições e determinações decorrentes dessas instituições só pode ser realizada mediante uma *práxis* revolucionária que, em conformidade com o pensamento marxiano, deve ser emancipadora e democratizadora.

No interior do pensamento marxiano formulado no período entre 1843-48, o que podemos compreender sob o título de "revolução radical" é a atividade revolucionária que tem: como sujeitos, os trabalhadores ou proletários; como inimigos, a sociedade burguesa instalada no poder; e como objetivo a instalação de uma nova forma de organização social fundada na efetiva liberdade e condições iguais de vida material, isto é, na emancipação humana. O termo "revolução" tem, em Marx, o sentido de uma luta teórico-prática com a intenção de estabelecer, concretamente, a emancipação humano-social, a sociedade comunista. A palavra "radical", por sua vez, significa que o homem é assumido como raiz, ou seja, como causa e objetivo da ação revolucionária. O seguinte texto de Marx nos dá o sentido de uma revolução radical.

---

[281] "O princípio da propriedade privada na sociedade capitalista anula freqüentemente os melhores princípios morais levando o homem com facilidade ao egoísmo, mas dificilmente à cooperação e à fraternidade. Por isso, para Marx, a ação [revolucionária] por necessidade contra a miséria, a exploração [decorrente da propriedade privada], já é em si justa e não precisa de nenhuma justificativa adicional." (BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. Op. cit., p. 195).

[282] Castoriadis se pronuncia neste sentido, ao dizer que "a autogestão da produção pelos produtores não é mais do que a realização da democracia". (Cf.: CASTORIADIS, Cornelius. *Feito e a Ser Feito:* As encruzilhadas do labirinto – V. Tradução Lílian do Valle. Rio de Janeiro, DP&A, 1999, p. 79). Não desenvolveremos a tese da democracia do trabalho porque isto exigiria ultrapassar os limites que traçamos para esta Dissertação, visto que precisaríamos, por exemplo, aprofundar leituras de *O Capital* etc.

> No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbios que causam somente malefícios e não mais são forças de produção, mas forças de destruição — e, ligada a isso, surge uma classe que tem de 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. [283]

A revolução radical é a consciente, decidida e ativa manifestação político-pratica dos membros da classe proletária, tendo em vista o objetivo de abolir as concretas condições de opressão e exploração que lhes são impostas pela classe burguesa. Tais condições inviabilizam a participação da maioria dos indivíduos na organização da vida social, na legislação e no gerenciamento político do Estado etc., e só podem ser revertidas por meios revolucionários. Sendo assim, a revolução radical não é, para Marx, apenas uma expressão idealista; ela é substancialmente uma *práxis*. A atividade que se realiza com amparo na unidade indissociável teoria/prática, pensamento/realidade, eis a *práxis*. Se aplicarmos este conceito de *práxis* à ideia marxiana de revolução radical, esta pode ser definida como a ação interventora no mundo material dos homens, como ação que se deixa guiar por uma teoria crítica do mundo real e que é uma defesa da liberdade humana e da igualdade social, ou seja, da emancipação humana.

No caso da revolução radical, que agora podemos também chamar de *práxis* revolucionária emancipatória, o momento teórico corresponde à atividade crítica (filosófica) acerca da realidade social, política, econômica etc. Esse momento, de caráter denunciativo e elucidativo, propicia aos revolucionários uma "emancipação teórica", quer dizer, uma espécie de consciência de que devem lutar para abolir as formas do poder burguês em torno das quais se organizam as relações humanas. O segundo momento corresponde à efetivação da teoria. É a atividade prática desenvolvida à luz da teoria, e que consiste na concreta tomada do poder político do Estado pelo proletariado com o objetivo definido de promover a emancipação humana integral e o efetivo governo do povo, sendo por isso a revolução pró-democracia.

3.3.1 A *Práxis*

Para nos sentir legitimamente autorizado a falar que, em Marx, *práxis* é sinônimo da unidade teoria/prática, é preciso buscar tal fundamentação no seu pensamento. Esta fundamentação é necessária porque dela depende a validade da tese que enunciamos há

---

[283] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 41.

pouco, de que a revolução radical defendida por Marx possui um momento teórico e outro pratico.

Em Marx, há um sentido positivo, filosófico, do termo "prática", ocorrente toda vez que ele utiliza esta palavra para designar uma ação refletida, pensada, apoiada numa teoria. Por isso, muitos intérpretes do ilustre Renano, para evitar o sentido comum e negativo daquela palavra, utilizam o vocábulo "*práxis*" para designar a acepção positiva do termo "prática". Parece ser esta a posição de filósofos como A. Gramsci, E. Bloch, L. Konder, A. S. Vásquez, entre outros, quando evidenciam que a filosofia de Marx é a "filosofia da práxis".[284]

Notamos que, no interior do pensamento marxiano, *práxis* não é meramente um termo sofisticado cujo objetivo é evitar a noção pejorativa da palavra prática. Em Marx, o vocábulo *práxis* tem uma conotação filosófica, e designa o agir refletido, ponderado. Em função disto, assumimos aqui a tese de que a Filosofia de Marx é a Filosofia da *práxis*: é a unidade teoria/prática, pensamento/ação. Ela corresponde a essa unidade, por exemplo, no ponto em que Marx advoga uma "revolução radical" ou, o que é o mesmo, uma *práxis* revolucionária emancipatória. Uma "revolução radical" não é outra coisa senão uma atividade política revolucionária em que seus sujeitos estão cientes dos seus motivos e objetivos libertários, porque agem sob o abrigo de uma teoria crítica da realidade. Podemos obter um parecer neste sentido quando lemos as seguintes palavras de Konder, referindo-se ao teor das *Teses* de Marx sobre Feuerbach. Escreve ele:

> Para Marx, era preciso superar duas unilateralidades opostas (a do materialismo e a do idealismo) [tese 1] e pensar simultaneamente a atividade e a corporeidade do sujeito, reconhecendo-lhe todo o poder material de intervir no mundo [tese 11]. Nessa intervenção consistia a práxis, a atividade 'revolucionária', 'subversiva', questionadora e inovadora, ou ainda, numa expressão extremamente sugestiva, "crítico-pratica". A práxis é a atividade concreta pela qual os sujeitos humanos se afirmam no mundo, modificando a realidade objetiva e, para poderem alterá-la,

---

[284] Para saber mais sobre este tema, as seguintes obras oferecem uma contribuição: *Cadernos do Cárcere* (Antonio Gramsci), *Filosofia e Práxis Revolucionária* (Ernest Bloch), *O Futuro da Filosofia da Práxis* (Leandro Konder). Sugerimos também a leitura do verbete "práxis" no *Dicionário do Pensamento Marxista*, organizado por Tom Bottomore. A título de exemplo, apresentamos a seguir, brevemente, como Vásquez justifica sua afirmação de que a filosofia de Marx é a "filosofia da *práxis*", bem como sua opção pelo vocábulo "*práxis*" como forma de livrar-se do sentido corriqueiro da palavra "prática". Este termo, diz Vásquez, é costumeiramente usado com certa carga "pejorativa", como apologia ao utilitarismo em expressões do tipo: "homem prático, resultados prático etc.". Na opinião de Vásquez, o termo "práxis", apesar do fato de ser "etimologicamente aparentado com o vocábulo 'prática', não envolve forçosamente as conexões semânticas [negativas] que observamos" neste último (Cf.: VÁSQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da Práxis*. Tradução Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 4). O termo *práxis* soa mais filosófico, afirmativo, sendo, por isto, mais adequado para designar o sentido de "prática" encontrado em muitos textos de Marx, notadamente naqueles do período 1843-48 que falam da prática revolucionária. Na avaliação de Vásquez, pois, a filosofia marxiana é a "filosofia da práxis". A palavra "*práxis*", no interior do pensamento marxiano, designa as ações conscientes dos homens. Por conseguinte, ela tem o mérito de evitar que a Filosofia de Marx seja adjetivada como a Filosofia de um materialismo tosco, um voluntarismo cego, ou um discurso falacioso. Enfim, toda a clareza da distinção feita por Vásquez aparece quando ele sintetiza: "toda práxis é atividade, mas nem toda atividade é práxis." (Cf.: ibid., p. 185).

> transformando-se a si mesmos [tese 3]. É a ação que, para se aprofundar de maneira mais conseqüente, precisa da reflexão, do autoquestionamento, da teoria; é a teoria que remete à ação, que enfrenta o desafio de verificar seus acertos e desacertos, cotejando-os com a prática. [285]

Para nós, a importância da análise feita por Konder está no fato de ele amparar, nas ideações de Marx, a tese da Filosofia da *práxis* como Filosofia da unidade teoria/ação. Seguindo esta mesma estratégia, apresentamos nas próximas linhas, sem a pretensão de esgotar a discussão, algumas indicações da ideia de *práxis* no pensamento marxiano.

É sabido que Marx não escreveu um livro para tratar da *práxis*. Seus escritos, entretanto, não são omissos em relação a esse tema. Percebemos Marx como defensor da Filosofia da *práxis* já em 1843, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, onde ele se contrapõe à Filosofia idealista hegeliana, notadamente ao princípio de que há uma identidade entre pensamento e realidade, mas que se deve partir do primeiro. Ao contrário do que pensa Hegel, Marx garante que são as condições materiais (reais) que determinam as condições materiais e espirituais da vida dos homens. A posição de Marx não prega a tese de que se deva descartar a atividade reflexiva e a formulação de teorias etc. como tarefas do pensamento; ao contrário, ela preconiza que não se deve separar ato e intelecto; que este é necessário para uma ação prática consciente que objetiva transformar as condições de existência da sociedade.

Tomaremos as *Teses sobre Feuerbach* [286], notadamente as teses I, II, III e XI, como escrito de referência para falarmos de *práxis*, tal como é concebida por Marx. Em razão do estilo aforístico, do caráter sintético e ao mesmo tempo denso dessas *Teses*, é complexo precisar todos os seus fundamentos e consequências. Pode-se dizer, contudo, que, com elas, Marx assinala, com nitidez, pontos de sua ruptura metódica, filosófica e política em relação a Hegel e aos neo-hegelianos, especialmente Feuerbach, bem como lhe facultou se apresentar como propositor de uma nova concepção de Filosofia. [287]

---

[285] KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis*. Op. cit., p. 115. A concepção de Konder é referendada pela posição análoga de Vásquez, quando este diz: "a relação entre teoria e práxis é, para Marx, teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que essa relação é consciente." (Cf.: VÁSQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da Práxis*. Op. cit., p. 117). E, noutro ponto, continua Vásquez dizendo: "assim entendida, a práxis é a categoria central da filosofia que se concebe ela mesma não só como interpretação [teorização] do mundo, mas também como guia [prático] e sua transformação [revolução]. Tal filosofia não é outra senão o marxismo", finaliza Vásquez. (Ibid., p. 5).

[286] Escritas em 1845, estas teses foram publicadas pela primeira vez em 1888, por Engels, como apêndice do seu livro *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*. Engels fez algumas modificações no texto original de Marx; todavia, aqui, utilizamos a tradução da versão original de Marx, igualmente inserida como apêndice da tradução de *A Ideologia Alemã* que utilizamos nesta pesquisa.

[287] Uma interessante análise dos conteúdos das onze *Teses* pode ser lida no texto "Mudança do Mundo ou as 11 Teses Sobre Feuerbach", de Ernest Bloch. Cf.: BLOCH, Ernest et. al. *Filosofia e Práxis Revolucionária*. Tradução Cássia Coríntha Pinto. São Paulo: Brasil Debates, 1988, p. 30-60. Confira também: VÁSQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da Práxis*. Op. cit., p. 148-166.

Na primeira tese *Ad Feuerbach*, Marx exprime que a filosofia materialista feuerbachiana, malgrado sua pretensão de negar terminantemente o feitio meramente contemplativo do idealismo alemão, particularmente o hegeliano, não propõe a superação dos limites abstratos da teoria, do pensamento. "Feuerbach enxerga n'*A essência do cristianismo* apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano [...] Ele não entende, por isso, o significado da atividade 'revolucionária', 'prático-crítica". [288] No entender de Marx, portanto, a negação feuerbachiana da Filosofia especulativa não se configurou como forte defesa de que o essencial aos homens é uma atividade prática consciente. Como não defende esta posição, o materialismo feuerbachiano é inofensivo e não estimula nenhuma atividade prática revolucionária. O fato, porém, de denunciar a inofensividade do materialismo de Feuerbach não quer dizer que Marx advogue em favor de um ativismo que despreza a teoria. Marx sustenta é que o pensar, quando concebido solto da realidade, não pode originar uma teoria válida e verdadeira. É isto o que fica evidente na segunda tese, onde Marx assegura que: "é na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder [...] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não-realidade do pensamento — que é isolado da prática — é uma questão meramente escolástica." [289]

Na terceira tese, também é perceptível a ideia de que, em Marx, a *práxis* deve ser compreendida como unidade teoria/prática. Diz ele: "a doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado." [290] Qualquer doutrina materialista que pretenda oferecer o caminho da transformação das circunstâncias e da educação, isto é, da realidade concreta que funda o pensamento e as ações dos indivíduos, não pode ignorar o fato de que os sujeitos de tal mudança são os homens; que estes, portanto, devem ser educados, quer dizer, convencidos e impelidos a agir por uma teoria crítica que oriente o que, onde, como e por que fazer algo. O processo de mudança só poderá ser desencadeado se "o educador" for "educado", garante Marx.

A fonte da educação do educador é a realidade, as condições materiais de vida. Compreendendo a realidade, o educador poderá então propor teorias que a ela correspondam ou se aproximem. Desta forma, ele promove o encontro do pensamento com a realidade, da teoria com a ação: tem-se a *práxis*. "A coincidência entre a alteração das circunstâncias [condições materiais] e a atividade ou automodificação humana [educação da consciência

---

[288] MARX, Karl. *Ad* Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 533.
[289] Ibid., p. 533.
[290] Ibid., p. 533.

produzida pela teoria] só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática [*práxis*] revolucionária." [291] A *práxis* revolucionária é, portanto, a atividade que ocorre porque uma teoria, originada da crítica do mundo real, propiciou aos homens uma consciência que lhes aponta caminhos e os impulsiona a lutar pela transformação do mundo.

Na décima primeira e última tese, Marx proclama a ideia de que "os filósofos apenas interpretaram o mundo de maneiras diferentes, [e] o que importa é transformá-lo"[292]. Ora, Marx não está negando o valor da teoria filosófica; ele está, sim, reclamando da supervalorização da teoria em detrimento da prática. Esta reclamação de Marx se dirige aos filósofos que, com suas teorias interpretativas do mundo, idealistas ou materialistas, permaneciam inertes diante dos males sociais provocados pela propriedade privada etc. Para Marx, contudo, nem toda teoria serve de base para mudar o mundo, assim como não se trata de qualquer transformação. As teorias, filosóficas ou de outra natureza, não devem ser somente defesas teóricas de como o mundo deve ser; elas devem servir, sobretudo, como guia da ação transformadora do mundo em lugar da concreta emancipação humana. O que Marx quer, portanto, é uma teoria que nasça da realidade para guiar ações que transformem o mundo real. Afinal, diz ele, "pensar e ser são, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua." [293]

Ante tudo isto, podemos caracterizar o pensamento de Marx como uma Filosofia da *Práxis*, quer dizer: da unidade entre teoria e prática, ou, ainda, da atividade "crítico-prática". O passo inicial da constituição dessa filosofia parece ter sido o inconformismo de Marx com a natureza meramente contemplativa da então vigente Filosofia alemã, na pessoa de Hegel e depois na figura dos neo-hegelianos. Soma-se a isto sua indignação com as condições de opressão e exploração impostas pelos burgueses aos proletários, mediante a propriedade privada e seus instrumentos de amparo, como o Estado e a divisão do trabalho industrial. Para enfrentar este quadro de degradações do pensar e do agir do homem, contra o caráter unicamente abstrato de muitas teorias filosóficas (da Política, do Direito, das relações sociais), e também contra as práticas humanas dirigidas somente pela vontade, Marx propõe sua Filosofia da *práxis*.

O **momento teórico** da Filosofia marxiana da *práxis* corresponde ao conjunto de ideias do Renano, formuladas mediante a crítica que ele empreendeu acerca da realidade, focalizando de modo particular a situação submissa do trabalhador na sociedade burguesa. Na

---

[291] Ibid., p. 534.
[292] Ibid., p. 535.
[293] MARX, Karl. Propriedade Privada e Comunismo. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 108.

compreensão de Marx, todo este trato teórico deve servir como instrumento de "emancipação teórica" dos homens trabalhadores, quer dizer, como meio de esclarecimento acerca da sua condição de ser oprimido e explorado. E, uma vez esclarecidos (conscientizados) ou teoricamente emancipados, os trabalhadores despertariam para lutar revolucionariamente pela sua emancipação — eis aí o **momento prático**. Assim considerando, podemos inferir que o objetivo da Filosofia marxiana da *práxis* é a defesa da revolução radical ou *práxis* revolucionária emancipatória. A "revolução radical" exige uma **teoria** emancipadora capaz de guiar **práticas** transformadoras das condições de vida social. E na mente de Marx, o objetivo dessas transformações não é outra coisa senão aquilo que dá título a esta Dissertação, vale lembrar, a conquista da emancipação humana e da real e verdadeira democracia.

Enfim, a compreensão da Filosofia da *práxis* de Marx é fundamental porque é ela que nos dá a clareza do processo e dos objetivos do projeto marxiano de emancipação humana universal. A efetivação da emancipação humana requer, aos olhos de Marx, primeiramente, uma emancipação teórica dos indivíduos que serão os futuros agentes da revolução (3.3.2); estes, uma vez esclarecidos (conscientes) do que, por que e como fazer, darão início a uma atividade política revolucionária cuja meta é a tomada do poder político do Estado das mãos da classe economicamente dominante (a burguesia), estabelecer o fim da propriedade privada burguesa e a criar as condições de existência de uma sociedade comunista como lugar, por excelência, da emancipação humana e da democracia. (4.1).

3.3.2 A Emancipação Teórica

Se, de fato, a existência paralela e/ou conjunta da propriedade privada burguesa e de teorias alienadoras (da Filosofia, da Economia Política etc.) são impedimentos à emancipação humana universal, esta será real somente com a extinção daquelas. Neste sentido, um passo inicial é a formulação de uma teoria que esclareça teoricamente os indivíduos trabalhadores sobre suas situações de explorados. Assim, pois, o fim dos empecilhos à libertação dos homens exige algo mais do que a formulação de uma teoria qualquer, ou a simples vontade de indivíduos dispostos a lutar pela conquista do poder político do Estado, por exemplo. Tal empreendimento exige uma "revolução radical". Eis a tese de Marx num instigante e denso texto intitulado *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução.* [294]

A "revolução radical", vimos no início desta seção, tem o objetivo de realizar as condições da "emancipação humana universal" e da "verdadeira democracia". Ela é dita

[294] Karl Marx escreveu esse texto entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, como *Introdução* à sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, da qual nos ocupamos na primeira parte do capítulo anterior desta Dissertação.

radical por tomar o ser humano e o valor humano como princípio de tudo, o homem como sujeito que deve agir livre e conscientemente, e cujo trabalho não sirva como forma de aprisioná-lo, mas como meio de libertação e construção de uma organização social pautada na igualdade entre seus membros. Em resumo: numa "revolução radical", o homem é o princípio, o meio e o objetivo. Conhecemos que a unidade teoria/prática é o que podemos denominar, com Marx, de *práxis*. Ficamos sabendo também que, no pensamento marxiano, "revolução radical" é sinônima de *práxis* revolucionária. E ainda: que o primeiro momento dessa revolução, que apresentaremos nesta parte da Dissertação, é o teórico, e Marx o nomeia de "emancipação teórica". Pois bem, a *Introdução...*, traz a argumentação de Marx com a qual ele defende a necessidade de a classe proletariada se conscientizar de sua missão revolucionária. No sobredito escrito, Marx tem em vista a caótica situação socioeconômica, filosófica e política, mormente do Estado alemão das primeiras décadas do século XIX. No final de sua crítica a tais situações, ele propõe uma atividade política revolucionária emancipatória. Tal atividade seria incitada pelo conhecimento que os trabalhadores passariam a ter sobre suas reais condições: de seres explorados e oprimidos econômica, social e intelectualmente pelos proprietários burgueses. Teoricamente conscientizados de sua situação, os trabalhadores se rebelariam. Assim, partindo da emancipação teórica, chegaríamos ao segundo momento prático da revolução: o instante da concreta emancipação humana.

De acordo com o que pensa Marx, o conteúdo de uma teoria é emancipador quando conscientiza ou esclarece os homens. A revolução radical exige uma "emancipação teórica", isto é, o estado de livre consciência dos agentes revolucionários do que, quando, como e por que fazer. Seu conteúdo só poder vir de um pensamento crítico-filosófico acerca das ilusões e alienações religiosas, políticas etc., que obscurecem a verdade dos motivos das condições degradantes de vida dos homens. Tem-se a emancipação teórica quando uma teoria desvela certos enigmas da realidade e, por tal razão, se torna apta a subsidiar uma ação modificadora desta mesma realidade.

No capítulo anterior, dissemos com Marx sobre como a existência do Estado moderno burguês limita a existência da efetiva emancipação e da democracia. Na seção anterior deste capítulo (3.2), expusemos parte de sua crítica à propriedade privada burguesa e aos males que, segundo ele, ela causa à sociabilidade dos homens. Sendo assim, é correto concluir que os discursos que asseveram a legitimidade do Estado e da propriedade privada são saberes nocivos à emancipação humana e à democracia. O que veremos agora, nesta subseção, seguindo os passos de Marx na *Introdução à Crítica...*, é o aprofundamento da

crítica marxiana a tudo isto e sua sugestão de uma emancipação teórica como passo essencial para superar os discursos alienadores que dificultam a autonomia intelectual.

No que se refere à religião, diz Marx, ela "é a *realização fantástica* da essência humana [...]. A religião é o *ópio* do povo. [...]. A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*"[295]. A religião é fonte de alienação da mente humana: ela faz o homem estranhar a vida terrena como a sua vida verdadeira. [296] Logo, é um obstáculo à autonomia intelectual dos indivíduos. Em razão do que representa a religião, o Renano entende que é necessário criticá-la. Segundo Marx, "a crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol." [297] O homem é o principio, o meio e o fim do pensar e do agir; no entanto, Marx ressalta que tal crítica já foi suficientemente realizada: "no caso da Alemanha, a *Crítica da religião* chegou, no essencial, ao seu fim." [298]

Para Marx, o avanço da crítica à religião é importante por ser o exemplo claro da capacidade do homem se emancipar teoricamente. De acordo com ele, a mais notória e firme crítica à religião está contida nos escritos críticos e propositivos do filósofo Ludwig Feuerbach. Coube a este o mérito maior de denunciar o caráter alienante da religião, de advogar a necessidade da reforma da Filosofia e lançar os princípios da Filosofia do futuro. [299] Das conclusões da crítica feuerbachiana, Marx absorve algumas lições. Uma destas lições expressa que a Filosofia deve se ocupar de temas como o homem real e a realidade material. Por causa disso, Marx vê na crítica de Feuerbach à religião uma prova de que os homens podem se emancipar intelectualmente. Em vista disso, ele se mostra disposto a assumir tal crítica "como o pressuposto de toda a crítica"[300]. Para Marx, este *status* nasce do fato de a crítica feuerbachiana da religião "terminar com o *imperativo categórico de derrubar todas as condições* em que o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado"[301].

---

[295] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 145.
[296] Uma interessante contribuição à compreensão da relação filosofia e religião em Marx encontra-se em: MOURA, Mauro C. B. de. *Os Mercadores, O Templo e a Filosofia*: Marx e a Religiosidade. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
[297] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 146.
[298] Ibid., p. 145.
[299] Ludwig Feuerbach publicou: *A Essência do Cristianismo* (1841); *Necessidade de uma Reforma da Filosofia* (1842), *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843).
[300] Ibid., p. 145.
[301] Ibid., p. 151.

Assumindo esse propósito, a crítica à religião é, ao mesmo tempo, o começo da crítica política e do Direito, na medida em que também ataca o domínio econômico e os privilégios da classe burguesa, o caráter tirânico do Estado burguês, a opressão e a exploração do homem por intermédio da propriedade privada etc. Pouco depois de conhecer o teor da crítica de Feuerbach à religião, Marx escreveu a Ruge, informando a este da tarefa que iria assumir por meio da crítica filosófica: "nosso lema deverá ser a reforma da consciência, não por meio de dogmas, mas sim mediante a análise da consciência mística, obscura para si mesma, que se manifesta em forma religiosa ou na forma política." [302] Então, como entendeu que a consciência dos homens dava sinais de libertação em relação à alienação "religiosa", Marx se propôs desenvolver a crítica da "Política" e do Direito, ambos determinados pelos interesses da burguesia. Veremos na sequência.

"O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade"[303], diz Marx; ou seja: o homem é quem constitui a vida humana, social, é quem institui o Estado e a religião. Os homens, no entanto, desconhecem serem os sujeitos da organização social e política, portanto da história humana. No entendimento de Marx, essa missão esclarecedora bem poderia ser assumida como tarefa pela Filosofia. [304]

> A *tarefa* imediata *da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*. [305]

A completude da crítica à religião fornece a Marx duas diretrizes ao seu trabalho de crítica: 1) a condição de ele poder passar diretamente à crítica política das relações de poder existentes na Alemanha de então; 2) pressupostos que lhe ajudam a fortalecer a sua tese de que se deve considerar o homem com base em sua realidade material, nas suas relações

---

[302] MARX, Karl. Cartas Cruzadas en 1843: Marx a Ruge. In: MARX, Karl; ENGELS, Frederic. *Obras Fundamentales*. Op. cit., p. 459.

[303] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 145.

[304] "O que Marx prescreve para uma filosofia que pretenda possuir o *status* de crítica são *tarefas esclarecedoras*: como sempre, é sua tarefa destruir representações ilusórias, provocar decepções, para que os homens usem melhor sua razão e, de acordo com isso, ajam corretamente. A crítica deve, todavia, não se limitar, como até então, ao nível meramente intelectual, teórico, isto é, não ser só uma crítica que desvela as representações em sua falsidade, mas não procura o motivo dos erros no mundo social, ele próprio já falso. Ela deve ver-se a si própria e igualmente aos produtos espirituais a ser criticados por ela como partes deste mundo, e assim ocupar-se com ambos os planos — tanto o das ideias como também o de suas raízes sociais. A falsidade de um mundo que gera representações falsas tem que ser, em primeira linha, criticada praticamente, isto é, a crítica teórica deve ser vinculada às forças que colocam materialmente este mundo em questão, através de sua ação. A crítica à fuga humana para um mundo imaginário só é efetivada na medida em que ela é mediada com a libertação concreta que tem lugar no mundo material, social. O princípio central, da unidade necessária da teoria crítico-emancipatória com a práxis transformadora do mundo, encontra aqui já sua expressão." (BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. Op. cit., p. 190).

[305] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 146.

concretas com o mundo real e os demais homens. Essas duas diretrizes levam Marx a criticar a Filosofia do Direito de Hegel.

Marx enxerga vigor e muita aceitação da Filosofia hegeliana. Por isso, vê-se quase na obrigação de denunciar seu caráter místico, meramente lógico-abstrato. O conteúdo da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é parte do esforço de Marx no intuito de desmistificar a situação político-social da Alemanha, ainda encantada pela Filosofia especulativa. A outra parte encontra-se na *Introdução* que Marx escreveu à *Crítica*. Na *Introdução...*, dentre outras coisas, Marx sugere que a classe operária tome consciência de sua condição de classe oprimida e explorada, e se torne sujeito de uma insurreição que a eleve ao poder político do Estado, a fim de subverter, com esta atitude, toda forma de dominação a que era submetida. Sugere ainda, ao final, que se passe da crítica filosófica à ação política, por estar convicto de que grande parte dos problemas que impede a emancipação dos homens decorre do modo como estão estruturados e são exercidos o Direito e a Política na sociedade burguesa. Cabe, então, uma análise crítica do Direito e da Política de então.

Segundo Marx, do ponto de vista prático-histórico, é notório o atraso político da Alemanha comparativamente às "modernas nações européias". "Se nego a situação alemã de 1843 dificilmente atinjo, segundo a cronologia francesa, o ano de 1789, e ainda menos o centro vital do período atual." [306] E, no entanto, segue Nosso Filósofo, em relação ao aspecto teórico-filosófico, nós alemães, com nossas teorias logicamente bem estruturadas, "[...] participamos nas restaurações de nações modernas, sem termos tomado parte nas suas revoluções"[307]. No que se refere ao sentido prático-histórico, ainda vigora na Alemanha o *Ancien régime* como substância das formas de poder, observa Marx. Esse regime, de feições absolutistas, é por isso mesmo anacrônico; é "uma flagrante contradição de axiomas universalmente aceitos"[308], tais como a liberdade e a igualdade que compuseram o lema da Revolução Francesa (1789).

Contra essa situação caótica, assevera Marx, é preciso declarar "guerra" "por todos os meios"[309]; no entanto, os adversários do Estado, da propriedade privada, do poder burguês enfim, estão desarticulados. Em razão disto, para vencer a "guerra", é preciso juntar "a arma da crítica" (o proletariado) e "a crítica das armas" (a teoria filosófica). Neste sentido, diz Marx: "assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o

---

[306] Ibid., p. 146.
[307] Ibid., p. 146.
[308] Ibid., p. 148.
[309] Ibid., p. 147.

proletariado tem suas armas intelectuais na filosofia." [310] Ou seja: a Filosofia, apesar de ser essencialmente uma atividade teórica, pode colaborar na transformação do mundo material, desde que seja estruturada como saber transformador acerca da realidade e posta no alcance do proletariado. O inimigo não é apenas uma ideia; ele é real. Sendo assim, a Filosofia que se desliga da realidade não o pode derrotar. O real inimigo da concreta liberdade do povo alemão é o poderio da classe burguesa que impõe aos trabalhadores a miséria social e intelectual. Diante destes fatos, não é suficiente "refutar" o inimigo; será preciso "destruí-lo". [311] O povo alemão, porém, só sairá vencedor desse conflito caso seja, por primeiro, teoricamente "despertado" em sua "consciência" e retirado do caminho da "ilusão" e da "resignação". [312] A consolidação deste processo é o que Marx chamou de "emancipação teórica". [313]

No século XIX, a realidade econômica, social, do Direito e da Política alemã era objeto de intensa discussão. Economistas, políticos, filósofos, cada um em conformidade com suas crenças intelectuais, opinavam sobre o *status quo* alemão. Entre estas manifestações, uma merece atenção especial por parte de Marx: a Filosofia hegeliana do Estado e do Direito, tanto em sua forma pura quanto nas reformulações propostas pelos hegelianos. A Filosofia hegeliana, na avaliação de Marx, toma o pensamento como ponto de partida e de chegada, portanto ela não se ocupa adequadamente da realidade. A contribuição teórica de Hegel, porque não toca apropriadamente a realidade material, não favorece a luta pela concreta emancipação humana. Isto não significa que Marx esteja negando valor à teorização. Para Marx, o plano conceitual, desde que elaborado com base na realidade material, é o ponto de partida da "revolução radical". Quando o alvo da crítica é o mundo real, seu substrato é o conteúdo de uma teoria capaz de emancipar teoricamente os homens. Na concepção de Marx, os limites da abstração hegeliana residem no fato de Hegel ter formulado suas teorias sem conexão com o mundo real, de ter entendido que o pensamento é idêntico ao real.

O atraso *histórico-prático* (da Política, da Economia, da liberdade etc.) na Alemanha em relação às modernas nações européias é compensado pelo seu adiantamento *teórico-filosófico*. Diz Marx: "somos os contemporâneos *filosóficos* da época atual, sem sermos os seus contemporâneos *históricos*. [...]. A *filosofia alemã do direito e do Estado* é a única história alemã que está *al pari* com a época moderna o*ficial*." [314] O grande desafio que nasce para os filósofos alemães é, pois, segundo Marx, o de fazer com que o potencial crítico de sua

[310] Ibid., p. 156.
[311] Ibid., p. 147.
[312] Ibid., p. 148.
[313] Ibid., p. 152.
[314] Ibid., p. 150.

Filosofia se desvencilhe de seu caráter meramente abstrato, místico, alienador, que eles se ponham a examinar o presente da realidade sociopolítica e econômica alemã, configurando-se, dessa forma, como elaboradores de teorias capazes de emancipar teoricamente os homens. Somente por esta via poderá a teoria filosófica alemã servir de base à "revolução radical".

Para Marx, assim como as conclusões da crítica da religião, a crítica filosófica da realidade política do Estado e do Direito deve afirmar, como já dissemos com ele, o homem como "ser supremo", ensinando que, para tanto, se deve "derrubar todas as condições em que o homem surge como ser humilhado, escravizado". O conteúdo desse ensinamento, também já ressaltamos, é obtido da crítica da realidade em que vivem os trabalhadores, e serve para guiar uma atividade política revolucionária que transforme tal realidade. Resta claro, pois, que a teoria deve sempre estar articulada com a prática; porém, observa Marx, entre os considerados intelectuais alemães, há uma briga entre duas correntes político-filosóficas que dificultam a "revolução radical", pelo motivo de ambas pregarem a dissociação teoria/prática, isto é, por não admitirem a *práxis*.

Conforme Marx, a "facção política prática" nega a validade da Filosofia, alegando que tal conhecimento é simples idealização da realidade. Na contramão deste posicionamento, estão os defensores da "ficção *teórica* que se originou na filosofia". Estes fazem apologia à Filosofia, argumentando que o "mundo das ideias" é um plano superior ao mundo real ou "mundo sensível", como diria Platão. A primeira quer negar a Filosofia sem realizá-la; noutras palavras, afirmam que somente a vida prática é importante e autêntica. A segunda quer realizar a Filosofia sem negá-la, isto é, sem conectá-la à realidade. [315] Desta forma, ambas contribuem para manter a separação pensamento/realidade, teoria/prática. Para Marx, a Filosofia válida é a Filosofia da *práxis* mediante a qual os homens são esclarecidos (momento teórico) e impulsionados a agir para transformar o mundo humano (momento prático).

Na compreensão de Marx, a teoria que indica a necessidade de uma revolução pró-emancipação humana só pode nascer da articulação com a realidade (material) porque, no final, destas condições é que brota a consciência dos homens. [316] Foi por não seguir este preceito que o mais ilustre representante e inspirador da "ficção teórica" alemã, Hegel, com o seu método dialético[317], elaborou uma "história onírica" do Direito e do Estado para explicar a realidade alemã. A Filosofia hegeliana do Direito não foi formulada com base na realidade

---

[315] Ibid., p. 150.

[316] Confira a este respeito: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 20. Confira também: MARX, Karl. Para a "Crítica da Economia Política" – Prefácio. In**:** MARX, Karl. *Marx (Os Pensadores)*. Tradução Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 52.

[317] Sobre a distinção que Marx faz entre sua dialética e a de Hegel, releia a nota 16 do primeiro capitulo.

material, mas é apenas uma idealização da forma jurídica, formal-abstrata, de um Estado. Essa idealização se reflete na síntese do movimento dialético hegeliano[318], que é sempre um *conceito*. O princípio do pensamento de Hegel — vale lembrar — é: "o pensamento é o real e o é real é pensamento"[319], isto é, que ser e pensar são idênticos. Ora, adverte Marx, somente num Estado onde seus membros abraçam uma filosofia idealista como verdadeira explicação da realidade, onde, portanto é o pensamento, e não o homem real, o fundamento de tudo, é que se pode aceitar, sem restrições, a teoria especulativa hegeliana do Direito e do Estado como explicação autêntica da realidade. Sobre isto, Marx se manifesta nos seguintes termos:

> Só a Alemanha poderia produzir a filosofia especulativa do direito — este *pensamento* extravagante e abstrato acerca do Estado moderno, cuja realidade permanece no além [...] —, o representante *alemão* do Estado moderno, que não toma em conta o *homem real*, só foi possível porque e na medida em que o próprio Estado moderno não atribui importância ao *homem real* ou unicamente satisfaz o homem *total* de maneira ilusória. Em política os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*. A Alemanha foi a sua *consciência teórica*. A abstração e a presunção da sua filosofia iam a passo com o caráter unilateral e atrofiado da sua realidade. [320]

Para Marx, a filosofia hegeliana do Direito e do Estado tem o pensamento como ponto de origem, desenvolvimento e culminância. Por causa disto, ela é inapta à tarefa de produzir uma emancipação teórica ou conscientização acerca da realidade terrena. A Filosofia hegeliana do Direito "não se orienta em si mesma", isto é, ignora o fato de ser um conteúdo abstrato, separado do real, e ainda pretende cumprir "*tarefas* que só podem ser resolvidas por um único meio: a *atividade prática*." [321] Hegel assegura a superioridade da ideia, no sentido que diz que se pode compreender e explicar o mundo real partindo do pensamento; Marx assevera que a ideia só pode nascer da reflexão sobre o mundo. Na interpretação de Marx, enquanto a Filosofia política, do Direito, do Estado, continuar dissociada da realidade material em que vivem os alemães, este povo não poderá se emancipar. Se a vida material geradora da consciência não é objeto da crítica, como então poderá haver uma consciência crítica, livre, emancipada? "Pode[rá] a Alemanha atingir uma práxis *à la hauteur des principes*, quer dizer, uma revolução [radical] que a elevará não só ao *nível oficial* das nações modernas, mas ao *nível humano*, que será o futuro imediato das referidas nações?"[322], indaga Marx; ou seja: pode(rá) a Alemanha, por meio de uma "revolução radical", efetivar os princípios da

---

[318] Argumentos em favor da dialética hegeliana como um eterno movimento e não como um dogma pode ser encontrado em: DIAS, Antonio. F. L. Sociedade aberta e dialética: Popper contra Hegel. In: CHAGAS, Eduardo F; NICOLAU, Marcos F. A; OLIVEIRA, Renato A. de. (Orgs.). *Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza, Edições UFC, 2008.
[319] Cf.: HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Op. cit., p. XXXVI.
[320] MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 151.
[321] Ibid., p. 151.
[322] Ibid., p. 151.

liberdade e da igualdade, vale dizer, consumar os pressupostos da emancipação humana universal?

Primeiramente, a questão da consciência emancipada. No entender de Marx, esta forma de consciência é indispensável à "revolução radical". Para que ela exista, é preciso o fim do misticismo e do abstracionismo que permeiam a explicação da realidade material. Uma teoria que pretenda a condição de conscientizadora deve ser formulada livre de quaisquer entraves. Os homens não poderão se emancipar teoricamente com o amparo de teorias inventadas ou formuladas à margem da realidade. O ponto de partida da revolução radical é a emancipação teórica, ou conscientização dos agentes revolucionários, que só pode ser proporcionada pela teoria crítica do mundo real. Nas palavras de Marx: "é certo que a arma da crítica [o proletariado] não pode substituir a crítica das armas [a crítica filosófica], que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas [é certo que] a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas." [323]

Uma teoria crítico-filosófica, na medida em que corresponde à realidade das "massas", é por esta internalizada e se torna uma "força material" capaz de atuar na luta pela sua libertação. Marx crê que uma teoria só serve de guia para uma consciente ação revolucionária quando corresponde, de fato, à explicação da realidade. "A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades". [324] Assim, por exemplo, quando em relação a um povo oprimido e explorado a teoria cumpre aquele critério, este povo se sente fortalecido para o embate contra seus inimigos. As ações interventoras são tanto mais eficientes quanto mais se deixam guiar por uma teoria crítica do mundo real, portanto, por uma teoria capaz de oferecer aos indivíduos uma consciência de como agir. Para Marx, por conseguinte, não se trata de adotar o caminho inverso dos idealistas e substituir o pensamento pela realidade; trata-se, isto sim, de elaborar uma teoria que é crítica da realidade e que permite ao homem agir conscientemente para transformar o mundo em que está inserido. A prática que alimenta a teoria e a teoria que orienta a prática, tal é o cerne da "revolução radical".

O crescimento do grau de conscientização, todavia, é travado pelo fato de muitos intelectuais, conscientes ou não, formularem teorias desconhecendo a realidade, as concretas condições que impedem a emancipação humana. Esta situação faz com que o intelecto e o agir do homem comum continuem direcionados por explicações equivocadas acerca da realidade. Preocupado com este problema, Marx se viu com a responsabilidade de fazer uma

---

[323] Ibid., p. 151.
[324] Ibid., p. 152.

crítica denunciadora do sistema capitalista, do modo privado de produção, do caráter individualista próprio da sociedade burguesa, da forma elitista de exercício do poder político no Estado burguês, do formalismo da democracia burguesa etc., visando a colaborar com o aumento do nível de conhecimento dos potenciais revolucionários. Ele pretendia que suas ideias, de algum modo, favorecessem a "emancipação teórica" até seu ponto de excelência, seu auge, aquele em que a teoria ganha *status* de conscientizadora e consegue ser apropriada e internalizada pela classe oprimida, como saber que dirige a ação revolucionária contra o poder burguês, em benefício da autonomia de todos os homens.

Em segundo lugar, sobre as possibilidades de uma revolução emancipadora. A insurreição capaz de efetivar a "emancipação humana integral", a revolta cujos objetivos é a concretização dos direitos do homem e do cidadão, é a "revolução radical". A "emancipação teórica" — vimos — é o primeiro passo dessa revolução. Uma "revolução radical", porém, para prosperar, não pode contar apenas com a vontade consciente dos indivíduos cansados de serem explorados e oprimidos. "As revoluções precisam de [...] de uma base *material"* [325], de sujeitos conscientes para se historificar. Em função deste preceito, as ideias emancipadoras devem ser postas nas mãos daqueles que serão os sujeitos da revolução. O problema é que, conforme o juízo de Marx, a classe social que então tinha o perfil revolucionário, ao menos na Alemanha, não estava suficientemente preparada para se insurgir contra seus algozes. "Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais, para a qual parecem faltar [na Alemanha] os pressupostos e o campo de cultivo"[326], garante Marx. Insiste o Renano, todavia, que inexiste, na Alemanha, uma classe social ordenada onde possam ser cultivadas as sementes da teoria crítica que aponta e denuncia as condições adversas à emancipação dos homens e sugere a "revolução radical" como solução. Para Marx, ainda que se formule uma teoria que faz do homem sua "raiz", seu principio meio e fim, é preciso que haja uma classe social disposta a transformar a teoria emancipadora em "energia prática", numa concreta ação revolucionária.

Podemos dizer, amparados no pensamento marxiano, que a separação teoria/prática típica da Filosofia alemã, quer dizer, o fato de não existir uma Filosofia da *práxis* na Alemanha, é o determinante da inexistência de uma classe social organizada e habilitada a fazer uma revolução social naquele país. Um exemplo do divórcio teoria/prática é o tipo de revolução que se buscava realizar na Alemanha. Aqui, assevera Marx, busca-se "[...] não a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente*

---

[325] Ibid., p 152.
[326] Ibid., p. 152-153.

política, que deixa de pé os pilares do edifício[327]"; ou seja: um tipo de revolução que se limita a reformar as leis e não questiona as condições de miséria decorrentes do poder burguês à maioria dos trabalhadores. No que consiste uma "revolução parcial meramente política"?

> Uma *seção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura. [328]

Nessa resposta, Marx parece ter em mente a Revolução de 1789. No seu entendimento, aquela revolução serviu essencialmente para consolidar interesses burgueses. Seus líderes tinham como meta a conquista do poder político, não o objetivo de eliminar as condições determinantes da exploração do homem pelo homem. O caráter parcial da citada revolução é demonstrado também pelo fato de o direito conquistado ter sido apenas o direito da classe burguesa de poder produzir e comercializar seus produtos mediante a exploração da classe trabalhadora. Os revolucionários burgueses não desejavam uma emancipação da totalidade da sociedade. Os "pilares do edifício", isto é, as desigualdades sociais, a propriedade privada burguesa e seus efeitos, não foram destruídos pela revolução, porque eram as bases de sustentação da classe social que chegava ao poder. Portanto, a Revolução Francesa ficou aquém do autêntico significado de uma "revolução radical" promotora da "emancipação humana universal" e da "verdadeira democracia" defendidas por Marx. Para este erro não mais se repetir, Marx assinala que a nova e verdadeira classe revolucionária, a trabalhadora, deverá agir em nome e para o benefício da imensa maioria dos homens.

> Os seus objetivos e interesses devem verdadeiramente ser os objetivos e interesses da própria sociedade, da qual se torna de fato a cabeça e o coração social. Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral. Para alcançar esta posição libertadora e a direção política de todas as esferas da sociedade, não bastam a energia e a consciência revolucionárias. Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, para que *um* estamento seja reconhecido como o estamento [representativo] de toda a sociedade, outra classe tem de concentrar em si todos os males da sociedade, um estamento particular deve ser o estamento do repúdio geral, a incorporação dos limites gerais. [329]

De acordo com o pensamento marxiano, a racionalidade e a legitimidade dos atos revolucionários de uma classe social, que reivindica para si a "supremacia geral", o poder de governar, é dado pelo fato de estes se realizarem em proveito da concretização dos "interesses gerais da sociedade", os quais são, em última análise, a efetiva emancipação dos homens. A classe particular que deve concentrar em si os obstáculos à emancipação (e à democracia) já

---

[327] Ibid., p. 154.
[328] Ibid., p. 154.
[329] Ibid., p. 154.

está definida: é a burguesa. Por outro lado, a classe "libertadora", que deve tomar para si a "direção política" — a classe proletariada — ainda não foi despertada para sua função revolucionária. No caso da Alemanha, ressalta Marx, as classes sociais ainda não dispunham da "coragem" e da "intransigência" instigadoras de uma "força material ao poder político". [330] Marx assevera que, na sociedade alemã daquela época, inexistia uma classe social particular que estivesse emancipada teoricamente, e que por isto mesmo estivesse apta a realizar o segundo passo da "revolução radical": a ação revolucionária propriamente dita. Segundo Marx, não havia na Alemanha uma classe consciente da tarefa de defender a liberdade e a igualdade como bens sociais necessários à emancipação humana em oposição à emancipação meramente política.

> Na Alemanha, o proletariado está apenas começando a se formar, como resultado do movimento *industrial;* pois o que constitui o proletariado não é a pobreza *naturalmente existente*, mas a pobreza *produzida artificialmente*; não é a massa do povo mecanicamente oprimida pelo peso da sociedade, mas a massa que provém da *desintegração aguda* da sociedade e, acima de tudo, da desintegração da classe média. [331]

Exatamente pelo fato de ser uma classe emergente, o proletariado alemão ainda não havia se organizado, e tampouco estava ciente do seu papel revolucionário. Marx, contudo, crê que as "necessidades materiais" dos trabalhadores, a exploração a que eram submetidos, lhes "forçariam" a lutar pela conquista da "emancipação geral". [332] Apesar de a classe proletariada ainda se encontrar em vias de formação, Marx se mostra convicto de que ela poderia desenvolver certo grau de consciência da realidade que lhe credenciaria como sujeito da revolução emancipadora. Essa sua certeza é expressa na sua resposta à questão seguinte.

> Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação? Eis a nossa resposta: Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha às conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas — o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*. [333]

Importante é destacar desta citação, o caráter emancipatório e democrático da missão a ser assumida pelo proletariado. A "revolução radical" ou *práxis* revolucionária, cujos

---

[330] Ibid., p. 154.
[331] Ibid., p. 156.
[332] Ibid., p. 155.
[333] Ibid., p. 155-156.

agentes ativos serão, segundo Marx, os proletários, não visará à emancipação somente dos trabalhadores da indústria alemã; ela não é o anseio torpe de uma classe social particular pelo poder. No entender de Marx, a revolução deve ter como objetivo assumir uma posição em favor da libertação da "imensa maioria dos homens" do jugo do poder burguês determinante das formas de vidas antissociais. A "revolução radical" é a batalha contra o caráter meramente abstrato da democracia burguesa e em prol da democracia radical; é o combate contra a propriedade privada burguesa e o Estado burguês como entraves à autonomia dos homens.

De acordo com a exposição de Marx, enfim, uma "revolução radical" se funda: 1) na exigência de que seus sujeitos estejam conscientizados da sua necessidade e objetivos; 2) em atitudes revolucionárias propriamente ditas contra o poder burguês. Para tanto, a arma do proletariado é a *práxis* revolucionária, quer dizer, é a atividade crítico-filosófica da realidade que ilumina a ação prática dos trabalhadores revolucionários. É bem neste sentido que Marx afirma: "a emancipação dos alemães só é possível *na prática* se for adotado o ponto de vista *da* teoria, segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo. [...]. A *filosofia* é a *cabeça* desta emancipação e o *proletariado* é o seu *coração*." [334] Em síntese: teoria e prática são momentos indissociáveis da "revolução radical" a favor da emancipação humana. A teoria filosófica é a arma intelectual do proletariado, e este é a arma material da Filosofia. A Filosofia e o proletariado são, respectivamente, os momentos teórico e prático. A realidade material alimenta a teoria do Filósofo; esta, por sua vez, sustém a ação revolucionária do proletariado. No encontro e unificação destes dois elementos consiste a essência da "revolução radical".

A teoria filosófica emancipatória (a Filosofia da *práxis* marxiana) exorta os trabalhadores a agir contra seus inimigos: os capitalistas industriais donos de máquinas, os latifundiários, os banqueiros, enfim, diretamente contra "a sociedade da propriedade privada"[335]. Em agosto de 1844, meses depois de escrever a *Introdução à Crítica...*, lembrando dos então recentes acontecimentos das insurreições de operários das fábricas alemãs, Marx escreveu reforçando sua confiança na tese da emancipação teórica dos sujeitos da revolução, como pressuposto da atividade revolucionária propriamente dita. Ele garante: "[...] nenhuma das revoltas dos operários franceses e ingleses teve um caráter tão teórico e consciente como a [revolta] dos tecelões silesianos." [336]

---

[334] Ibid., p. 156.
[335] Cf.: MARX, Karl. Glosas Criticas al articulo "El Rey de Prússia y la Reforma Social. Por um Prussiano". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Fundamentales*. Op. cit., p. 516.
[336] Ibid., p. 516.

Afinal, a emancipação teórica, ou o estádio de esclarecimento, conscientização, é a condição atingida pelo indivíduo pela qual ele pode compreender o que, como, quando e quem são os responsáveis pelas condições de sua alienação e exploração em geral. O indivíduo emancipado teoricamente é aquele cuja mente conseguiu superar as explicações deturpadoras, acríticas, místicas etc., da realidade. Uma possibilidade para se atingir tal condição é assumir a posição verdadeiramente filosófica que toma o mundo real como seu objeto e que, por isso mesmo, possibilita o desvelamento das formas de alienação religiosa da mente humana, a compreensão do estranhamento do trabalho e da vida social, do caráter antidemocrático ou da democracia tão-somente formal-abstrata estabelecida pelo Estado burguês etc. Uma teoria de conteúdo emancipador pode guiar a classe trabalhadora numa ação revolucionária radical, isto é, que aprova o homem e o mundo humano como essenciais; pode auxiliar na formação de estratégias conscientes, portanto imune às táticas e ações voluntaristas ou moldadas pelo ressentimento, e aptas a fazer valer a autonomia dos homens.

4 A RELAÇÃO ENTRE COMUNISMO, EMANCIPAÇÃO E DEMOCRACIA

O conteúdo dos capítulos anteriores compreendeu uma apresentação dos passos dados por Marx para organizar seu projeto de emancipação humana e, por conseguinte, da defesa da democracia; esta, compreendida como efetivo governo do, pelo e para o povo. Conhecemos tal projeto iniciado com as críticas de Marx à natureza abstrata e antidemocrática do Estado hegeliano, e seguiu denunciando o caráter parcial e meramente formal-abstrato da democracia apregoada pelo Estado burguês (2). No capítulo anterior (3), vimos que Marx identificou a propriedade privada do tipo burguesa, assim como tudo o que a ampara e dela decorre, como o principal obstáculo material à "emancipação humana integral" e à "verdadeira democracia"; que a superação de tais empecilhos exige, necessariamente, uma "revolução radical" constituída de dois momentos: o teórico da conscientização e, como efeito deste, o momento prático, ativo, propriamente revolucionário, que suprime a organização social burguesa, desencadeando o processo de formação da sociedade comunista. O primeiro apresentamos no final do capítulo precedente (3.3.2).

Iniciaremos, pois, este seguimento expondo sobre a ocasião prática da "revolução radical" (4.1) proposta por Marx. Este ponto de partida nos possibilitará vislumbrar o motivo de nossa pesquisa nesta parte do texto, a saber: a tese de que a revolução comunista defendida por Marx tem como meta a realização daquilo que ele denominou de emancipação humana e de "verdadeira democracia". Sendo assim, é pertinente conhecer, antes, alguns tópicos da exposição e crítica de Marx à teoria do socialismo/comunismo base da eventual sociedade comunista (4.2). Por último, veremos como a sociedade comunista, tal como sustentada por Nosso Filósofo, se configura como o lugar da concreta "emancipação humana universal" e, igualmente, da "democracia radical" (4.3).

4.1 A Revolução: *Práxis* Emancipadora e Democratizadora

No final do capítulo anterior, tomamos conhecimento de que, conforme o pensamento marxiano, o primeiro passo ou momento da "revolução radical" é o da "emancipação teórica"; o segundo passo é o que se pode denominar de *práxis* política revolucionária. Conhecemos também que, com o termo *práxis*, Marx quer designar a aliança teoria/ação. Assim, ficamos sabendo que, para Marx, uma "revolução radical" se principia quando os ideais de libertação despertam as mentes dos trabalhadores, impelindo-os a lutar pela extinção das degradantes condições de vida a que são submetidos pelo poder político e

econômico burguês, mas só se completa com o momento prático realizador da "emancipação humana". É deste momento prático que trataremos agora. Como bem disse Marx, as "ideias não podem *executar absolutamente nada.* Para a execução das ideias são necessários homens que ponham em ação uma força prática"[337]. Ora, esta "força prática" é, para Marx, precisamente a atitude revolucionária da classe trabalhadora em defesa da emancipação humana e do poder do povo. Nossa tarefa, então, será a de apresentar e caracterizar, consoante o que Marx expõe no *Manifesto Comunista*[338], de 1848, a revolução comunista como a segunda etapa, prática, ativa, da revolução em proveito da real "emancipação humana integral" e da "verdadeira democracia".

Segundo Coggiola, em relação ao conjunto do pensamento marxiano até então elaborado, "o *Manifesto*, em 1848, foi o arremate de uma obra teórica política e organizativa"[339]. É bem neste sentido que consideramos o conteúdo desse escrito como a parte teórica final do projeto marxiano em defesa da emancipação humano-social, o que não quer dizer que Marx tenha deixado de pensar e reformular seu projeto. Nas palavras de Löwy, "o espírito" do *Manifesto* é "*crítico e emancipador*". [340] Crítico dos meios exploradores e degradantes da condição humana no seio do sistema capitalista; emancipador, por estimular a revolução como forma de anular as condições aviltantes da vida social. Tal "espírito", evidentemente, não é casual. Ao contrário, ele é um construto teórico e histórico que reflete a intenção de seus autores de apontarem os objetivos e meios de ação da classe revolucionária. Neste sentido, o *Manifesto* traz a proposta da revolução como uma atividade política revolucionária da classe proletariada, impulsionada pela consciência de que se deve agir para abolir as condições de exploração e opressão resultantes da dominação econômica e política da classe burguesa, para finalmente instalar a sociedade comunista como lugar da efetividade da emancipação humana e da verdadeira democracia. Seu conteúdo, pois, se mostra como a culminância do projeto marxiano em defesa da emancipação humana e da "democracia radical".

---

[337] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Op. cit., p. 137.

[338] O *Manifesto do Partido Comunista* foi publicado pela primeira vez em Londres, no ano de 1848, tendo como autores Karl Marx e Friedrich Engels. Nesses 160 anos de existência, diversos artigos e ensaios saudaram a importância e a vivacidade do seu conteúdo. Uma interessante coletânea destes textos pode ser encontrada na edição brasileira do *Manifesto*, publicada em 1998 pela Editora Boitempo, organizada por Osvaldo Coggiola.

[339] COGGIOLA, Osvaldo (Org.). Introdução ao Manifesto Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo. (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 31.

[340] Cf.: LÖWY, Michael; BENSAID, Daniel. *Marxismo, Modernidade e Utopia*. Tradução: Alessandra Ceregatti, Elisabete Burigo e João Machado. São Paulo: Xamã, 2000, p. 148-149.

Segundo Engels, o conteúdo do *Manifesto do Partido Comunista* cumpre o papel de apresentar e defender, em linguagem acessível aos trabalhadores[341], a revolução proletária como meio eficiente de realização da "emancipação humana integral" e da "verdadeira democracia". Na expressão dos próprios autores do *Manifesto*, que possuíam excelente grau de consciência teórica da história e capacidade de exposição e crítica da realidade, sua mensagem intenta esclarecer para conscientizar e incitar os trabalhadores à revolução. Como?

> Despertando nos operários uma consciência clara e nítida do violento antagonismo que existe entre a burguesia e o proletariado, para que na hora precisa, os operários saibam converter as condições sociais e políticas, criadas pelo regime burguês, em outras tantas armas contra a burguesia. [342]

O *Manifesto*, em sentido geral, é fruto da atividade intelectual e política de seus autores, e seu conteúdo é a parte final do plano de emancipação humana concebido por Marx, e que ora tentamos apresentar. É especialmente nesta direção que, aqui, trataremos dele; mas, para chegar a este ponto, é conveniente lembrar de alguns de seus antecedentes. O ano de 1845 marcou o início do denso período de colaboração intelectual entre Engels e Marx. Engels assegura, todavia, que, quando encontrou Marx, este "já havia elaborado, em linhas gerais, sua teoria materialista da história. [...] Este descobrimento foi essencialmente obra de Marx, só podendo eu considerar minha contribuição uma parte muito pequena"[343]. Desde então, ambos se puseram a desenvolver as ideias de Marx, o que incluía uma redefinição do comunismo, agora não mais como "ideal possível da sociedade", como teoria utópica, mas, sim, como movimento político consciente "das condições e objetivos" da luta a ser empreendida pelo proletariado moderno contra o domínio burguês. [344]

Uma vez que haviam abraçado o comunismo como fundamento da sociedade da liberdade humana e da igualdade social, Marx e Engels aceitam filiar-se à Liga dos Justos. [345]

---

[341] Em 1885, Engels lembra dos acontecimentos que antecederam a elaboração do *Manifesto* e deixa claro o uso desta estratégia quando diz: "estávamos longe da intenção de expor em gordos volumes, exclusivamente para o mundo 'erudito', os resultados científicos a que havíamos chegado. [...] Éramos obrigados a fundamentar cientificamente nossos pontos de vista, mas considerávamos igualmente importante a conquista do proletariado europeu para a nossa doutrina." (Cf.: ENGELS, Friedrich. Contribuição à História da Liga dos Comunistas. In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [198?], v. 3, p. 158).

[342] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 69.

[343] ENGELS, Friedrich. Contribuição à História da Liga dos Comunistas. In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 3, p. 157.

[344] Cf.: ibid., p. 158.

[345] A Liga era uma organização formada por trabalhadores, sobretudo artesãos alemães exilados em Londres, Bruxelas e Paris. Marx e Engels já haviam sido convidados a integrá-la. Haviam, entretanto, recusado por "não partilharem de suas ideias utópicas e reprovarem os princípios sectários e conspiratórios da sua estrutura"; todavia, em meados de 1847, os dirigentes da Liga mostraram-se abertos às mudanças, o que levou Marx e Engels a verem nisso a possibilidade de pôr, "como núcleo do partido operário em formação, uma organização operária internacional já existente, refundido-a totalmente segundo os princípios da nova doutrina." (Cf.: FEDOSSEIEV, P. N. (Dir.). *Karl Marx*: Biografia. Moscou: Progresso; Lisboa: Avante, 1983, p. 142-143).

O primeiro Congresso dessa Liga ocorreu em Londres, entre 2 e 9 de junho de 1847, quando foi decidido que ela passaria a se chamar Liga dos Comunistas e adotaria um novo lema: "proletários de todos os países, uni-vos". [346] No artigo primeiro do estatuto da nova organização, foi definido que sua "finalidade será a derrocada da burguesia, o domínio do proletariado, a supressão da velha sociedade burguesa, baseada nos antagonismos de classe, e a criação de uma nova sociedade, sem classes e sem propriedade privada [comunista]"[347]. Vê-se, já neste ponto, a penetração das ideias do projeto marxiano pró-emancipação humana. No segundo Congresso da Liga, ocorrido no final do mesmo ano, Marx defendeu e conseguiu aprovar suas teorias. E no final do encontro, frisa Engels, "Marx e eu recebemos a tarefa de redigir o manifesto"[348].

Deixemos de lado os antecedentes históricos do *Manifesto* e passemos ao seu conteúdo. [349] Em concordância com os objetivos deste texto, interessa-nos a tese do *Manifesto* de que a revolução proletária objetiva a emancipação dos homens e a conquista da democracia. Que se pode compreender, com Marx, por revolução proletária ou comunista? Que ela é uma **atividade política revolucionária,** cujo **sujeito** é a **classe proletária,** com o **objetivo imediato de tomar para si o poder político do Estado das mãos da classe burguesa,** bem como **suprimir os meios privados de produção,** que servem como instrumentos de opressão e exploração do homem pelo homem, para, então, viabilizar seu **objetivo final**: **a liberdade humana e a igualdade social**, que são os fundamentos da efetiva **emancipação humana universal e da verdadeira democracia**. Assim concebida, a "revolução radical" comunista é uma *práxis* emancipadora e democratizadora que visa a realizar plenamente o ideal do projeto marxiano: a efetivação da emancipação humana e da democracia radical.

---

[346] O lema da Liga dos Justos era: "Todos os homens são irmãos".

[347] ENGELS, Friedrich. Contribuição à História da Liga dos Comunistas. In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 3, p. 160.

[348] Ibid., p. 161. O Professor Laski, num texto introdutório a uma publicação comemorativa do centenário do *Manifesto*, não nega a participação de Engels na elaboração do texto do *Manifesto* de 1848, mas afirma categoricamente que, ao final do segundo Congresso da Liga dos Comunistas, seu Comitê Central delegou a Marx a tarefa de "redator do *Manifesto*"; que, para o Comitê, "a responsabilidade da redação do *Manifesto* cabia apenas a Marx, não se encarando Engels como seu colaborador ou assistente." (Cf.: LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Tradução Regina Lúcia F. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 21). Seja como for, o fato de o nome de Engels aparecer impresso ao lado do de Marx desde a primeira edição do *Manifesto* nos obriga a considerá-lo como autor.

[349] Uma compreensão do contexto sociopolítico que precede a primeira publicação do *Manifesto* pode ser obtida quando da leitura da já referida *Contribuição à História da Liga dos Comunistas*, escrita por Engels em 1885. Também um relato do movimento político e intelectual de Marx e Engels, dos anos que precedem a elaboração do *Manifesto*, pode ser encontrada na também já citada *Biografia de Marx*, dirigida por Fedosseiev (p. 122-169). Neste mesmo sentido, somado a uma análise do conteúdo do *Manifesto*, vale a pena conferir as também citadas "Introduções ao *Manifesto*" escritas por Laski e Coggiola.

Os sujeitos da ação política revolucionária são os indivíduos que formam a **classe proletária** ou dos trabalhadores. Segundo Marx, das classes que então se opunham à burguesia, somente a proletária é "verdadeiramente revolucionária". [350] O êxito do movimento político revolucionário da classe proletariada, contudo, depende da união de seus membros, de eles estarem devidamente cientes do que fazer. Requer, pois, aquilo que Marx chamou de "emancipação teórica", isto é, certo grau de conscientização dos revolucionários que viabilize uma organização em torno de estratégias de ação e objetivos a serem atingidos. "O movimento político da classe operária, que pretende tomar para si o poder político das mãos burguesas, sabe que para alcançar esse objetivo é necessária uma organização prévia da classe operária"[351].

Marx mostra-se convicto de que a revolução é uma atividade de natureza **política**. A revolução envolve uma luta de classe, e "toda luta de classes é um luta política." [352] Esta convicção foi explicitamente manifestada por Marx já em 1847, na obra *Miséria da Filosofia,* quando ele afirma a revolução como um movimento politico: "não digais que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, movimento político que, ao mesmo tempo, não seja social." [353] A revolução, porém, não é um ato político qualquer, mas político **revolucionário**. O porquê deste adjetivo é dado pela consideração das origens históricas das duas grandes classes sociais antagônicas daquela época: a burguesa e a proletária. No *Manifesto* de 1848, Marx assevera que a sociedade burguesa moderna foi estruturada, de um lado, pelo desenvolvimento da indústria e expansão do comércio; do outro lado, e ao mesmo tempo, por ações revolucionárias que lhe possibilitaram uma crescente conquista do poder político de Estados. Estes dois fatos suplantaram a organização econômica e política da sociedade feudal e monárquica, e simultaneamente propiciaram à burguesia a condição de classe social econômica e politicamente dominante. A chegada da burguesia ao poder, porém, não representou a libertação das massas de camponeses. Os trabalhadores, que eram vassalos no sistema feudal, constituem agora, no sistema burguês, a classe proletária, ou, o que é o mesmo, a categoria dos operários explorados e oprimidos que trabalham nas indústrias dos burgueses e recebem, por isto, um mísero salário para garantir sua sobrevivência física.

---

[350] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 49.
[351] Carta de Marx a Friedrich Boite (23/11/1871). In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 3, p. 266. (Boite era um socialista alemão, membro da I Internacional da América).
[352] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 48.
[353] MARX, Karl. *Miseria de la Filosofia:* Respueta a la "Filosofia de la Miséria" del señor Proudhon. Moscou: Editorial Progresso, 1981, p. 143.

Essa situação se agrava porque a burguesia, para se manter no poder conquistado, vê-se obrigada a criar mais condições de opressão para ampliar e manter seu domínio econômico-político. Pior: a classe burguesa não pode abdicar de seguir neste caminho, sob pena de arruinar-se. Seguindo esta má razão capitalista, ela dá origem à sociedade onde a única liberdade que conta é a "liberdade de comércio"[354], a sociabilidade do "homem egoísta", isolado, do trabalho estranhado, onde a condição econômica do indivíduo é o critério definidor das relações sociais. Desta forma, deduz Marx, "a *sociedade burguesa* em sua totalidade é a guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros"[355]. As formas de opressão e exploração da classe trabalhadora, que dão vida à classe burguesa, significam a escravização dos trabalhadores, ensejando uma oposição direta e hostil entre as classes. Este antagonismo é o exemplo vivo da validade da tese de que "a história de todas as sociedades é a história das lutas de classes"[356], e de que este princípio só perderá sua validade mediante um ato político revolucionário que implique o fim das lutas de classes. [357]

> A emancipação da classe oprimida implica, necessariamente, na criação de uma nova sociedade. Mas para que a classe oprimida possa libertar-se, é preciso que as forças produtivas já adquiridas e a relações sociais vigentes não possam seguir existindo umas ao lado de outras. [358]

A emancipação da classe oprimida depende da destruição das condições de opressão e, por conseguinte, da classe opressora. Esta, nesse meio tempo, deve resistir. Por isso, se a classe proletariada quiser tomar para si o poder político do Estado, sua alternativa será a de empreender uma ação revolucionária contra as formas de poder burguês e tudo o mais que

---

[354] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 53.

[355] MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. Op. cit., p. 135.

[356] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 40. A tese da "luta de classes" não é de autoria de Marx, como nos informa o próprio: "não me cabe o mérito de haver descoberto, nem a existência das classes, nem a luta entre elas. Muito antes de mim, historiadores burgueses já haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes, e economistas burgueses haviam indicado sua anatomia econômica." (Carta de Marx a Joseph Weydemeyer de 05/03/1852). In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 3, p. 253-254). Weydemeyer era alemão, comunista, revolucionário e amigo de Marx.

[357] Para fortalecer sua tese que "Marx é inimigo da sociedade aberta", isto é, da democracia, Popper acentua que Marx pregou a "guerra de classes". Segundo Popper, a expressão "luta de classes implica que a história é impulsionada e o destino do homem determinado pela guerra de classes" (POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Op. cit., tomo II, p 118). Uma análise dessa interpretação é pertinente porque é, conforme Popper, com o amparo da tese da luta de classes que Marx se põe a fazer profecias do curso da história. Não cabe, porém, desenvolvê-la aqui. Limitamo-nos apenas a afirmar a insustentabilidade dos argumentos de Popper para adjetivar as teorias de Marx antidemocráticas e proféticas. O motivo dessa afirmação reside no fato de os argumentos de Popper serem contraditórios. Assim, por exemplo, Popper afirma que a teoria da revolução social é uma predição determinista dos rumos da história; no entanto, noutro ponto, ele se queixa do fato de Marx não ter determinado, previamente, um programa prático de ação revolucionária que dissesse aos revolucionários exatamente o que deveriam fazer. Ele diz: "o programa prático herdado pelos líderes marxistas se resumia à frase 'trabalhadores de todos os países, uni-vos!" (Ibid., p. 151.) Quer dizer: para Popper, Marx é culpado por ter profetizado e, igualmente, é culpado por não ter profetizado.

[358] MARX, Karl. *Miseria de la Filosofia*. Op. cit., p. 142.

concorra para sua existência. Somente a ação revolucionária poderá pôr fim à luta entre burgueses e proletários. Segundo Marx, "a transformação das condições de vida material e das relações econômicas [...] só é possível pela via revolucionária." [359] E mais: o Renano garante que "no transcurso do seu desenvolvimento [revolucionário], a classe trabalhadora substituirá a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo." [360]

Contra a tese da necessidade da revolução, poder-se-ia refutar, argumentando que o Estado, na medida em que é, legalmente, a instância defensora dos interesses comuns dos homens vivendo em sociedade, poderia funcionar, satisfatoriamente, como mediador do conflito entre seus componentes burgueses e proletários. Ora, para Marx, o Estado participa, de fato, desse conflito, mas na condição de poder político representativo e executivo da classe burguesa. "O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa." [361] Um Estado assim configurado é, conforme o pensamento marxiano, a antítese do projeto em defesa da realização da emancipação humana e da "democracia radical", direta; é nocivo à autonomia dos homens e, por causa disto, a luta para conquistar a libertação dos indivíduos exige a destruição do Estado como poder privativo de uma classe social.

Os **objetivos imediatos** da ação revolucionária, cujo sujeito é a classe proletária, são: 1) **arrebatar para si o poder político do Estado das mãos da classe burguesa e**, com o amparo deste fato, 2) efetivar medidas para **suprimir os meios privados de produção,** que servem de instrumentos de opressão e exploração dos trabalhadores. Estes atos contra a classe burguesa e tudo o mais que a favorece, o Estado burguês, a propriedade privada burguesa etc., correspondem ao início do momento prático da "revolução radical".

Primeiramente, a tomada do poder político do Estado pela classe dos trabalhadores das mãos da classe burguesa. "Impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte." [362] Para que possa subsistir poderosamente, a classe burguesa precisa difundir pelo mundo sua "imagem e semelhança"[363], isto é, expandir sua lógica de poder econômico e político, com base na existência privada dos meios de produção e seu efeito necessário: a exploração e opressão do trabalhador pelo capitalista. A existência

---

[359] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 65.
[360] MARX, Karl. *Miseria de la Filosofia*. Op. cit., p. 143.
[361] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista.* Op. cit., p. 42.
[362] Ibid., p. 43.
[363] Ibid., p. 44.

do poder da burguesia, portanto, depende de ela continuar a organizar e desenvolver todas "as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais". [364]

Uma das formas mais eficazes que a burguesia encontrou para manter seu *status* foi combinar poder econômico com poder político do Estado. Foi por este motivo que ela se lançou à luta revolucionária em 1789. Pois bem, se a conquista do Estado pela classe burguesa ocorreu em função do seu domínio econômico, agora o Estado serve como instrumento de manutenção do poder econômico da burguesia. O Estado serve à classe burguesa na medida em que seus poderes (executivo, legislativo etc.) têm a missão de validar e sedimentar os interesses dessa classe que os domina. A História revela que o poder econômico da classe burguesa viabilizou o domínio do Estado e que este, por sua vez, agora trabalha para preservar as condições de existência daquele. O poder político da burguesia, exercido por meio da formulação e controle das leis[365], bem como de outras instituições que formam o Estado moderno democrático burguês, funciona como sustentáculo do poder econômico da burguesia, na medida em que, por exemplo, garante a legalidade da propriedade privada, ainda que esta sirva como meio cruel de exploração dos homens que trabalham. Em razão desse papel desempenhado pelo Estado burguês contra os interesses universais, contra a democracia e a emancipação dos homens, é admissível e consequente que Marx tenha defendido seu fim, ou que seu controle passasse às mãos dos trabalhadores. [366]

A convicção de Marx de que o Estado deve ser feito poder da classe operária, a classe que quer a efetiva emancipação humana e a verdadeira democracia, persiste em seus escritos posteriores ao *Manifesto*, como se pode constatar numa carta que ele enviou a Boite, em 1871. Nessa carta, Marx insiste na ideia de que, diante de um Estado que só existe como poder da classe burguesa, a solução é "um movimento político da classe operária com o objetivo de conquistar o Poder político para a classe operária"[367]. Isto está plenamente em acordo com a duas teses de Marx contidas no *Manifesto,* a saber: 1) a já citada tese de que a classe "verdadeiramente revolucionária" é a proletária, e 2) a tese de que "o objetivo imediato

---

[364] Ibid., p. 43.

[365] Nos dias de hoje, é comum ouvirmos pregações de que é racional o mundo refletir "a imagem" do capitalismo e da democracia burguesa. Assim é que vemos o intelecto burguês, aplicando seus parâmetros e interesses, afirmando que algo é democrático, moral e justo, se estiver em conformidade com o conteúdo do Direito (o chamado Estado Democrático de Direito). Sobre isto, é sempre sensato ouvir Marx dirigindo-se aos burgueses: "vossas próprias ideias são produtos das relações de produção e da propriedade burguesa, assim como o vosso direito não passa da vontade de vossa classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais de vossa existência como classe." (Cf.: ibid., p. 54-55).

[366] Pelas mesmas razões é que Lênin diz: "somente o comunismo suprime, de modo absoluto, a necessidade do Estado". (LENIN, Vladimir I. El Estado y la revolución. In: *V. I. Lênin*: Obras Completas. Op. cit., p. 93).

[367] Carta de Marx a Friedrich Boite (23/11/1871). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 3, p. 266.

dos comunistas é o mesmo que o de todos os demais partidos proletários: constituição do proletariado em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado"[368]. Eis por que a revolução da classe proletária, por defender os interesses comuns, da maioria dos indivíduos sem direitos à vida liberta, aos chamados direitos humanos, poder ser designada, também, de revolução comunista.

Consoante Marx, a propriedade privada burguesa se mantém viva, sobretudo, em virtude de ser amparada pelo Estado. Por isso, a concretização do segundo objetivo da revolução comunista depende, em grande parte, do êxito do primeiro. Quer dizer: a conquista do poder do Estado pela classe trabalhadora é, no entender de Marx, decisiva para a abolição da propriedade privada burguesa. No dizer de Marx, "a revolução comunista [a atividade política prática revolucionária] é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade." [369] A forma tradicional de propriedade a que Marx se refere é, precisamente, a propriedade privada dos meios de produção nas mãos de capitalistas burgueses que embarga a autonomia dos homens, que faz com que os indivíduos (trabalhadores e proprietários) estranhem o trabalho, não se reconheçam como seres sociais.

Ao permitir a (co)existência de proprietários e não proprietários, o Estado admite a propriedade privada como fator determinante do modo de participação do indivíduo na vida social e política. Na prática, os indivíduos livres e que podem participar ativamente da vida política são apenas os grandes proprietários dos meios de produção. Todos os outros que perdem a condição de proprietários (pequenos comerciantes ou industriais etc.), os membros da classe média (médicos, juristas etc.), ou que sequer conseguiram atingi-la (camponeses, artesãos etc.), juntamente com as crianças e as mulheres, são arrebatados pelo trabalho mortificante nas indústrias e no comércio. [370] Ora, Marx compreende que todas as formas de operar da burguesia, legalizadas pelo Estado, são verdadeiras ações despóticas contra a maioria de não-proprietários. Por este caminho, a luta entre a burguesia e o proletariado, inicialmente motivada por pretextos econômicos, se transforma em uma "luta política"[371], e exige deste último uma *práxis* revolucionária contra o poder do Estado burguês que só poderá terminar com o fim dos meios privados de produção.

---

[368] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 51.
[369] Ibid., p. 57.
[370] Cf.: ibid., p. 42, 46 e 47. Além destes indivíduos arrastados para compor a classe proletariada, Marx anota que "uma parte da burguesia passa [adere] para o proletariado, em especial a parte dos ideólogos burgueses que chegaram à compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto." (Ibid., p. 49).
[371] Cf.: ibid., p. 48.

No parágrafo anterior fica evidente que, para Marx, o ponto originário e determinante do conflito burguesia *versus* proletariado é a existência da propriedade privada na forma burguesa, que esta é um obstáculo à concretização do seu "projeto de emancipação". Para viabilizar a concretização do seu "projeto", Marx propõe como solução que a revolução comunista suprima a propriedade privada burguesa e seus efeitos que impedem a realização da liberdade humana e da igualdade social. Apesar desta causa plausível, diz Marx, nós comunistas somos "censurados por querermos abolir uma forma de propriedade que pressupõe como condição necessária que a imensa maioria da sociedade não possua propriedade"[372]; ou seja: segundo Marx, os comunistas são repreendidos por se oporem a uma forma de propriedade que contraria as condições necessárias à autonomia dos homens. Os inimigos do comunismo ignoram o fato de que não se trata de extinguir toda e qualquer forma de propriedade, observa o Renano. Nas palavras de Marx, "o que caracteriza o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa"[373] ou, dizendo de outro modo, é a conversão da propriedade burguesa em propriedade para o benefício da coletividade. "Neste sentido, os comunistas podem resumir sua teoria numa única expressão: supressão da propriedade privada [burguesa]"[374], finaliza Marx. O que o Renano defende que deva ser extinta é, portanto, a forma de propriedade burguesa que se mantém viva pela combinação do trabalho estranhado e do capital. Ora, argumenta Marx, a verdade é que

> o capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade, em última instância pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade. O capital não é, portanto, um poder pessoal: é um poder social. [375]

Apesar dessa verdade, entretanto, "o que o operário recebe pela sua atividade é o estritamente necessário para a mera conservação e reprodução de sua existência"[376] física, orgânica. A insurreição comunista é, pois, contra o trabalho estranhado; é uma forma de oposição ao fato de o trabalho do operário produzir objetos e estes serem convertidos em capital, em dinheiro, em propriedade privada para a sua própria degradação e o deleite do burguês. Diante desta situação, nada pode haver de ilegítimo numa revolução que pretenda restabelecer ao capital seu autêntico papel: o de ser um poder social intransferível. Diz Marx:

> Quando o capital é transformado em propriedade comum, pertencente a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em

[372] Ibid., p. 54.
[373] Ibid., p. 52.
[374] Ibid., p. 52.
[375] Ibid., p. 52-53.
[376] Ibid., p. 53.

> propriedade social. O que se transformou foi o caráter social da propriedade. Esta perde seu caráter [particular] de classe [para se tornar coletiva]. [377]

O meio revolucionário e os objetivos imediatos (e finais) da revolução, restam, pois, para Marx, legítimos, na medida em que significam uma forma de valorização do humano, das condições da vida social livre e igual. Afora esta justificativa, Marx lembra que a classe burguesa foi historicamente revolucionária, e que este exemplo induziu a classe proletária a adotar a revolução como tática para conquistar o poder. Marx argumenta que a burguesia, nos períodos em que lutou para modificar as condições materiais de produção e a forma de organização sociopolítica vigente, mas a ela desfavorável, apelou para a ajuda dos trabalhadores do campo e da cidade. Agindo assim, "a burguesia forneceu aos proletários os elementos de sua própria educação política, isto é, armas contra ela própria"[378]. E o preceito fundamental desta educação é de que a ação política revolucionária é necessária, quando se pretende dissolver a classe dominante e estabelecer uma nova forma de sociabilidade.

Atuando com o intuito de conservar e expandir seu poder político e econômico, a burguesia propiciou contra si mesma a organização e a ação dos operários descontentes. Esta "coesão" dos operários é, em essência, um efeito colateral da "união da burguesia" para explorar a massa trabalhadora. [379] Esta, em função da sua situação degradante, começa a resistir. No início, os rebeldes são poucos e isolados; algum tempo depois, já formam grupos de operários de uma mesma fábrica, de um mesmo ramo, região, e passam a atacar os burgueses que diretamente os exploram. Nesse sentido, podemos dizer que as próprias leis da economia capitalista impelem os trabalhadores a se organizarem para fazer a revolução. [380] Logo, a luta contra os inimigos burgueses toma proporções cada vez maiores, na medida em que cresce a consciência do trabalhador de sua condição de explorado e oprimido. No começo, a luta comum do proletariado gravita em redor da consecução de melhores salários, portanto, de melhorias econômicas. Os trabalhadores, alerta Marx, não devem, entretanto, se conformar com pequenas melhorias, com

---

[377] Ibid., p. 53.
[378] Ibid., p. 48.
[379] Cf.: ibid., p. 47.
[380] Segundo Agnes Heller, "Marx atribui ao comunismo valores positivos e os confronta com os existentes [...] no capitalismo. Esta atribuição de valor possui para Marx — subjetivamente — a condição de um dever: o comunismo deve ser realizado. Desde o princípio, porém, Marx se esforça para superar teoricamente o caráter de subjetividade do dever. Com este propósito, descobre duas vias. [...] A primeira possibilidade: a *coletividade* se converte em *sujeito. O dever mesmo é coletivo*, posto que os limites da alienação capitalista despertam nas massas — sobretudo no proletariado — necessidades que encarnam o dever e que por sua natureza tendem a transcender o capitalismo — precisamente em direção ao comunismo. A outra via apóia-se na transformação do dever em *necessidade causal.* 'O comunismo *deve* ser realizado' [...] *necessariamente* graças às leis próprias da economia." (HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades en Marx*. Traducción J. F. Yvars. Barcelona: Ediciones Península, 1986, p. 87).

> [...] reformas administrativas realizadas sobre a base das próprias relações burguesas e que, portanto, não afetam as relações entre o capital e o trabalho assalariado, servindo, no melhor dos casos, para diminuir os gastos da burguesia com sua dominação e simplificar o trabalho administrativo de seu Estado. [381]

Depois, os operários, agora reunidos em "associações" — organização facilitada e expandida por todo o mundo pelos meios de comunicação, que põem em contato direto os trabalhadores de lugares diversos — começam a se conscientizar de que a verdadeira luta a ser travada é pela efetivação da emancipação humana, portanto, um objetivo ético e sócio-político. De resto, para não mais avançarmos nesta direção, concluímos afirmando que a revolução comunista é um ato político-prático da classe trabalhadora e que, no contexto do projeto marxiano de libertação, representa o momento prático da "revolução radical" ou *práxis* revolucionária.

Retomando a questão dos objetivos imediatos da *práxis* revolucionária da classe trabalhadora — a tomada do poder político do Estado das mãos da burguesia e a extinção da propriedade privada burguesa — devemos dizer que eles, embora indispensáveis, são, na verdade, atividades-meio para a realização dos **objetivos finais** da revolução comunista, a real liberdade humana e a igualdade social**,** que, como vimos antes, são, outrossim, os fundamentos necessários à realização da emancipação humana e da forma de democracia que acreditamos serem advogadas por Marx. Para Marx, a meta final da revolução comunista dos proletários é criar as condições para o advento da sociedade comunista, isto é, buscar realizar o mais alto grau de liberdade e de igualdade como valores e práticas da vida humana.

O *Manifesto* nos apresenta, pois, a revolução comunista como o segundo momento, prático, da "revolução radical"; portanto, ele contém a parte teórica final do projeto marxiano de emancipação humano-social. Em sintese, podemos assinalar que este projeto se iniciou com a denúncia da natureza antidemocrática do Estado hegeliano, do caráter meramente formal-abstrato da democracia e da emancipação oferecida pelo Estado burguês, seguido da crítica que indicou a propriedade privada burguesa como a principal barreira à emancipação humana e à democracia direta, e finaliza com a tese de que a superação destas barreiras exige uma revolução social comunista, mediante a qual os trabalhadores se elevem à condição de gestores do poder político e econômico. O aperfeiçoamento teórico do projeto marxiano de emancipação humana não implica, contudo, que se deva anunciar que ele seja determinista, que esteja pronto e acabado. A posição intelectual de Marx é sempre crítica e aberta; portanto sempre contrária ao utopismo e ao dogmatismo. A despeito de ser incisivo em muitos pontos,

---

[381] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 65.

apesar de ter formulado os conceitos e diretrizes gerais do seu projeto entre 1843-48, o espírito crítico e aberto do mestre Renano prosseguiu pensando e atuando politicamente em defesa da emancipação humana universal e da democracia radical. Isto nos autoriza a continuar falando, com Marx (e seus intérpretes), especialmente para insistir na tese de que a meta final da revolução proposta por Marx é a realização da emancipação humana e da democracia. Assim, em março de 1850, olhando para os desdobramentos dos anos revolucionários de 1848 e 1849, Marx assinala que a revolução deve ser permanente.

> Os nossos interesses e as nossas tarefas consistem em tornar a revolução permanente até que seja eliminada a dominação das classes mais ou menos possuidoras, até que o proletariado conquiste o Poder do Estado, até que a associação dos proletários se desenvolva, não em um só país, mas em todos os países. [...] Para nós, não se trata de reformar a propriedade privada, mas de aboli-la, não se trata de atenuar os antagonismos de classe, mas de abolir as classes; não se trata de melhorar a sociedade existente, mas de estabelecer uma nova. [382]

O permanente estado revolucionário significa vigilância e ações contínuas no intuito de cada vez mais fortalecer os objetivos da revolução. Ora, Marx tinha consciência da complexidade de tais metas, que a implementação destas exigiria algumas condições que não seriam constituídas de imediato. Para ele, mesmo com a vitória dos trabalhadores, seria ainda necessário um período de transição — do socialismo — até se consolidar o comunismo.

> O socialismo é a **declaração da permanência da revolução**, da **ditadura de classe** do proletariado como ponto necessário de transição para a **supressão das diferenças de classe em geral**, para a supressão de todas as relações de produção em que repousam tais diferenças. [383]

A fase socialista é o momento histórico-prático das transformações: da consolidação dos objetivos imediatos da revolução comunista, cujo resultado final é a realização da liberdade dos homens e da igualdade entre os homens num grau que se possa dizer que eles estão emancipados. [384] Ainda em relação ao conteúdo da frase de há pouco, outros dois pontos merecem atenção: a questão da violência e da ditadura da classe proletária. Uma análise destes dois pontos é importante pelo fato de eles estarem em relação direta com o processo revolucionário e seus objetivos, portanto, em relação com o projeto marxiano em defesa da emancipação humana e da democracia.

---

[382] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 1, p. 86-87.

[383] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 1, p. 182. (Publicada pela primeira vez na *Neue Rheinische Zeitung*, números 1, 2, 3, 5 e 6, no ano de 1850).

[384] Contrariando a tese de Marx de que "a fase socialista" deveria ser um "período de transição" — da "ditadura do proletariado", que substituiu a "ditadura burguesa", rumo à democratização e emancipação humana — muitos fatos mostram que os governantes dos países, que supostamente adotaram o pensamento marxiano, na verdade, transformaram essa fase, chamada de "socialismo real", em um contundente totalitarismo de Estado.

Primeiramente, se a revolução poderia ser violenta ou não. Em caso afirmativo, podemos concluir que Marx, e por extensão seu projeto emancipador, são contrários à democracia? Sobre a violência, Marx se manifesta nos seguintes termos: "nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução da classe dominante, de toda a velha sociedade, adquire um caráter violento." [385] Chega-se a um momento em que a luta do proletariado "explode numa revolução aberta e o proletariado estabelece sua dominação pela derrubada violenta da burguesia"[386]. Ora, se nos situarmos nas circunstâncias de Marx, admitiremos facilmente quão difícil é acreditar num levante revolucionário pelo qual se pretende subverter radicalmente as relações de poder e, no entanto, tudo se realize de modo absolutamente pacífico. Na compreensão de Marx, a "classe verdadeiramente revolucionária" (proletária) tinha contra si o poder despótico e violento da classe burguesa. Esta classe, que outrora fora revolucionária, uma vez no poder se tornou reacionária. "Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação adquirida submetendo toda a sociedade às suas condições de apropriação"[387], diz ele. A burguesia explora e oprime os proletários, portanto, ela se apropria do trabalho alheio de forma violenta, tirânica; ela detém todo o poder político, o que inviabiliza qualquer prática democrática etc. Em razão deste contexto adverso, em que a burguesia age com violência, tiranicamente, Marx compreendeu ser aceitável (e inevitável) que os trabalhadores respondessem com as mesmas armas.

O filósofo Popper é um dos que acreditam que "Marx é inimigo da sociedade aberta", isto é, da democracia. [388] Para ele, quando Marx "prega" a revolução, na verdade está necessariamente pregando a guerra e abdicando dos meios democráticos. Popper, no entanto, — talvez sem perceber — se põe na defesa de Marx quando fala do poder e do Estado burguês. Ele diz: "acredito que a injustiça e a desumanidade do 'sistema capitalista' irrestrito [— que não sofre intervenção do Estado —] descrito por Marx não podem ser contestadas."[389] Sobre a análise que Marx faz do Estado, Popper assinala: "a teoria do estado de Marx [...] fornece uma esclarecedora interpretação de seu próprio período histórico." [390] E noutro ponto ele afirma: "não sou contra uma revolução em todos os casos e sob todas as circunstâncias.

---

[385] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 49.
[386] Ibid., p. 50.
[387] Ibid., p. 49-50.
[388] Cf.: POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Op. cit., tomo II.
[389] Ibid., p. 131.
[390] Ibid., p. 127.

[...] O uso da violência é justificado sob uma tirania." [391] Ora, se, para Popper, a descrição que Marx fez do capitalismo é incontestável, verdadeira; se uma revolução na qual se usa da violência contra um poder tirânico é legítima, a posição de Popper não difere da atitude de Marx. [392]

Para Marx, a classe proletariada estava diante de burgueses que gerenciavam um Estado essencialmente tirânico. Sendo assim, estava justificado o possível uso da violência numa ação revolucionária que visasse a eliminar a tirania burguesa. Enfim, assinala Coutinho, o fato é que, "ainda que falem em 'explosão' e em 'derrubada violenta', Marx e Engels não descrevem detalhadamente no *Manifesto* as formas concretas que a revolução proletária deve assumir." [393] Esta omissão — e nisto acreditamos — pode significar que os filósofos autores do *Manifesto* estavam preocupados em preservar, não a democracia burguesa, mas a crença das pessoas na real e "verdadeira democracia": a democracia radical. De acordo com o pensamento marxiano, a única democracia a ser destruída pela revolução dos trabalhadores é a democracia burguesa, aquela que toma a existência formal de leis (que prescrevem o direito à liberdade, da igualdade entre os homens etc.) e o cumprimento de procedimentos jurídicos, tais como o exercício do voto etc., como a existência plena da democracia.

Passemos agora à expressão "ditadura do proletariado", usada desde há muito tempo de modo recorrente para caracterizar Marx como pensador antidemocrático. De fato, Marx utiliza algumas expressões para caracterizar o poder político e econômico da classe burguesa, tais como: a burguesia realizou uma "centralização política" e um "domínio de classe" e, com isto, "destrói violentamente grande quantidade de forças produtivas"; o poder burguês é "despótico" e, por causa dele, "o trabalhador torna-se um indigente." [394] Estas expressões são ilustrativas da tese de que Marx compreendia o poder político burguês como uma ditadura de classe. Esta tese é exposta claramente por ele quando, em *As Lutas de Classes na França*, frisa que "o fim confessado do Estado é eternizar a dominação do capital e a escravidão do trabalho"; portanto, eternizar a "a ditadura burguesa"[395]. Contra esta "ditadura", como meio

---

[391] Ibid., p. 158.

[392] Motivo pelo qual inserimos, aqui nesta Dissertação, a conclusão que registramos num escrito anterior, onde anotamos serem "frágeis" os argumentos de Popper para adjetivar a teoria da revolução social de Marx como profecia e o próprio Marx como "inimigo da sociedade aberta". (Cf.: DIAS, Antonio F. L. *A Insustentabilidade da argumentação de Popper para adjetivar a teoria da revolução social de Marx como profecia,* 71f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização), UFPI, Teresina, 2004).

[393] COUTINHO, Carlos N. *Marxismo e Política:* A Dualidade de poderes e outros ensaios. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1996, p. 22.

[394] Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 44, 45, 46, e 50 (respectivamente).

[395] Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 1, p. 131.

de destruir o Estado como ditadura da classe burguesa, Marx não vê outro remédio que não seja a revolução comunista (radical). A conquista do Estado, contudo, não eliminaria, automaticamente, seu aparato burocrático, militar, financeiro, jurídico, e tudo o mais que serve como estrutura do poder político burguês. Por isso, a princípio, somente seria possível converter a "ditadura burguesa" em "ditadura do proletariado"[396], quer dizer, somente passar o poder do Estado das mãos da classe burguesa para as mãos da classe proletária.

> A primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia. O proletariado utilizará a 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, e para aumentar o mais rapidamente o total das forças produtivas. Isso naturalmente só poderá ser realizado, a princípio, por intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas. [397]

Em que pese admitir o fato de que a classe trabalhadora, uma vez no poder, ter que fazer "intervenções despóticas", Marx deixa claro qual é sua posição, qual seja: que a *práxis* revolucionária da classe proletária deve ter como alvo, desde o início, a "conquista da democracia". Para Marx, a diferença entre "ditadura burguesa" e "ditadura do proletariado" reside no fato de que, esta última, ao contrário da primeira, jamais abandonará o princípio e a prática de que se deve governar realizando as condições de concretização da emancipação humana e da democracia radical. "O movimento proletário é o movimento da imensa maioria em proveito da imensa maioria"[398], sustenta Marx. Não há, com efeito, da parte de Marx, nenhuma menção de que apenas alguns membros da classe proletária seriam investidos do poder do Estado. O poder pertenceria a uma classe, a dos trabalhadores, mas para o benefício de todos. Neste sentido se manifesta Laski:

> Marx e Engels achavam que a utilização do poder estatal pelos e para os trabalhadores seria uma expansão das forças democráticas, ao invés de uma contração; permitiria que participassem da vida social números muito maiores do que os verificados quando as instituições democráticas operam apenas dentro do esquema de produção capitalista. [399]

Para Marx, o exercício ditatorial é, afinal de contas, uma peculiaridade da fase de transição da sociedade capitalista à sociedade sem classes, ou comunista. Isto foi asserido por ele numa carta enviada a Weydemeyer em 1852, onde escreveu: "o que eu trouxe de novo foi

---

[396] Segundo Bica, "o problema da ditadura do proletariado encontra em Lênin seu principal teórico. Pode-se dizer que o conceito recebe através dele e no leninismo um peso estratégico e uma importância teórica que ele nunca teve nos escritos de Marx." (BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. Op. cit., p. 222).

[397] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 58.

[398] Ibid., p. 50.

[399] LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Op. cit., p. 53.

demonstrar [...] que a luta de classes conduz, necessariamente, *à ditadura do proletariado*; que essa própria ditadura nada mais é que a transição à *abolição de todas as classes e a uma sociedade sem classes.*" [400] Atingido este objetivo, Marx entende que passaria a valer, como norma da organização da vida humano-social, o princípio de que todos os homens são livres e iguais entre si.

No século XX, o termo ditadura voltou a ser sinônimo de governo onde um só indivíduo detém todos os poderes públicos. Este significado, no entanto, segundo o juízo de Bobbio, não é o mesmo do termo "ditadura" na frase marxiana "ditadura do proletariado".

> Nos escritos de Marx e Engels, o termo [ditadura], usado em expressões como "ditadura da burguesia" e "ditadura do proletariado", passa a ser referido não mais a uma pessoa e sequer a um grupo de pessoas, mas a uma classe inteira, embora ao preço da diluição de seu significado originário, tanto que poderia, vantajosamente, ser substituído pelo termo "domínio"[401], como de resto acontece numa expressão tipicamente marxiana e engelsiana como "classe dominante". [402]

Na mesma direção da interpretação de Bobbio acerca da expressão "ditadura do proletariado" é a compreensão do professor Laski, para quem:

> Nenhuma frase tem sido sujeita a tantos erros de interpretação como "a ditadura do proletariado". Deve-se frisar que, para Marx e Engels, ela não constituía a antítese da democracia; para eles, tal antítese era a "ditadura da burguesia", que acreditavam existir, mesmo quando disfarçada por instituições formalmente democráticas, em todos os países nos quais a propriedade privada dos meios de produção coubesse à classe média. Marx e Engels entendiam por "ditadura do proletariado" uma organização social na qual o poder estatal estivesse nas mãos da classe trabalhadora, mantido com toda a força necessária para impedir que fosse tomado pela classe que anteriormente exercia a autoridade. Acreditavam que os representantes da classe trabalhadora usariam o poder estatal para mudar as relações de produção e reprimir qualquer interferência nessa mudança. [403]

Considerando estas explicações, talvez possamos considerar como lógico o conteúdo da frase de Lênin ao afirmar que Marx defende uma "ditadura democrática revolucionária".[404] Por último, diante de tudo o que foi apresentado até aqui, é forçoso dizer que a teoria

---

[400] Carta Enviada a Joseph Weydemeyer (05/03/1852). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 3, p. 254.

[401] Esta é a mesma proposta de Gorender. (Cf.: GORENDER, Jacob. *Marxismo Sem Utopia*. São Paulo: Ática, 2000, p. 240-241).

[402] BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo e Sociedade:* Para uma teoria geral da política. Tradução Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 162. As observações de Bobbio e Laski estão corretas; mas vale registrar que Marx nos revela ter a clareza de que a ditadura de classe poderia passar à condição de ditadura de um só indivíduo. Era precisamente isto o que ocorria na França de Louis Bonaparte. Em 1851, diz Marx, Bonaparte "derruba a burguesia", o parlamento, e toma exclusivamente para si o poder político. "A França, portanto, parece escapar ao despotismo de uma classe apenas para cair sob o despotismo de um indivíduo." (Cf.: MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. Tradução Silvio D. Chagas. 3 ed. São Paulo: Centauro, 2003, p. 134).

[403] LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Op. cit., p. 52.

[404] LENIN, Vladimir I. *Dos Tácticas de la Socialdemocracia em la Revolución Democrática*. Moscou: Editorial Progresso, 1979, p. 125.

marxiana em defesa da "emancipação humana universal", em suas várias etapas, tanto na crítica ao Estado, passando pela crítica à propriedade privada, quanto no seu estádio final, quando Marx propõe a revolução social, não abandona o ideal da "real" e "verdadeira democracia", que também chamamos de "radical", isto é, a crença de que o povo deve governar. Isto tem uma causa muito simples: somente a forma de democracia radical é compatível com a "emancipação humana universal", pelo fato de que ambas possuem os mesmos princípios, os mesmos fundamentos: a real liberdade humana e a igualdade social. Não há, em Marx, qualquer atitude que contrarie estes princípios. Uma aproximação séria do legado político e intelectual de Marx nos revela que suas ideias e práticas representam um esforço unívoco: o da defesa da realização da autonomia dos homens.

4.2 Tópicos sobre a Teoria do Socialismo/Comunismo

A finalização do que denominamos "projeto marxiano em defesa da realização da emancipação humana" exige a demonstração de que o pensamento filosófico-político de Marx, ao propor uma teoria do comunismo e da sociedade comunista, é uma defesa da liberdade humana e da igualdade social como princípios teóricos e práticos da "emancipação humana universal" e da democracia radical, tal como são defendidas por Marx.

Na seção anterior, a "revolução radical" da classe trabalhadora foi apresentada como o necessário ponto de partida da criação das condições materiais para o advento da sociedade comunista. Até ali, porém, não nos detivemos na análise da teoria do comunismo e tampouco da sociedade comunista. Devemos, pois, caminhar nesta direção. Partimos do aprendizado de que, para Marx, teoria e ação não devem se dissociar. Para o Nosso Filósofo, a *práxis* revolucionária que almeja instalar uma sociedade comunista deve ser guiada por uma autêntica teoria do socialismo/comunismo[405], e os fundamentos desta teoria são pressupostos

---

[405] A distinção que Marx faz entre socialismo e comunismo consta já no *Manifesto* de 1848. De modo mais explícito, esta diferença aparece em *As lutas de Classes na França de 1848 a 1850*. Aqui, Marx afirma que "o socialismo" é a fase da "**ditadura de classe** do proletariado como ponto necessário de transição para a **supressão das diferenças de classe em geral"** etc. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. As lutas de Classes na França de 1848 a 1850. In: MARX, Karl: ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. I, p. 182.), quer dizer, para a sociedade sem classes ou comunista. Essa distinção não aparece no texto "Propriedade Privada e Comunismo", que integra os *Manuscritos de 1844*, e tampouco nas partes de *A Ideologia Alemã*. Nesta última, Marx assinala que os teóricos-filósofos alemães assimilaram "a literatura" então existente sobre o socialismo e o comunismo (especialmente o francês), e lhes dão o nome de "A Filosofia do Socialismo Verdadeiro". Uma explicação da opção de Marx pelo termo comunista, no *Manifesto*, é fornecida por Laski, quando ele diz: "o termo *Comunista* [...] de um lado, enfatiza a relação da obra [do *Manifesto*] com a Liga Comunista, que o autorizou a escrevê-lo. De outro, serve para ressaltar o sentido de separação [daqueles que se diziam] os 'verdadeiros' socialistas da Alemanha, em especial de Karl Grün." (LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Op. cit., p. 32). Para evitar maiores controvérsias sobre estes termos e suas inter-relações, nos distanciando com isto do objetivo deste

de ordem material. O princípio basilar das argumentações de Marx é de que "todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio"[406]. Neste mesmo sentido, o Renano prossegue dizendo: "os pressupostos de que partimos [...] são os indivíduos reais, sua ações e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação". [407] Assumindo esta perspectiva, Marx se distancia do puro idealismo da Filosofia alemã, bem como se habilita a formular a teoria pela qual pode expressar que é necessária uma atuação político-prática-revolucionária para produzir os alicerces da sociedade comunista.

O materialismo de Marx pode sugerir, à primeira vista, ser desnecessário se ocupar com teorias; mas não é bem assim. Conforme o que já expusemos do pensamento de Marx, ele concebe que o conhecimento teórico acerca das condições e contradições da realidade é o que proporciona aos indivíduos atingir certo nível de consciência que fomentará uma ação revolucionária da classe trabalhadora. Em razão disso, Marx não podia se contentar com deturpações ou falsas teorias sobre o socialismo/comunismo, e se viu no dever intelectual (e também moral) de propor bases para uma legítima teoria do comunismo. Não obstante, ele estava ciente dos riscos e limites inerentes às teorias. Uma teoria, decerto, desde que elaborada em função de determinadas condições e fatos, favorece a previsão de outras condições e fatos imediatos. A sociedade comunista, porém, não é a fase imediata à sociedade capitalista. Como disse Marx, entre o advento da sociedade comunista e o fim da sociedade burguesa, interpõe-se uma fase de transição por ele denominada de socialista. Esta consideração justifica a cautela de Marx nas previsões acerca do funcionamento de uma sociedade comunista. Por princípio, Marx não estava disposto a mergulhar no idealismo, cair no utopismo e macular sua atitude reflexiva. Sua responsabilidade intelectual, no entanto, o alertava de que lhe era indispensável: 1) analisar as interpretações equivocadas da teoria do socialismo/comunismo; 2) negar a sociedade capitalista. E negar para Marx é se opor do ponto de vista teórico e prático. Deve-se negar a sociedade do capital afirmando a teoria do comunismo e a sociedade comunista como sua superação. A seguir, conheceremos dois momentos do pensamento de Marx em que ele expõe algumas de suas principais ideias sobre o comunismo e a sociedade comunista.

---

trabalho, seguiremos os passos de Marx, ou seja, falaremos indistintamente de socialismo/comunismo, quando Marx assim o fizer e os distinguiremos quando ele assim proceder.

[406] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 61.

[407] Ibid., p. 86.

4.2.1 O "Comunismo real" nos *Manuscritos de 1844*

No primeiro momento que elegemos, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, Marx destaca três concepções de comunismo: o "totalmente rude e irrefletido", o "conceitualmente" formulado, mas que ainda tem a "essência" "infectada" pela propriedade privada, e aquele em que a "essência" foi realizada, ou seja, no qual a "propriedade privada" foi "suprassumida". [408] Trataremos, aqui, dos dois extremos: "comunismo rude" *versus* "comunismo real".

De acordo com Marx, em geral, o "comunismo rude" prega a ideia que a condição comum a ser estendida a todos os homens é a de que todos sejam proprietários privados. Pensam assim pelo motivo de não reconhecerem a propriedade privada como um mal em si. Apesar de críticos das desigualdades sociais, os comunistas rudes, utopistas[409] — Proudhon, Fourier, Saint-Simon etc. — não identificam a instituição da propriedade privada burguesa como origem das desigualdades entre os homens. Proudhon, por exemplo, cita Marx, assinala que "o *capital*" é o mal a ser "suprimido" por ser ele a "forma de existência" objetiva da "propriedade privada". Já para Fourier, é um "*modo particular* de trabalho", o agrícola, enquanto trabalho dividido "e por isso não-livre — a fonte da *nocividade* da propriedade privada e da sua existência estranhada do homem." Saint-Simon, por sua vez, diverge de Fourier apenas porque indica outra forma de trabalho, o "*trabalho da indústria*", como matriz da degradação dos trabalhadores e, portanto, como o mal a ser combatido. [410] Na formulação de Marx, ambos não reconhecem que a fonte de depreciação da vida social é o trabalho estranhado, explorado, que se realiza em toda e qualquer forma de propriedade privada; não atentam para o fato de que o capital, o trabalho agrícola ou industrial etc., são apenas formas diferentes de existência da propriedade privada.

Marx sugere que o postulado da teoria dos comunistas rudes é o "*aperfeiçoamento e a generalização*" da condição do homem como trabalhador assalariado e explorado na propriedade privada. Estes "comunistas", diz, querem que "a determinação de *trabalhador*

---

[408] Cf.: MARX, Karl. Propriedade Privada e Comunismo. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 104-105. De acordo com Netto, nos *Manuscritos de 1844*, "Marx põe em causa justamente aquilo que a economia política não questiona: a propriedade privada — e nela localiza a raiz da alienação [do estranhamento]. Suprimir a propriedade privada para suprimir a alienação é instaurar o comunismo, garantia do *humanismo real*." [408] (Cf.: NETTO, José Paulo. Introdução. In: MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global, 1985, p. 22). Estas palavras de Netto resumem bem o objetivo de Marx na parte do *Manuscrito* em que ele trata do comunismo.

[409] Esta adjetivação dos socialistas (Proudhon, Fourier, Saint-Simon, etc.) como utopistas é, na opinião de Buber, injusta. (Cf. BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. Tradução Pola Civelli. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005).

[410] Cf.: MARX, Karl. Propriedade Privada e Comunismo. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 103.

não seja supra-sumida [abolida], mas estendida a todos os homens"[411]. Eles não percebem que a existência da propriedade privada é a certeza da escravidão humana. Neste sentido, argumenta Marx, ainda que todos recebam um salário igual, como quer Proudhon, "uma *elevação do salário* (abstraindo de todas as outras dificuldades [...]) nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação humanas"[412]. Segundo Marx, para um comunista como Proudhon,

> a comunidade é apenas uma comunidade do *trabalho* e da igualdade do *salário* que o capital comunitário, a *comunidade* enquanto o capitalista universal, paga. Ambos os lados da relação estão elevados a uma universalidade *representada*, o *trabalho* como a determinação na qual cada um está posto, o *capital* enquanto a universalidade reconhecida e poder da comunidade. [413]

Conforme Marx, o "comunismo rude", ingênuo, é a não-percepção do fato notório de que a fonte primeira do estranhamento do homem não é o capital, o dinheiro, uma forma específica de trabalho etc., mas sim todo e qualquer modo de trabalho imposto pelos "donos" dos meios de produção e que, portanto, o fim do trabalho como atividade produtora da desagregação dos indivíduos só virá com a extinção da propriedade privada burguesa. A despeito disso, "o comunismo rude" sonha com uma propriedade privada universal como expressão do bem, que por isso mesmo se opõe à propriedade privada burguesa como manifestação do mal. A forma de propriedade burguesa, contudo, não é incomodada pela crítica dos comunistas rudes. Na medida em que esse comunismo não questiona a propriedade privada burguesa, admite-a como mediadora das relações humanas, não se insurge contra as reais condições dos antagonismos entre os homens. Seguindo por este caminho, "o comunismo rude é apenas uma *forma fenomênica* da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a *coletividade positiva*"[414]. Seu caráter acrítico esconde de seus adeptos a ideia de que a preservação de qualquer forma de propriedade privada implica a blindagem da verdadeira causa da desestruturação da sociedade. A elevação da propriedade privada à condição de propriedade privada universal, como pregam os comunistas rudes, determina a universalização das condições de degradação do humano. Enfim, paradoxalmente, o comunitarismo e o humanismo almejados pelo "comunismo rude" nascem das mesmas condições que separam e fazem com que os homens entrem em conflito, donde se conclui

---

[411] Cf.: ibid., p. 103-104.
[412] MARX, Karl. Trabalho Estranhado e Propriedade Privada. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 88.
[413] MARX, Karl. Propriedade Privada e Comunismo. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 104.
[414] Ibid., p. 105.

que, para Marx, tal comunismo está longe de ser a defesa da liberdade humana e da igualdade social necessárias às formas de emancipação e democracia por ele advogadas.

Em oposição ao "comunismo rude", Marx propõe o "comunismo real". Esta forma de comunismo proclama a abolição da propriedade privada como requisito da

> [...] *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. É o retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, [...] entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. O movimento total da história é [...] o ato de nascimento da sua [do comunismo] existência empírica. [415] Portanto, a *sociedade* [comunista] é a unidade essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito. [416]

A essência do "comunismo real", diz Marx, é o humanismo-naturalista: a reconciliação homem/natureza. [417] Esta reconciliação significa restabelecer ao homem o direito de ele trabalhar livre e conscientemente, física e intelectualmente, para construir a sociedade. Outro ponto a destacar é o fato de Marx asseverar que o "comunismo real" é a plenitude do curso da "história". Por essa razão, a teoria do "comunismo real" aparenta ter, nos *Manuscritos de 1844*, traços de um paradoxo. Por um lado, ela afirma o caráter escatológico do comunismo, ou seja, o advento da sociedade comunista como realização da história; por outro lado, ela se mostra aberta ao asseverar que o comunismo não é o fim último da evolução humana. Podemos melhor registrar o suposto paradoxo no seguinte texto de Marx.

> O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso mesmo o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano — a figura da sociedade humana. [418]

O hipotético enigma dessa frase desaparece quando consideramos o método dialético marxiano. [419] O comunismo é "negação da negação", ou seja: é a negação ou superação do

---

[415] Ibid., p. 105.
[416] Ibid., p. 107.
[417] Segundo Fromm: "ao contrário de Hegel, Marx estuda o homem e a história partindo do homem real e das condições econômicas e sociais em que ele tem de viver, e não primordialmente das ideias dele. Marx achava-se tão afastado do materialismo burguês quanto do idealismo hegeliano — daí poder dizer, acertadamente, não ser a sua filosofia nem idealismo nem materialismo, porém, uma sintese: humanismo e naturalismo." (FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Op. cit., p. 22).
[418] MARX, Karl. Propriedade Privada e Comunismo. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 114.
[419] Sobre a dialética de Hegel, Weber diz: "o movimento dialético requer necessidade e contingência como momentos constitutivos, caso contrário o processo pararia." (WEBER, Tadeu. *Hegel:* Liberdade, estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 29. Confira também: p. 37 e 40). Ora, é certo que Marx tomou emprestado o método dialético hegeliano, que, segundo ele, teve que eliminar o "misticismo sofrido pela dialética nas mãos de

período socialista que, por sua vez, é a negação da época capitalista. A negação como superação da fase socialista é o caminho para o comunismo, e este é condição necessária à emancipação humana. Se, contudo, o comunismo, embora necessário, não é a expressão acabada do progresso dos homens vivendo em sociedade, isto é assim porque o conteúdo da sociedade comunista e da emancipação humana são construtos histórico-dialéticos. Em razão disso, pode-se até elaborar uma teoria do comunismo que apresente os caracteres gerais de uma sociedade comunista, mas não é possível definir os detalhes de seu funcionamento e tampouco afirmá-la como estádio superior e final da vida humana na Terra. Marx, contudo, crê que o fato de se apoiar fortemente, quando da elaboração de suas teorias, em pressupostos materiais, lhe permite previsões mais precisas. Ele não abandona a convicção de que importam o homem real e as condições materiais em que ele vive; que, quando estas são depreciativas do humano, devem ser extintas. Assim, à medida que Marx se sustenta em pressupostos materialistas, qualquer resquício escatológico da sua concepção de "comunismo real" é dissolvido. Guiado por pressupostos materialistas, reais, Marx indica a propriedade privada como fonte dos conflitos entre os homens.

> A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado.* [...] [De maneira que] o lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado [...] pelo sentido do ter. [420]

É por essa razão que Marx conclui que "a supra-sunção [extinção] da propriedade privada é a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos"[421] e o subsequente estabelecimento de condições salutares de sociabilidade. Afinal, expressa Marx,

> o indivíduo é o [um] ser *social*. Sua manifestação de vida — mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros — é, por isso, uma externação e confirmação da *vida social.* A vida individual e a vida genérica [social] do homem não são *diversas*. [422]

Consoante Marx, a harmonia do homem com o homem, a unidade do homem com a natureza, eis a condição humana no "comunismo real". Esse é a posição crítico-prática dos indivíduos que reconhecem ser necessário abolir a propriedade privada burguesa, o que é, por um lado, o fim da sociedade burguesa e do Estado como seu instrumento político e coercitivo

---

Hegel" e "coloca-la sobre os pés", isto é, fazer do "real" (material) a sua base. (Cf.: MARX, Karl. *El Capital*: Crítica de la Economia Política. Op. cit., p. 19-20); todavia, Marx manteve a ideia do movimento como motor da dialética e da compreensão da história. E exatamente porque dialética e história são movimentos, não se pode afirmar que o comunismo é a fase final do desenvolvimento humano.

[420] MARX, Karl. Propriedade Privada e Comunismo. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Op. cit., p. 108.

[421] Ibid., p. 109.

[422] Ibid., p. 107.

e, por outro, o nascimento das condições materiais da sociedade comunista, ou seja, da sociedade em que os homens são efetivamente autônomos. O "comunismo real" é, enfim, para Marx, a consolidação do indivíduo como ser social livre e consciente. Assim, diz Marx, quando integro uma sociedade, "o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de eu como ser social"[423]. Cada forma de o homem se relacionar com seus pares e com a natureza, seja material ou intelectualmente falando, deve sempre estar a serviço da sociabilidade humana.

4.2.2 O Comunismo em *A Ideologia Alemã*

Nos escritos de 1845-46 que compõem a obra *A Ideologia Alemã* [424], Marx conserva seus pressupostos materialistas para avançar na elaboração de uma teoria da sociedade comunista. Em *A Ideologia Alemã*, apesar de já ser identificado, nos *Manuscritos de 1844*, o comunismo como um movimento prático e revolucionário, capaz de promover a emancipação humana, Marx ainda se sente, primeiramente, impelido a atacar as interpretações dos teóricos alemães relativas ao significado do socialismo/comunismo. Movido por este objetivo, Marx argumenta que as concepções acerca do socialismo e do comunismo, que habitavam a mente dos filósofos alemães, eram importadas do utopismo e dos equívocos das teorias de Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Owen e Blanqui, e adaptadas ao pensamento especulativo alemão.

Na Alemanha, destaca Marx, as concepções de socialismo/comunismo foram nomeadas "socialismo verdadeiro". [425] Karl Grün, Moses He8, Max Stirner e outros, são representantes alemães desse movimento cujo propósito, segundo Marx, é unicamente tentar esclarecer, "racionalmente" (filosoficamente), os conceitos importados de intelectuais franceses e do Partido Comunista da França. Logo, é tão-somente "um movimento meramente literário", sem "interesses partidários" e que, com a formação do "partido comunista" alemão, cada vez mais se converte em porta-voz dos "pequeno-burgueses". [426]

> Os "socialistas verdadeiros" não vêem a literatura comunista do exterior como expressão e produto de um movimento real, mas como escritos puramente teóricos que se originam dos "pensamentos puros", [...] e não [d]as necessidades de uma determinada classe e época. [...] Desse modo, eles não se dirigem aos proletários, mas às duas classes mais numerosas da Alemanha, aos pequeno-burgueses e suas ilusões

---

[423] Ibid., p. 107.
[424] Escrita nos anos de 1845 e 1846, essa obra não foi acabada e, talvez por isso, somente foi publicada cerca de 80 anos depois. Utilizamos, aqui, a recente tradução para a língua portuguesa publicada pela Editora Boitempo em 2007.
[425] A tarefa de análise do "socialismo verdadeiro" é retomada por Marx na seção do *Manifesto* intitulada "Literatura Socialista e Comunista".
[426] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 437.

> filantrópicas e aos ideólogos desses mesmos pequeno-burgueses, aos filósofos e discípulos de filósofos. [427] [Para os socialistas verdadeiros], chegar ao comunismo ou ao socialismo [...] nada mais quer dizer do que o seguinte: este ou aquele escritor se apropriou, mediante a linguagem própria ao seu atual ponto de vista, das ideias comunistas que chegaram até ele de fora e procedente de situações bem distintas das dele e lhes conferiu a expressão que corresponde a esse ponto de vista. [428]

Para os socialistas verdadeiros, diz Marx noutro ponto, a atividade humana vital é a "atividade livre" do "puro pensar", do interpretar, e somente a contragosto eles se ocupam com atividades materiais. [429] Assim, por exemplo, eles se preocupam com noções conceituais de "verdadeira propriedade", "propriedade real", em oposição à vigente e também real forma de propriedade privada: a burguesa; deixam à parte o fato de que, "na realidade, de um lado estão os verdadeiros proprietários privados e, do outro, os proletários comunistas sem propriedade"[430]. Ora, acentua Marx,

> estamos bem cientes de que o movimento comunista não poderá ser arruinado por um punhado de fraseômanos alemães. Mas, ainda assim, [...] é necessário contrapor-se a todas as fraseologias que possam enfraquecer e diluir ainda mais a consciência da oposição total entre o comunismo e a ordem [capitalista] mundial vigente. [431]

Nesse sentido, Marx refutará Max Stirner ("São Max") que, se aproveitando da "má fama" da palavra liberalismo, "chama o comunismo de liberalismo social". [432] As ideias de "São Max", que ambicionam ser uma consciência crítica e legítima do socialismo/comunismo, não vão além dos passos rudes do comunismo proudhoniano, de onde ele retirou o fundamento de seus conceitos pseudocomunistas. Dominado pelo ideal de falar "da essência" das coisas, Stirner não vê importância no fato de "o comunismo ser um movimento extremamente prático, que persegue fins práticos com meios práticos"[433], assinala Marx. Essa concepção de Marx do comunismo como um movimento real, "prático", é extraída de sua convicção materialista inspirada na caracterização do homem feita por Feuerbach que, a bem da verdade, não compunha o grupo dos socialistas verdadeiros alemães; contudo, apesar do mérito de ter plantado a semente do materialismo, Marx lamenta o fato de

> Feuerbach não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas [...] o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas, sobre os ombros da [geração] precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram [com isto] sua ordem social[434]. [... Feuerbach] não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que

---

[427] Ibid., p. 437-438.
[428] Ibid., p. 451.
[429] Cf.: ibid., p. 448. Para Marx, não se deve ignorar que "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." (Ibid., p. 94).
[430] Ibid., p. 452.
[431] Ibid., p. 452.
[432] Cf.: ibid., p. 202.
[433] Ibid., p. 211.
[434] Ibid., p. 30.

> eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração "o homem". [435]
> No momento em que Feuerbach expôs o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno, o qual nele mesmo [em Feuerbach] ainda parece apenas como *fraseologia*, resultou evidente, até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu: como é que os homens "botam na cabeça" essas ilusões? Tal pergunta abriu, até para os teóricos alemães, o caminho para uma visão materialista do mundo, não *isenta* de *pressupostos*, mas empiricamente atenta aos reais pressupostos materiais como tais e que, por isso, é a primeira visão de mundo *realmente* crítica. [436]

Apesar de vislumbrado o caminho, os "teóricos alemães" não assumiram "os reais pressupostos materiais" como fundamentos de suas teorias sobre o socialismo/comunismo. A despeito de serem as condições da vida material, historicamente, as determinantes das condições da vida do indivíduo, e portanto da sociedade, elas não foram assimiladas como tais. Os teóricos do comunismo na Alemanha sequer desconfiam de que

> [...] o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, [...] é 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, vestimentas 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[437].

Para Marx, as condições da vida em sociedade neste mundo são determinadas pelos meios privados de produção da vida material. A "ordem social" vigente, as práticas morais e do Direito, o trabalho, a consciência do indivíduo, as necessidades básicas à vida (comer, beber, morar etc.), tudo isso resulta das condições e da organização econômica capitalista. Diante disso, Marx conclui que a "libertação [dos homens] é um ato histórico e não um ato do pensamento, [que é] ocasionada por condições históricas da indústria e do comércio"[438] burguês, que inviabilizam as condições mínimas à vida humana e devem, por isto mesmo, ser destruídas. Contra a desumanização, cujo sujeito é a classe burguesa, o homem trabalhador deve se manifestar de modo político-prático. Essa exigência corresponde à natureza do homem comunista: o homem da sociedade comunista, segundo pensa Marx, é o "materialista prático". E "para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado"[439] para devolver a todos os homens a liberdade e as condições de igualdade social

De acordo com o que expusemos do pensamento marxiano, a atitude político-prática-revolucionária requer, como suporte, uma teoria crítica (e desveladora) da realidade. A luta para se efetivar uma sociedade comunista exige, pois, uma teoria da sociedade comunista

---

[435] Ibid., p. 32.
[436] Ibid., p. 230-231.
[437] Ibid., p. 32-33.
[438] Ibid., p. 29.
[439] Ibid., p. 30.

como guia das ações do "materialista *prático*". Neste sentido, a intenção de Marx é contribuir, analisando aspectos do ideário das teorias do socialismo/comunismo e, delas, derivar subsídios teóricos para elaborar uma teoria cujo conteúdo ilumine as ações organizativas de uma sociedade comunista. No entender de Marx, a teoria comunista, na medida em que for assimilada pelos indivíduos como elucidação das verdadeiras causas da exploração e opressão humana, impulsionará os indivíduos à luta prática. A luta prática quer dizer a resistência concreta contra as vigentes condições e contradições inerentes ao modo capitalista de produção da vida material, a fim de que estas cedam lugar às condições favorecedoras de uma sociabilidade estruturada na real liberdade dos homens e na igualdade social.

A proposição de Marx de que o homem comunista deve combater para destruir as condições de existência da organização social burguesa não significa, de forma alguma, que ele seja um anti-humanista. Bem entendida, a teoria marxiana do comunismo é a afirmação de uma sociedade na qual a emancipação humana é a norma por excelência. Para isto, necessário se faz eliminar as condições burguesas e estabelecer condições comunistas sem que, para tanto, seja necessário inventar outro fundamento para as relações humanas. De acordo com Marx, não é possível substituir as condições de produção da vida material como base das relações humanas e, por conseguinte, da estruturação de uma nova sociedade: a comunista.

> Desde o princípio, há uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma "história", sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos. [440]

Se, por um lado, é impossível eliminar as condições materiais como princípio das relações humanas em todas as formas de sociedade, de outra parte, decerto, Marx acredita que se pode mudar o modo como estas funcionam e seus objetivos. Evidentemente que, para ele, o que distingue a sociedade comunista das outras é o fato de que, nela, os princípios da liberdade humana e da igualdade de condições materiais entre os homens formam a base da organização da sociedade. Precisamente no momento de avançar neste sentido, no entanto, podemos observar que Marx não se aventura a oferecer respostas, provavelmente para evitar que elas pudessem ser confundias como receitas, utopias, "profecias". Para compensar esta situação e não deixar uma lacuna no seu projeto de emancipação humano-social, Marx nos oferece uma solução teórico-filosófica que de modo algum deve ser confundida com profecia ou ativismo cego. Não se trata de um nem de outro, porque, conforme o que já apresentamos,

[440] Ibid., p. 34.

a teoria marxiana da sociedade comunista é concebida com base na análise crítica das condições materiais, dos fatos históricos.

A teoria marxiana do comunismo propõe: 1) a revolução da classe proletária como meio de destruição da sociedade burguesa; 2) o restabelecimento do trabalho humano como atividade livre e consciente, isto é, a promoção da emancipação humana como objetivo final da "revolução radical". As objeções a 1 e 2 são sustentadas pela forma burguesa de produção da vida material que conecta os homens pelos elos do trabalho explorado, estranhado, que, como tal, é a privação da liberdade do trabalhador em benefício do capitalista. A teoria da sociedade comunista, para enfrentar a oposição do poderio da classe burguesa, e também para fazer jus ao seu nome, deve: a) ser uma posição contrária ao caráter explorador e opressor do homem, logo, desagregador da vida social, cujo sustentáculo é a propriedade privada burguesa; b) ser fundamentalmente uma teoria emancipadora que exorte os indivíduos a lutar pela universalização da situação dos homens como trabalhadores livres, portanto capazes de se tornarem sujeitos conscientes e construtores da vida social salutar. Afinal, é o trabalho assim configurado que possibilita a autonomia do indivíduo e, ao mesmo tempo, a vida social como expressão da liberdade humana. Podemos ler sobre isso nas seguintes palavras de Marx:

> Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida. [...] O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que ele têm de reproduzir. Esse modo de reprodução não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. 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. [441]

Assim, quando estas condições são opressoras e exploradoras do homem, tem-se uma sociedade correspondente; quando ocorre o contrário, se os indivíduos trabalham livres e conscientes, têm-se a sociedade da autonomia dos homens. Conforme Marx, tanto a vida privada quanto a vida comunitária do indivíduo não-proprietário (seu lazer, seu trabalho, o direito como estrutura reguladora da visa social, sua condição financeira, o Estado etc.), são determinadas pelas condições materiais de produção que independem dos seus arbítrios. A vitalidade dessa verdade empírica só poderá ser aniquilada pelo "comunista prático", mediante uma revolução social que subverta a condição da classe trabalhadora, dando a esta o

[441] Ibid., p. 87.

poder econômico-político, portanto, o poder de estabelecer novas condições de sociabilidade sustentadas na liberdade humana e na igualdade social.

Para Marx, uma autêntica teoria da sociedade comunista deve ser a exigência do fim da sociedade burguesa porque, nesta, "o trabalho, único vínculo que os indivíduos [trabalhadores] ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de auto-atividade e só conserva sua vida definhando-a"[442]. Uma teoria explicativa da sociedade comunista jamais poderá abdicar da defesa do trabalho livre e consciente como atividade fundante da sociedade comunista. Antes, porém, deve estimular os trabalhadores a se apropriarem da totalidade das forças produtivas, convertendo-as em forças de produção de homens livres e do bem-estar social. No dizer de Marx, "com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada"[443], quer dizer, elimina-se o mecanismo burguês que oprime e explora o homem trabalhador e engendra as condições da sociedade na qual os homens viverão emancipados.

Valendo-nos das considerações feitas até aqui, destacamos e reforçamos o quão forte é o aspecto filosófico da teoria marxiana em defesa da sociedade comunista. Tal como reclama o fazer filosófico, Marx pleiteia uma validade universal para a sua teoria do comunismo. Neste sentido, de um lado, ele argumenta para condenar a feição "mística", "utópica", "rude", inerente às teorias do socialismo/comunismo, e, de outro, identifica o modo de produção burguês como causa universal das desigualdades entre os homens. Seguindo este raciocínio de Marx, aprendemos que as condições de opressão e exploração da classe trabalhadora (propriedade privada, divisão do trabalho, mundialização dos mercados etc.), são as marcas e meios de existência do poder da sociedade burguesa. A classe burguesa, para se fortalecer cada vez mais como poder dominante, necessita universalizar as citadas condições. Por esta forma, quanto mais universal é a miséria dos trabalhadores, mais universal é a riqueza dos burgueses. Para enfrentar esta situação que lhe é adversa, Marx sentencia: "o proletariado, assim como o comunismo que dele advém, só pode existir histórico-mundialmente"[444], como instrumento de emancipação humana, se abolirem as causas da miséria universal dos homens. Neste contexto, pode-se vislumbrar por que, em Marx, a sociedade comunista nasce como o lugar onde a liberdade humana e a igualdade social são bens sociais universais. A luta pela emancipação dos proletários, ainda que circunscrita a uma

---

[442] Ibid., p. 72.
[443] Ibid., p. 74.
[444] Ibid., p. 39-a. Utilizamos letras ao lado do número da página para atender à forma constante na recente tradução de *A Ideologia Alemã* que aqui adotamos.

fábrica ou a um país, é, portanto, a luta pela libertação de todos os homens. Nesta direção, Marx se pronuncia nos seguintes termos:

> Com o desmoronamento do estado de coisas existentes da sociedade por obra da revolução comunista e com a superação da propriedade privada, superação esta que é idêntica àquela revolução, [...] então a liberdade de cada indivíduo singular é atingida na medida em que a história transforma-se [é transformada] plenamente em história mundial. [445]

O fato de ser possível afirmar, mediante uma teoria, que o significado do comunismo é a "emancipação humana universal" não autoriza ninguém a prescrever de forma absoluta o curso e o conteúdo da vida social comunista. [446] Para Marx, o conteúdo e o rumo da sociedade comunista que virá será dado pela conjunção da tradição com as circunstâncias do presente.

> [Decerto], cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstanciais que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado, prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial — que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias." [447]

De antemão, podemos compreender grande parte das "circunstâncias" decorrentes das "forças produtivas" do passado que "fazem os homens" do presente. Não é possível predizer, contudo, que específicas circunstâncias estes homens produzirão para o futuro. Com apoio nesta consideração, devemos acolher o que nos diz Marx sobre o advento da sociedade comunista, bem como entender sua precaução quando se trata de teorizar sobre o funcionamento detalhado de uma sociedade comunista. Uma questão, todavia, parece inevitável: por que razão se pode afirmar que, em Marx, as circunstâncias da sociedade comunista são as mesmas necessárias à emancipação humana e à verdadeira democracia?

Para responder a esta pergunta, lembramos que, para Marx, as circunstâncias (condições) maléficas resultantes do poder burguês (trabalho estranhado, poder coercitivo do Estado etc.), castram a liberdade do indivíduo, eliminam a possibilidade da igualdade social, mutilam os sentimentos fautores da sociabilidade humana etc. Ainda consoante Marx, estas condições adversas são, ao mesmo tempo, obstáculos à libertação dos homens e à vida em comunidade. Ora, o que são a emancipação humana e a sociedade comunista propostas por Marx senão o estado no qual todos esses empecilhos são totalmente suprimidos mediante uma revolução social que restabelece a cada homem a autonomia para construir sua vida individual e a vida comunitária?

---

[445] Ibid., p. 40-41.

[446] Aqueles que tentarem tal empreendimento devem ser cautelosos. O grande desafio é superar a complexidade, que é fixar os limites entre o filosófico, o utópico e o científico. Marx, ao menos é o que nos deixa transparecer com sua posição intelectual precavida, sabia bem disso.

[447] Ibid., p. 43.

Como intelectual e politico atuante, Marx sabe que a teoria do comunismo não pode nem deve se deter nos limites da abstração, e tampouco encorajar ações guiadas apenas pela vontade. "O comunismo não é para nós um *estado de coisas* que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual"[448], frisa Marx. "O Estado de coisas atual" é a dominação tirânica do poder, por parte da classe burguesa, que não pode ser removida tão-somente com ações impetuosas. A teoria do comunismo assegura, pois, que o comunismo é um movimento prático, de homens conscientes, que visam a superar as circunstâncias reais que propiciam a existência da sociedade burguesa e a formação de uma sociedade comunista como espaço de exercício da liberdade e da igualdade social. [449]

Para aqueles que queiram refutar a tese de que Marx propôs uma teoria do comunismo, podemos responder que, pelo menos, ele nos ofereceu subsídios teóricos para melhor compreensão da sociedade comunista. Para os que admitem que Marx tem uma teoria do comunismo, mas asseguram que a natureza desta é não filosófica, profética etc., sugerimos a leitura dos **textos de Marx**. Sobre a cautela de Marx que se evidenciou nos parágrafos anteriores, pensamos que ela faz aparecer o apreço do Nosso Filósofo pela atividade teórico-crítica, que, por exemplo, exige rigor conceitual. Sem essa atividade assim caracterizada, aliás, a Filosofia e a Ciência seriam paralisadas. Enfim, em virtude do fato de Marx tomar as condições materiais do presente para dizer sobre o comunismo, não vemos como tal fato se opõe ao fazer filosófico (e científico), afinal, o que foi dito por ele não reivindica para si o título de verdades eternas. Ademais, o Renano é consciente dos limites da teorização desvinculada da realidade. Ele, aliás, alerta para a tentativa de alguns teóricos do socialismo/comunismo pretenderem se tornar eternos "porta-vozes" do comunismo, substituindo as condições do mundo real por simulacros próprios de um mundo ideal. [450]

---

[448] Ibid., p. 38-a.

[449] "A meta do socialismo é o homem. É criar uma forma de produção e uma organização da sociedade onde o homem possa superar a alienação de seu produto, de seu trabalho, de seu semelhante, de si mesmo e da natureza; na qual ele possa regressar a si mesmo e apreender o mundo com suas próprias forças, tornando-se, destarte, unido ao mundo." (FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Op. cit., p. 62).

[450] Sobre o modo marxiano de abordagem e concepção de ideias, teoria, teses etc., é pertinente conhecer a opinião de MiIls. Ele escreve: "A obra de Marx encerra um modelo não só da estrutura social, mas também dessa estrutura em movimento. [...] Interessam-lhe tendências que têm o âmbito de uma época historicamente específica, ou o do 'capitalismo industrial' de sua época. Projeta as tendências que lhe parecem 'seculares' e portanto decisivas.[...] Com isso, apresenta uma imagem do futuro provável." (MILLS, C. Wright. *Os Marxistas*. Op. cit., 42). "Qualquer homem só pode pensar *dentro* de sua própria época; mas pode pensar *sobre* o passado e o futuro, tentando assim ampliar 'sua época', construindo com base no seu material a imagem de uma época. Foi isso o que fez, em proporções brilhantes, Karl Marx. Em sua obra, a consciência de uma época é evidente. Intelectualmente, o que ele proporcionou foi um modelo geral de sua realidade social. Talvez tenha sido a melhor abordagem feita, em sua época, dessa mesma época." (Ibid., p. 109).

> Os socialistas e os comunistas são os teóricos da classe proletariada. Enquanto o proletariado ainda não está bastante desenvolvido para se constituir como classe e, por conseguinte, a sua própria luta contra a burguesia ainda não tem um caráter político; enquanto as forças produtivas ainda não estão bastante desenvolvidas, no seio mesmo da burguesia, para possibilitar uma antevisão das condições materiais necessárias à emancipação do proletariado e à edificação de uma sociedade nova, estes teóricos são apenas utopistas que, para amenizar o sofrimento das classes oprimidas, improvisam sistemas e correm atrás de uma ciência regeneradora. Mas, à medida que a história avança e, com ela, a luta do proletariado se desenha mais claramente, eles não precisam mais procurar a ciência em seu espírito: basta-lhes dar conta do que passa ante seus olhos e se tornarem porta-vozes disto. [451]

Resta-nos, para concluir, evocar o fato de que conhecemos, em conformidade com a crítica de Marx, a ideia de que os apologistas do "comunismo rude" não avançaram no sentido de se apropriarem do conceito de "comunismo real", porque insistiram em admitir legitimidade, legalidade e bondade na existência da propriedade privada. Também aprendemos com Marx a noção de que o conteúdo meramente especulativo e deturpador das teorias do chamado "socialismo verdadeiro alemão" sequer desconfiou do fato de que o conteúdo prático da vida deve ser dado pelas condições de produção da vida material. Logo, tais teorias não servem para explicar o comunismo.

Diante disso, Marx vê seu esforço crítico e propositivo acerca do socialismo/comunismo como o melhor esclarecimento da sociedade comunista. Não obstante, conforme expusemos há instantes, ele é ciente de que a tarefa de pensar e/ou delinear a sociedade comunista não pode ser dirigida por uma atitude teórica acrítica e determinista. Sabedor disso, o Renano, resguardando-se do utopismo, teoriza sobre a sociedade comunista, permitindo-nos extrair do seu pensamento filosófico e sociopolítico algumas proposições basilares acerca da sociedade comunista. Por exemplo, uma intensiva argumentação em defesa da tese de que a sociedade comunista é o lugar da efetiva autonomia dos homens e, portanto, da possibilidade de uma autêntica democracia.

4.3 Sociedade Comunista: Lugar da Emancipação Humana e da Democracia Radical

Na seção anterior, vimos que para Marx foi possível prever o advento de uma sociedade comunista baseando-se na análise das condições materiais que indicavam o declínio do capitalismo etc. Marx sabe, no entanto, que é impossível predeterminar o funcionamento da sociedade comunista porquanto tal missão infringiria a atitude racional (e científica) ao adentrar o campo da utopia. Não havendo uma sociedade do tipo comunista, Marx não quis

[451] MARX, Karl. *Miseria de la Filosofia*. Op. cit., p. 102.

propor uma teoria na qual o conteúdo de uma futura sociedade comunista teria que ser determinado aprioristicamente. Por essas razões, a natureza das proposições marxianas sobre a forma de sociedade comunista é essencialmente histórico-filosófica, e só pode ser apresentada com base nesta perspectiva. Para Marx, é impossível uma filosofia social e política que ignore as reais condições materiais de existência da vida social, das práticas políticas e econômicas porque, afinal, são estas que formam o objeto de estudo daquelas.

Essa coerente posição assumida por Marx, entretanto, não evita os questionamentos acerca do conteúdo de uma eventual sociedade comunista. [452] Questões do tipo: qual a marca indelével da sociedade comunista? Será esta sociedade a afirmação de um coletivismo que, em nome de uma igualdade social, subsume a liberdade do indivíduo? Pensamos que um olhar atento às ideias de Marx refuta eficazmente as acusações de que ele é contra a liberdade do indivíduo. A tese marxiana que vamos defender nesta parte da exposição, de que liberdade e igualdade são as marcas essenciais da sociedade comunista é, antes e necessariamente, a afirmação da liberdade e das condições de igualdade como direitos efetivos de cada indivíduo. Em Marx, a defesa da sociedade comunista é a afirmação de que a efetiva emancipação e democracia são bens universais necessários à vida do indivíduo e à vida social.

A sociedade comunista, senão plenamente efetivada, ao menos bem desenvolvida, coincide, pois, com aquilo que Marx chama de "emancipação humana universal" e de "real" e "verdadeira democracia". Isto ficou patente quando, anteriormente, admitimos ser Marx o propositor de um projeto em defesa da emancipação humana universal e da democracia radical; que a realização deste projeto sucede por meio de uma *práxis* revolucionária, cujo sujeito é a classe trabalhadora, que tem como meta criar condições de existência da sociedade comunista, cujos pressupostos são liberdade humana e igualdade social. Não há, então, espaços para se duvidar desse modelo de sociedade como espaço onde a emancipação humana e a democracia radical atingem seu mais elevado grau. Esta tese, contudo, pode ser reforçada.

---

[452] Um dos mais famosos questionamentos foi feito por Lênin após a Revolução Russa (1917). Ele se perguntou : "que fazer?". Não encontrando receitas sobre o funcionamento de uma sociedade comunista nos escritos de Marx, Lênin e seus aliados foram obrigados a forjar ou inventar respostas. Ademais, comungamos com o pensamento da Prof.ª Dr.ª Mirtes Amorim, quando ela afirma: "acreditamos que, ao eclodir a Revolução [em 1917], Lênin se viu obrigado, por uma questão de sobrevivência do processo revolucionário, a abdicar de muitas de suas teses, sobretudo as da 'extinção' do Estado e sobre o papel da classe operária no poder, e enveredou pelo caminho do fortalecimento do partido, do ataque aos grupos de oposição à sua política etc." (AMORIM, Mirtes M. *Labirintos da Autonomia:* A Utopia Socialista e o Imaginário em Castoriadis. Fortaleza: Edições UFC, 1995, p. 39). Daí por que se pode dizer que, desde seu início, a experiência comunista russa e do "socialismo real" como um todo já nascem distanciando-se das ideias marxianas. Este, cremos, é o ponto crucial. Foi amparado nos (des)caminhos seguidos pelos russos e que foram difundidos pelo mundo, sobretudo após a morte de Lênin, como autêntica prática da teoria marxiana que, ainda nos dias de hoje, o pensamento de Marx é confundido com o dos chamados "marxistas" ("marxismo"), fazendo com que sua defesa de uma sociedade emancipada e democrática seja ignorada.

Consoante Marx, somente no modo de organização social comunista, onde a propriedade se torna social, pode o homem recuperar sua liberdade concreta, ter as condições de produção e manutenção da vida material sem que, para isso, precise estar sob o jugo de um proprietário privado. Ressalta Marx, todavia, que já no processo revolucionário pró-emancipação, as ações devem visar a estruturar os preceitos necessários à consolidação da autonomia dos homens. Esses preceitos — a liberdade humana e a igualdade social — começam a ganhar forma durante o processo revolucionário, são fortalecidas no período de transição — o socialista — e atingem seu ponto mais elevado quando estabelecida a sociedade comunista. Fica evidente, portanto, que, para Marx, a conquista da liberdade e da igualdade é um processo histórico.

Para reforçar a tese da historicidade e das dificuldades que se deve superar para a estruturação dos princípios da emancipação humana e da democracia, remetemos o leitor ao capitulo primeiro do desenvolvimento deste trabalho de pesquisa. Lá, demonstramos que Marx não concorda com a ideia de que os direitos humanos só possam se realizar no âmbito do Estado, tal como propõe Hegel (2.1), ou formalizados nos termos de uma lei, tal como no Estado burguês (2.2). No mesmo capítulo, Marx se posiciona em defesa da democracia, quer como princípio político que assere a soberania como pertencente ao povo, quer como forma político-prática de governar (2.1). No capitulo anterior, expusemos as reflexões segundo as quais Marx sustenta ser a liberdade humana e igualdade social os princípios teórico-práticos da emancipação humana universal (3.1). Na *Introdução à Crítica* (3.3.2), vimos, sempre com Marx, que o fato de os indivíduos se emanciparem teoricamente, de eles se conscientizarem da situação de seres explorados e oprimidos, é já um grau de liberdade que alimenta a luta dos indivíduos pela emancipação. No *Manifesto*, embora analisando a relação conflituosa entre burgueses e proletários, o Renano não hesita em dizer que, já "na primeira fase da revolução operária", deve-se buscar "a conquista da democracia"[453] (4.1), evidentemente, com o devido cuidado para eliminar os resquícios da liberdade burguesa nela impregnada. Ora, todos estes pontos são reveladores da convicção marxiana de que a liberdade e a igualdade não se estabelecem por decreto, que não devem ser atributos de um monarca etc., mas que são constituídas pelas ações dos homens, e terão, na sociedade comunista, um estádio de evolução até então nunca atingido pelos homens. Marx admite é, pois, que a conquista da liberdade e da igualdade podem ser apressadas quando são partes de um processo histórico-revolucionário.

---

[453] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 58.

Destacamos há pouco (4.1) o argumento de que, para Marx, as lutas pelas conquistas da liberdade humana e da igualdade social ou, o que é o mesmo, as lutas pela emancipação humana e a democracia, guiam os passos dos revolucionários no sentido de concretizar os ideais da revolução. Anteriormente, exprimimos, também de acordo com Marx, que o conteúdo substancial, real, da emancipação humana e da verdadeira democracia é dado pela realidade dos princípios teóricos da liberdade humana e da igualdade social (3.1). Com base nestas duas considerações, entende-se que o maior grau de emancipação e de democracia exige a realização plena dos "**objetivos finais**" da revolução comunista, vale enfatizar, a liberdade humana e a igualdade social. Estes objetivos foram apresentados na primeira seção deste capitulo. Naquela oportunidade, porém, talvez não tenham sido desenvolvidos a pontos de poderem ser qualificados como indubitáveis e indispensáveis requisitos à sociabilidade comunista. Naquele momento, a ênfase argumentativa fixou-se nos "objetivos imediatos" da revolução comunista — a tomada do poder político do Estado das mãos da classe burguesa e na supressão dos meios privados de produção, então adjetivados como "atividades meio". E, no mesmo sentido que o socialismo é a fase de "transição" entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, assim também a realização dos "objetivos imediatos" da revolução da classe proletária são passos no rumo da real conquista dos seus "objetivos finais". Isto posto, doravante, o desafio é demonstrar que a **realização conectada** dos objetivos imediatos da revolução é o que nos permite asseverar que Marx enxerga a sociedade comunista como o espaço, o lugar por excelência daquilo que ele denomina de "emancipação humana universal" e de "verdadeira democracia" ou democracia radical.

O primeiro elo da citada conexão se forma com o fim da propriedade privada burguesa mediante uma revolução social (1). Por sua vez, a abolição da posse privada faz desaparecer: o trabalho estranhado, dividido (2); o antagonismo de classes, toda forma de dominação de uma classe sobre outra: cultural, estatal etc. (3). O nexo entre os elos 1, 2 e 3 favorece o progresso da liberdade humana e da igualdade social, logo, potencializa a autonomia dos homens, quer dizer, engendra as condições da efetiva liberdade humana e igualdade social.

Conforme o pensamento de Marx, a revolução da classe trabalhadora é o princípio da sociedade comunista, ou sem classes, na medida em que seu objetivo imediato é extinguir a propriedade privada geradora da sociedade burguesa, ou de classes (1). A revolução é necessária para remover os condicionantes da vida social engendradas pela posse privada dos meios de produção que sustenta o poder burguês. O que "os comunistas querem", diz Marx, é "sacrificar a sociedade vigente" e "darem a si mesmos uma sociedade" por meio de uma

"revolução que põe as relações de produção e a forma de intercâmbio sobre uma nova base, isto é, sobre si mesmos como os novos." [454] Para Marx, na nova sociedade, o controle dos meios produtivos não são propriedade de um indivíduo particular, mas pertencem ao conjunto dos homens. A nenhum homem particular, portanto, é dado o poder sobre outros e o que prevalece é a liberdade de todos e a igualdade entre todos os indivíduos. [455]

O fim da propriedade privada é, com efeito, o fim do trabalho estranhado, explorado (2). O trabalho é, para Marx, uma categoria fundamental na organização da sociedade; amparado nele, pode-se construir a sociedade da autonomia ou da heteronomia. Essa última é o caso da sociedade capitalista. Nesta, o trabalho é dividido com o intuito exclusivo de se obter mais-valia e aumentar a produção de coisas, para o benefício do proprietário, em detrimento do bem-estar dos trabalhadores.

> Com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espirituais e materiais — de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo — caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprassumida [*aufgehoben*]. [456]

A verdade é que a divisão do trabalho situa os indivíduos uns contra os outros: o interesse particular contra o interesse coletivo; os proprietários contra os não-proprietários. O fim destas oposições, que segundo Marx se mantém com a existência da propriedade privada e dos seus corolários, o trabalho estranhado, dividido etc., é o fim do poder e dos privilégios econômicos e políticos da burguesia e, simultaneamente, é o começo de uma sociedade onde os homens compartilham as práticas de liberdade e igualdade. Em tal sociedade, que Marx denomina de comunista, o trabalho é uma atividade social, livre e consciente, produtora do bem-estar coletivo. O trabalho é desenvolvido não mais como forma de criar desigualdades sociais, antagonismos entre as classes, mas como o motor de uma sociabilidade sadia.

> Numa sociedade [comunista] futura, onde tenha cessado o antagonismo entre as classes e onde não existam mais classes, [...] a quantidade de tempo de produção que será consagrado aos diferentes produtos será determinado pelo grau de utilidade social de cada um deles. [457]

Assim, por exemplo, ao produto que tem pouca necessidade à sociedade, pouco tempo será dispensado à sua fabricação, de modo que sobrará mais tempo para produzir

---

[454] Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 209.

[455] Nesta direção, manifesta-se um exímio leitor de Marx, o professor H. J. Laski, para quem o significado preciso da revolução comunista não é a substituição da ditadura da classe burguesa pela ditadura da classe proletária, mas "a democratização do poder, com a autoridade do Estado nas mãos da classe trabalhadora." (LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Op. cit., p. 74).

[456] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 36.

[457] MARX, Karl. *Miseria de la Filosofia*. Op. cit., p. 52.

aquilo de que mais se necessita. Marx concebe, afinal, que "com a regulação da produção comunista e, ligada a ela, a supressão da relação alienada [estranhada] dos homens com seus próprios produtos"[458], os homens serão mais livres e iguais e poderão constituir novas e justas relações sociais, políticas, econômicas etc. Porque liberdade e igualdade são os fundamentos de todo o conteúdo da sociedade comunista, isto é, porque nela os homens estão emancipados, é que os indivíduos não mais são sujeitados ao trabalho rotineiro e contínuo para o interesse do capitalista, trabalho este que lhes rouba o tempo do lazer, das reuniões sociais, da atividade política etc. Ao contrário disso, na sociedade que se organiza em função do capital,

> logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividades exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida — ao passo que na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com minha vontade, sem que eu jamais me torne [sempre e necessariamente] caçador, pescador, pastor ou crítico [459].

Em face do exposto, como duvidar que, para Marx, a sociedade comunista é o reino da liberdade humana e da igualdade social, portanto, o lugar onde estão postas as condições da emancipação humana e da democracia?

Uma consequência da maior importância da extinção da moderna propriedade privada burguesa é o fim da luta de classes (3), visto que a aludida forma de propriedade é a gênese da hodierna divisão da sociedade em classes. Com efeito, diz Marx, "a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* [estranhado] e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes". [460] A existência de classes cria *status*: possibilita que existam ricos e pobres; que alguns sejam proprietários e a maioria nada possua; permite, afinal, a existência e a potencialização dos conflitos sociais. Além disso, a existência de classes é agravada pelo fato de a

> [...] classe se autonomizar em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal, são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho, e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho [estranhado] [461].

Quando se fala de uma sociedade que admite a existência de classes, deve-se ter a noção de que, nela, os membros da classe operária estão condenados a ser eternamente

---

[458] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã.* Op. cit., p., 39.
[459] Ibid., p. 37-38.
[460] Ibid., p. 42.
[461] Ibid., p. 63.

operários-escravos; e que, ao mesmo tempo e na situação inversa, os integrantes da classe burguesa estão "condenados" a ser eternos burgueses-livres que gozam dos frutos do trabalho daqueles. Já na sociedade comunista, onde não há divisão de classes, este fato significa o fim de todas as formas de dominação. Nesta, ter-se-á, por exemplo, o fim do domínio cultural de classe, do Estado como poder de classe etc. Convém dizer algo mais sobre estes temas.

Primeiramente, sobre a existência da classe social como forma de dominação cultural. De acordo com o que pensa Marx, a classe que tem à sua disposição os meios de produção da vida material, dispõe também dos meios de produção da vida espiritual e, por este caminho, pode difundir sempre mais suas ideias e práticas como verdades racionais, universais e necessárias. Na sociedade capitalista, a ideologia[462] da classe que domina econômica e politicamente é difundida como valor cultural, como saber legítimo e verdadeiro, que por isto mesmo confere justiça e racionalidade às ações do poder dominante e às mazelas (sociais, políticas, econômicas, educacionais etc.) que dele emanam. Em oposição a isto, numa sociedade comunista, "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas da aparência de autonomia que até então possuíam"[463], e as ideias aparecem como corolários da vida material. Na sociedade comunista, é restabelecida a lógica de que é "a vida que determina a consciência." [464] Em função disto, as ideias perdem a capacidade de servir como mecanismo de alienação (dominação) dos homens porque formuladas a partir do mundo real, do homem real livre e consciente.

Novamente, devemos dizer algo mais sobre o Estado como instrumento de dominação, como poder de classe. Na compreensão de Marx, o Estado é o "poder executivo da classe burguesa", suporte político coercitivo da classe dominante. Ora, se o Estado existe tão-somente para cumprir o papel de poder político executivo da classe burguesa, a sociedade sem classes torna estéril, desnecessária, a existência do Estado que, então, pode ser extinto. (Neste caso, é restabelecida a faculdade de os homens determinarem os próprios caminhos). Na sociedade capitalista, os indivíduos são estimulados a buscar a realização apenas de seus interesses particulares, em detrimento do valor e das necessidades comunitárias. Nela, os

---

[462] Ideologia não quer dizer, para Marx, necessariamente uma ideia falsa; todavia, é alienante no sentido de que, sendo um conjunto de ideias, ela se apodera das mentes dos indivíduos ao ponto de até mesmo seus defensores serem incapazes de enxergar outro sentido da realidade, uma interpretação diferente, uma nova visão de mundo. Neste sentido, Marx se expressa, dizendo que: no interior da classe dominante, "uma parte [dos seus membros] aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação de ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência." (Ibid., p 47-48).

[463] Ibid., p. 94.

[464] Ibid., p. 94.

valores a buscar e preservar são aqueles que satisfazem os interesses privados dos indivíduos, de modo que a cidadania e a vida social aparecem como estranhas e contrárias aos interesses do indivíduo privado, do *bourgeois*. Em virtude desta contradição, o Estado, apesar de instituído como esfera dos interesses comuns, coletivos, é, para o indivíduo não-proprietário, somente uma "comunidade ilusória"[465], um "poder social" abstrato e estranho.

> O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, [...] não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio e nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma seqüência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. [466]

Ao contrário do que acontece na sociedade capitalista, Marx compreende que na sociedade comunista o "poder social" faz jus ao seu nome. Aqui, o poder deixa de ser guiado por interesses particulares, egoístas, e passa a ser o poder do, pelo e para o povo. Diante disso, pode Marx atribuir à sociedade comunista outro significado que não seja o lugar da efetividade da emancipação humana e da democracia radical? Em acordo com as posições de Marx que conhecemos ao longo deste escrito, pensamos que não. Segundo Marx,

> o comunismo distingue-se de todos os movimentos anteriores porque revoluciona os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes [...], e submete-os ao poder dos indivíduos associados. [...] O existente que o comunismo cria é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos. [467]

Um olhar atento aos efeitos do conjunto da argumentação ora apresentada (referente aos tópicos 1, 2 e 3) revela a intrínseca ligação dos objetivos da revolução comunista, de maneira que podemos condensá-los numa só expressão, a saber: a de que a sociedade comunista é o *locus* da liberdade humana e da igualdade social, quer dizer, dos condicionantes essenciais à vida humana. Sendo assim, quem poderá negar à sociedade comunista, à medida que ela tem como essência a liberdade dos homens e a igualdade entre os homens, o título de lugar da emancipação humana integral e da real e verdadeira democracia?

O conjunto dos objetivos da revolução comunista proposta por Marx, que já expusemos e destacamos, encontra sua síntese e auge na existência de uma sociedade comunista cujos pressupostos ou princípios teórico-práticos são a efetiva e universal liberdade humana e igualdade social. Além disso, apesar de não crer que a burguesia entregaria o poder aos trabalhadores de maneira pacífica, Marx não descarta, mas também não faz apologia, ao

---

[465] Ibid., p. 37-a. Sobre o Estado como "comunidade ilusória", confira também: CHAGAS, Eduardo. *Comunidade Ilusória:* A Teoria do Estado no jovem Marx. Op. cit.
[466] Ibid., p. 38.
[467] Ibid., p. 67.

uso da violência o que reforça seu apreço pela democracia. [468] Conquanto pareça contraditória a relação revolução, emancipação e democracia[469], é certo que, para Marx, a tarefa precípua da revolução é viabilizar a autonomia dos homens, possibilitando com isto a prática da democracia. Por todas estas razões, somos autorizados a concluir que a sociedade comunista é o lugar da emancipação humana e da democracia radical nos termos defendidos por Marx.

É pertinente reforçar a tese da necessidade da existência empírica ou historificação da liberdade e da igualdade. Procedendo assim, atendemos a uma ênfase do próprio Marx. Chamamos a atenção do leitor para o fato de Marx garantir que, com "a superação da propriedade privada", ou, o que é o mesmo, com "a revolução comunista" e a consequente instalação da sociedade comunista, "a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial"[470]. Esta ideia é importante, sobretudo se considerarmos que Marx é muitas vezes acusado de propor uma sociedade que inviabiliza a liberdade do individuo. [471] Para Marx, é decisivo afirmar que liberdade e igualdade não podem permanecer apenas no campo do "dever ser"; que não se resolve o problema da liberdade formulando imperativos categóricos, tal como acredita Kant. Numa sociedade comunista, liberdade e igualdade, emancipação humana e democracia, de modo algum correspondem a uma ética fundada apenas na boa vontade.

Segundo Marx, "Kant se contentou com a simples 'boa vontade', mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a *realização* dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no *além*"[472]. Para não incorrer neste mesmo erro, as efetivas relações humanas (sociais, econômicas, políticas, educacionais etc.) numa sociedade comunista, sentencia Marx, não podem se deixar moldar pelo caráter meramente

---

[468] Jean Jaurès também pensa assim. Ele diz: "é impossível supor que Marx e Engels tenham sonhado em suspender por muito tempo a democracia, em benefício da ditadura proletária. Como poderiam, se a própria revolução proletária surgiu de um amplo movimento pela democracia?" (JAURÈS, Jean. O Manifesto Comunista de Marx e Engels. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p. 145-146). Observamos que a tradução do texto de Jaurès é de Wanda Caldeira Brant.

[469] Jacques Texier diz: "em Marx e em Engels, a questão da democracia não se põe diretamente ou de maneira isolada. Ela se põe em relação com o problema da revolução." (TEXIER, Jacques. *Revolução e Democracia em Marx e Engels*. Tradução Duarte Pacheco Pereira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005, p. 166). Mais à frente ele completa: "Marx é, antes de tudo, um pensador da revolução. Isso não significa que se trate de um pensamento em que a democracia não tem lugar, mas que, nele, não existe uma relação simples entre o princípio da revolução e o da democracia." (Ibid., p. 173). Da mesma forma que Jaurès, Texier assegura que não há razões para se dizer que "Marx e Engels não desmerecem a democracia". (Ibid., p. 73).

[470] Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 40-41.

[471] Esta tese contra Marx, considerando sua defesa da emancipação humana, é absurda. A emancipação humana pressupõe a efetiva liberdade de cada indivíduo e a igualdade entre eles. No dizer de Castoriadis, leitor de Marx, "a autonomia da coletividade, que só pode se realizar pela auto-instituição e pelo auto-governo explícitos, é inconcebível sem a autonomia efetiva dos indivíduos que a compõem." (Cf.: CASTORIADIS, Cornelius. *A Ascensão da Insignificância:* As Encruzilhadas do labirinto – IV. Tradução Regina Vasconcelos. São Paulo, Paz e Terra, 2002, p. 262.

[472] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Op. cit., p. 193.

formal-abstrato dos direitos humanos, ofertados pelo Estado burguês na forma de leis e que corresponde à democracia formal burguesa e à simples emancipação política. Marx quer, acima de tudo, que os princípios da liberdade humana e da igualdade social sejam as bases empíricas por excelência das ações dos homens, as determinantes das condições materiais da vida humana, da natureza ou condição humana. Percebe-se este posicionamento de Marx no seguinte texto, onde ele acentua que é na "comunidade real", ou comunista, que os indivíduos adquirem sua liberdade.

> Nas comunidades existentes até aqui, no Estado etc., a liberdade pessoal, existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente [o Estado], em que se associaram até agora os indivíduos, sempre se autonomizou em relação a eles e, ao mesmo tempo, porque era associação [e poder] de uma classe contra outra classe, era, para a classe dominada, não apenas uma comunidade totalmente ilusória [formal-abstrata], como também um novo entrave. Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação. [473]

A insistência de Marx no caráter ativo da liberdade e da igualdade e de suas consequências, a emancipação e a democracia, não quer dizer que ele despreze sua defesa teórica (e também legal). Afinal, o projeto marxiano em defesa da emancipação humano-social é uma sustentação teórica dos princípios da liberdade humana e da igualdade social. O que faz Marx é nos advertir para não mergulharmos na abstração pobre e esquecer o caráter decisivo das condições materiais para a vida humana. Ocorre é que Marx, fiel às suas convicções materialistas, não se conforma somente com as puras ideias de emancipação e democracia. Ele quer a *práxis*: que os princípios teóricos da liberdade humana e da igualdade social se realizem como base de todas as ações dos indivíduos e das relações humanas. Para Marx, enfim, liberdade e igualdade são, ao mesmo tempo, principio teórico e conseqüência prática da sociedade comunista; não é possível dissociar revolução, sociedade comunista, emancipação humana e democracia radical, uma vez que os princípios de ambas coincidem.

Conforme expusemos até aqui, constata-se que o projeto marxiano de defesa da emancipação humana integral e da democracia radical está substancialmente contido nos textos do período 1843-48. Em especial neste ponto, contudo, para ilustrar que Marx seguiu fiel às bases e objetivos do seu projeto de emancipação humana e de democracia, até o final de sua vida em 1883, optamos por compulsar brevemente pelo menos um escrito de Marx fora do período que delimitamos. Neste sentido, lançaremos mão do texto de Marx intitulado

---

[473] Ibid., p. 64.

Crítica ao Programa de Gotha [474], escrito em 1875. Neste escrito da maturidade intelectual de Marx, se constata que ele praticamente repete as mesmas críticas à sociedade capitalista, bem como propõe as mesmas soluções de outrora. Marx mantém a crítica à propriedade privada e seus males à sociedade (a); insiste na tese de que é necessário abolir o antagonismo de classes (b) e o Estado como poder de classe (c); e que se deve identificar e denunciar os limites do direito burguês, seu caráter meramente formal, no que se refere aos direitos do cidadão (d).

Em 1848, no *Manifesto*, Marx disse: o que os comunistas querem é poder "suprimir o poder [burguês] de subjugar o trabalho" da imensa maioria dos indivíduos trabalhadores. O que pretendem os comunistas é destruir a lógica de funcionamento do "regime burguês" mediante a qual "os que trabalham não lucram e os que lucram não trabalham." [475] Neste mesmo sentido, tendo em vista a propriedade privada do tipo burguesa (a), é sua argumentação na *Crítica ao Programa de Gotha* quando ele diz que:

> O modo capitalista de produção repousa no fato de que as condições materiais de produção são entregues aos que não trabalham sob a forma de propriedade do capital e propriedade do solo, enquanto a massa é proprietária apenas da condição pessoal de produção, a força de trabalho. [476]

De acordo com esse argumento de Marx, o poder econômico e político da classe burguesa prevalecem como causa das mazelas sociais, o fundamento de uma sociedade na em que o indivíduo trabalhador é excluído das benesses do seu trabalho. A situação do trabalhador continua inversamente proporcional à situação do não-trabalhador; o trabalho explorado, estranhado, a proporcionar "a riqueza e a cultura" deste último, ao passo que ao primeiro propicia a condição de "pobreza e desamparo". "Esta é a lei da história, até hoje." [477] Os princípios comunistas marxianos vão de encontro a esta lógica da história, na medida em que propõem a destruição das condições de produção capitalista privada que alimentam o deleite do capitalista e a miséria do trabalhador, gerando a luta de classes (b).

A solução de Marx aos problemas da sociedade capitalista é a mesma de outrora: ele sugere a revolução comunista como meio de eliminar as desigualdades sociais. "Com a abolição das diferenças de classe [mediante a revolução], desaparecem por si mesmas as

---

[474] Entre 22 e 27 de maio de 1875, realizou-se, na cidade de Gotha, um "congresso" que aprovou a formação do Partido Socialista Operário da Alemanha, fruto da unificação do Partido Operário Social-Democrata Alemão (os eisenachianos), então dirigido por August Bebel e Guilherme Liebknecht, e a Associação Geral dos Operários Alemães, inspirada nas ideias de Ferdinand Lassalle e dirigida, entre outros, por Wilhelm Hasselmann. Marx se posiciona de forma contrária ao conteúdo do Programa do novo Partido e, desta sua posição, nasce o escrito *Crítica ao Programa de Gotha* que, mais tarde, em 1891, foi publicado por Friedrich Engels.

[475] Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista*. Op. cit., p 54.

[476] MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 2, p. 215.

[477] Cf.: ibid., p. 211.

desigualdades sociais e políticas que delas emanam." [478] Para Marx, as desigualdades desaparecem porque os sustentáculos econômicos e políticos da burguesia, isto é, a propriedade privada e o Estado, são destruídos pela revolução. Se o Estado é definido por Marx como poder da classe economicamente dominante e que coage as demais; se Ele (Estado) é o "comitê executivo dos interesses burgueses", então, da efetividade da revolução comunista se deve deduzir o fim do Estado (c), o que não quer dizer que na sociedade comunista haverá o desgoverno. [479] Segundo Marx, com a "extinção" da "raiz" do "Estado atual" (o poder da burguesia) e o advento da sociedade comunista como novo modelo de organização sociopolítica, cabe indagar:

> Que transformação sofrerá o Estado na sociedade comunista? Ou, em outros termos: que funções sociais, análogas às atuais funções do Estado, subsistirão então? Esta pergunta só pode ser respondida cientificamente, e por mais que combinemos de mil maneiras a palavra povo e a palavra Estado, não nos aproximaremos um milímetro da solução do problema. Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período da transformação revolucionária da primeira na segunda. A este período corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser outro senão a ditadura revolucionária do proletariado. [480]

Repetindo o que fizera em *A Questão Judaica*, Marx tece críticas ao mero formalismo do Direito burguês, à incapacidade do chamado Estado democrático burguês de viabilizar a real liberdade dos homens e a igualdade social (d). Para Marx, o Direito burguês traz, implícita e explicitamente, limites à efetivação da igualdade entre os homens. Isto também pode ser visto no conteúdo do Programa de Gotha, de inspiração lassalleana, quando ele prega a "repartição equitativa" da produção total como forma de promover a igualdade social. Marx questiona: "que é 'repartição eqüitativa'? Não afirmam os burgueses que a atual repartição é 'eqüitativa'? [...] Acaso as relações econômicas são reguladas pelos conceitos jurídicos? Pelo contrário, não são as relações jurídicas que surgem das relações econômicas."[481] No entender de Marx, não há como realizar "repartição eqüitativa do fruto

---

[478] Ibid., p. 219.

[479] Ressalta Laski, contudo, que "não se deve supor que a referência de Marx e Engels ao 'desaparecimento do Estado' significasse que num país socialista os anseios dos filósofos anarquistas seriam satisfeitos [...]. Não resta dúvida de que ambos estavam firmemente convencidos de que, com o fim da propriedade privada dos meios de produção, haveria uma necessidade muito menor de um aparato coercitivo na sociedade. Era natural que fossem dessa opinião, uma vez que consideravam que a propriedade privada desses bens era responsável pela maioria dos males do processo social. [...] Mas não há nada que sugira, em tudo que escreveram, que o Governo se tornaria desnecessário numa sociedade socialista. Raramente disseram como seria uma sociedade socialista, e as poucas referências que fizeram às suas características confirmam que esperavam uma expressão mais ampla e livre da individualidade, removidos os grilhões capitalistas das forças de produção." (LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Op. cit., p. 55).

[480] MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 2, p. 221.

[481] Ibid., p. 212.

integral do trabalho", porque parte deste fruto deve ser destinada à reposição da matéria-prima do próximo trabalho, parte será para cobrir as "despesas gerais de administração", uma outra para "satisfazer necessidades" de instituições sociais ou "coletivas", tais como escolas, hospitais etc. Feitas todas estas deduções, o restante é que será objeto da divisão entre os produtores. Por este caminho, conclui Marx, "o 'fruto integro do trabalho' transforma-se no 'fruto parcial'"[482]. Isto ocorre, sustenta o Renano, em função de ainda se estar sob as bases do Direito burguês.

> Do que trata aqui não é de uma sociedade comunista que **se desenvolveu** sobre sua própria base, mas de uma que acaba de sair precisamente da sociedade capitalista e que, portanto, apresenta ainda em todos os seus aspectos, no econômico, no moral e no intelectual, o selo da velha sociedade de cujas entranhas procede. Congruentemente com isto, nela o produtor individual obtém da sociedade — depois de feitas as devidas deduções — precisamente aquilo que deu. O que o produtor deu à sociedade é constituído pela sua cota individual de trabalho. [483]

No sistema econômico capitalista, esta "cota" é o somatório das horas da jornada de trabalho do indivíduo a ser trocada por um salário. Nesse sistema, prevalece o princípio do "intercâmbio de mercadorias": a mercadoria trabalho é trocada por um mísero salário. O salário, eis o "fruto parcial" que o trabalhador tem a receber como resultado do seu trabalho. Ora, observa Marx, esta má lógica não pode ser suprimida enquanto as condições materiais necessárias à nova sociedade, comunista, ainda não forem estruturadas e a consciência do homem ainda funcionar em conformidade com a velha sociedade, burguesa. Nem mesmo quando já se estiver na fase de transição, socialista, tal supressão poderá ser imediata. Nesta, conclui Marx, "o **direito igual** continua sendo, em princípio, o **direito burguês**, ainda que agora o princípio e a prática [da igualdade] já não estejam mais em conflito." [484] Para Marx, pois, a prova de que a igualdade (e a liberdade são) é edificada(s) historicamente advém do fato de que, mesmo num período socialista, a ideia de igualdade (e liberdade) guarda resquícios do Direito burguês. Por isso, o autêntico sentido da igualdade social (e da liberdade humana) só encontrará respaldo na sociedade comunista vindoura e jamais no interior do hoje chamado "Estado Democrático de Direito".

Sobre a tese de Marx de que princípio e prática da igualdade social coincidem na sociedade comunista, é aceitável que alguns se questionem sobre o sentido dessa igualdade.[485]

---

[482] Cf.: ibid., p. 213.
[483] Ibid., p. 213.
[484] Ibid., p. 214.
[485] Embora a resposta de Marx não faça menção explícita a Rousseau, sua reposta nos faz lembrar do Filósofo francês quando este diz: "Concebo, na espécie humana, duas espécies de desigualdades: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar de desigualdade moral ou

Em primeiro lugar, devemos dizer que Marx não é um ingênuo a fazer apologia da igualdade física, moral etc. Ele é ciente de que os homens possuem aptidões físicas e intelectuais distintas, produzem em ritmos diferentes e em conformidade com suas capacidades etc. Em relação a estas distinções, o Direito burguês também é sabedor delas. É bem neste sentido que Marx assevera que, por um lado, o Direito burguês

> não reconhece nenhuma distinção de classe porque, para ele, cada indivíduo não é mais do que um operário como os demais; mas [por outro lado, ele] reconhece, tacitamente, [...] as desiguais aptidões dos indivíduos, e, por conseguinte, a desigual capacidade de rendimento [486].

Em suma: no Direito burguês, os indivíduos são iguais porque são todos operários; e são diferentes na medida em que são operários que produzem quantitativa e qualitativamente de modos diferentes. Conforme o pensamento de Marx, os operadores do Direito (e do Estado) são conhecedores das injustiças sociais e das causas desta; todavia, como não desejam e não podem sustentar um Estado efetivamente justo, mas apenas proclamar formalmente os direitos humanos, o Estado e o Direito burguês preferem aparecer como ingênuos e contraditórios. Para Marx, o problema dessa forma do Direito reside no fato de ele ser aplicado sem levar em conta as desigualdades sociais pré-existentes, de ele não reconhecer o fato de que os homens, alguns são casados, outros não; que uns têm filhos e outros não; que, portanto, estas diferenças implicam necessidades distintas. [487]

> Para evitar todos estes inconvenientes, o direito não teria que ser igual, mas desigual. Estes defeitos, porém, são inevitáveis na primeira fase [fase socialista] da sociedade comunista, tal como brota da sociedade capitalista, depois de um longo e doloroso parto. O direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado. [488]

---

política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste em diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que eles, ou mesmo em se fazerem obedecer por eles." (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Op. cit., p. 159).

[486] MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., p. 214.

[487] Ibid., p. 214.

[488] Ibid., p. 214. Não obstante, nos dias de hoje do século XXI, apesar de melhor podermos compreender os limites da democracia burguesa olhando para os acontecimentos, ideólogos do Direito, burgueses, e até militantes políticos da chamada "esquerda", não se cansam de proclamar que acima de tudo está o "Estado Democrático de Direito". As seguintes palavras de Bicca são nesta direção. Ele diz: "a democracia burguesa — como manifestação histórica resultante, emergente em conformidade com grandes movimentos e correntes de idéias como o direito natural e o Iluminismo — pode ser agora [quase no final do século XX] julgada legitimamente de forma crítica, *a posteriori*, segundo os elementos teóricos das filosofias que a fundamentaram. Em vinculação com os caracteres humanistas da teoria marxiana, como também com sua herança da tradição emancipadora moderna, é possível afirmar que a ordem social burguesa, a partir de seu fundamento, por força de sua determinação essencial como capitalista, não só não está em condições de vir ao encontro da exigência de um desenvolvimento harmonioso das disposições naturais e de aperfeiçoamento moral do homem, como não *pode* preencher esta exigência incontornável. O que constantemente ocorre no capitalismo (e necessariamente tem que ocorrer, de acordo com a lógica das relações de produção que o determinam) é exatamente a apropriação

Se admitirmos o que foi expresso agora por Marx como verdadeiro, nada contribui, pois, para que os líderes do processo socialista, da "ditadura do proletariado", portanto depois de assumirem o poder político legislativo e executivo das mãos da burguesia, imponham uma legislação que prescreva quais são as práticas culturais, ou como deve ser a divisão dos frutos do trabalho se, ainda, as condições materiais, morais, intelectuais vigentes, conservam a estrutura da velha sociedade burguesa. É infrutífero determinar por meio de uma lei, como quer Lassalle, a "repartição" equitativa; isto porque, argumenta Marx, "a distribuição dos meios de consumo é, em cada momento, um corolário da distribuição das próprias condições de produção"[489]. Assim, para Marx, mesmo numa sociedade de transição, socialista, porque ainda sustentada em estruturas da sociedade do capital, é "equivocado" tomar o critério da "distribuição equitativa dos bens de consumo" como o verdadeiro ou "mais importante" e fazer dele o princípio, por excelência, do Direito desta sociedade. [490] Mais uma vez, a lição que Marx nos deixa de tudo isso é de que a conquista dos direitos humanos resulta de um processo histórico e que, portanto, somente com o avanço na organização da sociedade comunista, poderemos conhecer uma sociedade justa, equânime.

Seguindo Marx, a forma mais perfeita do Direito somente será possível na fase superior da sociedade, na fase comunista, quando os meios de produção da vida material deixarão de ser privados e retornarão ao estado de propriedade social, quando o direito da igualdade social haverá de ser refeito tomando como fundamento o conjunto daquilo de que necessita o indivíduo para seu bem-estar físico, social, moral, educacional, intelectual, cultural etc. Diz Marx:

> Na fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras [o princípio do direito na sociedade comunista]: de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades. [491]

---

regular das forças humanas essenciais de certos homens através de outros; exatamente as potências, as faculdades dos indivíduos produtores são cedidas diariamente aos não-produtores. [...] Uma sociedade que só possibilita o progresso de alguns de seus membros à custa de outros, enquanto ela, ao mesmo tempo, quase que condena a maioria a uma atrofia, não pode então, de forma nenhuma, liberar o *humanum* de todos os homens." (BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. Op. cit., p. 202-203). No Estado burguês, portanto, as determinações dadas pelo sentido etimológico da palavra democracia não podem ser efetivamente concretizadas. Em tal Estado, o termo democracia apenas oferece a ocasião para discursos eloquentes e falaciosos que visam a esconder a tirania, a hipocrisia e a mesquinhez daqueles que detêm o poder executivo, legislativo e judiciário.

[489] MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., p. 215.

[490] Cf.: ibid., p. 215.

[491] Ibid., p. 214-215.

Dito isto, vamos à conclusão desta parte do nosso trabalho. Perante os entraves gerados pela sociedade capitalista, das dificuldades criadas e representadas pelo poder político e econômico da burguesia, Marx poderia se deixar levar pela tentação de profetizar o funcionamento da sociedade comunista. O dilema de Marx consistia em: pensar a sociedade comunista sem que, com isto, se obrigasse a fazer futurologia. Daí, sua opção foi compreender criticamente a história e a situação empírica da sociedade capitalista, então vigente, para depois apresentar suas ideias sobre uma teoria da sociedade comunista. Esta tarefa Marx assumiu em seus escritos de 1843-48, e a manteve firme até num dos seus últimos escritos: a *Crítica ao Programa de Gotha*. No intervalo entre estes dois momentos, evidenciam-se: (1) as persistentes atividades intelectuais e políticas de Marx em favor da liberdade humana e da igualdade, portanto, em prol das condições necessárias à libertação dos homens e ao exercício da democracia, conforme eram os ideais da Comuna de Paris[492]; (2) que em nenhuma de suas obras Marx se propôs delimitar os planos da sociedade futura, o que demonstra seu espírito aberto.

O projeto marxiano de emancipação humana em nenhum momento perde de vista a ideia de que os homens e suas necessidades mudam ao longo dos anos. Eis por que se pode dizer que a teoria marxiana do comunismo apresenta a sociedade comunista como necessária e contingente. Necessária, na medida em que os acontecimentos históricos corroboram seu advento. Contingente, na medida em que seu conteúdo nunca é o mesmo em todo tempo e lugar. Disto resulta que se pode prever a existência da sociedade comunista, formular os princípios que a fundamentam, mas não definir sua estrutura e funcionamento. Esta última tarefa, em verdade, Marx nunca realizou. Ele assumiu, todavia, como pudemos observar ao longo deste trabalho, a defesa da necessidade teórica e prática da efetiva liberdade humana e da igualdade entre os homens, por compreender que sem estas não pode haver uma sociedade justa (comunista). Por causa dos aludidos princípios e práticas existirem se desenvolverem na sociedade comunista é que podemos concluir ser esta sociedade, conforme o pensamento de Marx, o lugar da "emancipação humana universal" e da "democracia radical".

Na sociedade capitalista, liberdade e igualdade são, para a imensa massa de trabalhadores, hipóstases, ilusões, e, no máximo, são tratadas como preceitos legais, constitucionais. Nessa forma de sociedade, a depender somente da vontade do proprietário

---

[492] "A Comuna era, essencialmente, um governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política afinal descoberta para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho. [...] A Comuna devia servir de alavanca para extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se apóia a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Uma vez emancipado o trabalho, todo homem se converte em trabalhador, e o trabalho produtivo deixa de ser atributo de classe." (MARX, Karl. A Guerra Civil na França. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., v. 2, p. 83).

dos meios de produção, os proletários serão eternos "escravos" porque tal é a condição de que necessita o "senhor" burguês-capitalista para se manter no poder, para não se arruinar como tal. [493] Esta situação em que subsiste a sociedade do capital é exposta por Marx no período que é objeto desta Pesquisa. Em 1875, nosso Filósofo constata que persistem os problemas, motivo pelo qual ele repete sua solução de outrora, ou seja, a necessidade de se estabelecer uma sociedade comunista. Esta forma de sociedade, porque se opõe às mazelas sociais decorrentes da sociedade capitalista burguesa, pode ser afirmada como a luta prática em favor da liberdade humana e da igualdade social. À medida que são eliminados os mecanismos geradores das desigualdades sociais, restitui-se a cada homem a condição de ele trabalhar livre e conscientemente, torna-se possível extinguir os privilégios políticos e econômicos que permitem a uns poucos deterem o poder sobre tudo e todos, criam-se condições para o desenvolvimento histórico da emancipação humana e da democracia radical. [494]

É pertinente usar o termo "desenvolvimento" porque, para Marx, a concretização da forma de emancipação e de democracia, na qual ele pensa, é um processo que se constitui pela *práxis* do homem ao longo da história. Esse fazer corresponde à ação política revolucionária dos trabalhadores para extinguir as adversidades representadas e executadas pela sociedade do capital (Estado, poder legislativo e executivo de classe, propriedade privada etc.), e que sustentam as condições de aprisionamento do homem, para construir a sociedade dos homens comuns cuja marca é a autonomia dos indivíduos.

Enquanto, porém, não explode a luta revolucionária pró-sociedade comunista, a emancipação e a democracia são apenas dois ideais no horizonte da Filosofia Política de Marx. Neste sentido, é possível dizer que, no interior do pensamento filosófico-político marxiano, no projeto de emancipação proposto por Marx, há um ideal de emancipação humana e de democracia radical. Necessário é enfatizar, esclarecendo, que afirmamos existir um ideal de emancipação e de democracia, não uma emancipação e democracia ideal. Trata-se de uma luta, de natureza teórica e prática, pela configuração das condições mais reais e plenas possíveis da autonomia de todos os homens. Em síntese: na compreensão de Marx, a luta prática revolucionária dos trabalhadores é movida por um ideal de emancipação e democracia

---

[493] O que nos faz lembrar da célebre "dialética do senhor e do escravo", formulada por Hegel na sua obra *Fenomenologia do Espírito*, de 1807.

[494] Essa tese de um desenvolvimento histórico da democracia é apresentada por Lênin nos seguintes termos: "na sociedade capitalista têm-se uma democracia amputada, mesquinha e falsa, uma democracia unicamente para os ricos, para a minoria. Na ditadura do proletariado, o período de transição ao comunismo, aportará pela primeira vez a democracia para o povo, para a maioria. [Todavia], somente o comunismo pode proporcionar uma democracia verdadeiramente completa." (LENIN, Vladimir I. El Estado y la revolución. [1905]. *V. I. Lênin*: Obras Completas. Op. cit., p. 92).

que ela pretende realizar como “emancipação humana universal”, ou “integral”, e como “democracia radical”, isto é, como prática de organização social e política em que o poder pertence a todos e é exercido em benefício de todos. Enfim, a emancipação humana e a democracia, consoante Marx as defende, só podem se realizar numa ordem social comunista, na qual os poderes político e econômico, antes privados e causadores das desigualdades sociais, foram convertidos em poder de todos, exercido por todos e para todos os homens.

5 CONCLUSÃO

Em função do conteúdo desenvolvido nesta Dissertação, podemos reconhecer como legítima a tese enunciada em sua *Introdução*, de que o pensamento filosófico-político de Marx contém uma defesa consistente e persistente de uma forma de emancipação e de democracia. Marx se posiciona política e filosoficamente a favor do que ele próprio chamou de "emancipação humana universal" e de "real" e "verdadeira democracia". O conteúdo essencial dessa forma de emancipação e de democracia foi elaborado entre 1843-48. Neste período, Marx concebeu um conjunto de ideias e argumentos que, devidamente articulados, nos possibilita sustentar e concluir que ele elabora um "*projeto em defesa da emancipação humana universal e da democracia radica*l", direta, de cuja essência, aliás, ele não mais se distancia até sua morte em 1883.

A denominação de "projeto marxiano em defesa da emancipação humana e da democracia" é pertinente. Isto porque há, da parte de Marx, um esforço teórico, crítico e propositivo, sempre guiado por fundamentos materialistas e pela sua convicção na validade da reflexão filosófica, que identifica e ataca os entraves, bem como indica quais caminhos seguir para sua superação, rumo à conquista da autonomia pelos homens. O modo de articulação dos mais importantes princípios, ideias, teses, argumentos e conclusões de Marx, que constituem seu citado "projeto", são apresentados ao longo dos três capítulos do desenvolvimento deste trabalho acadêmico. Em razão disso, o principal mérito desta pesquisa é demonstrar como Marx se apropria e sustenta o significado da forma de emancipação e de democracia que ele defende.

Marx é mestre na arte de expor seu pensamento, contrapondo-se às ideias e práticas (sociais, políticas, econômicas etc.) em vigor. Neste sentido, visando a estruturar seu "projeto", que consiste, em suma, na defesa da liberdade humana e da igualdade social como fundamentos teórico-práticos da autodeterminação dos indivíduos e, portanto, da vida social, ele indica os limites e as determinações do Estado, do Direito, da religião, da propriedade privada. Estas instâncias, na compreensão de Marx, são, de fato, obstáculos à real e plena liberdade e igualdade entre os homens, logo, impedem a concreta autonomia dos indivíduos. Diante disso, Marx assevera que a realização da emancipação dos homens e da democracia radical exige a superação de todos os obstáculos originados por aquelas instâncias.

Seguindo os passos de Marx, observamos que o primeiro passo que o aproxima da temática da emancipação e da democracia, portanto, o ponto de partida de seu projeto, é dado em 1843 quando, em sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel,* ele critica o Estado

abstrato hegeliano, revelando-nos como este se opõe ao efetivo poder por parte da sociedade civil. Como consequência disso, para Marx, a monarquia constitucional proposta por G. W. F. Hegel é antidemocrática, por conceder todo o poder ao monarca e, por isso mesmo, negar ao "povo" o direito de sempre poder exercer o poder constitucional, legislativo etc. Opondo-se à configuração do Estado hegeliano, Marx faz a defesa de uma forma de democracia: a radical. Esta nada mais é do que a afirmação da legitimidade do sentido literal da palavra democracia, ou seja, a afirmação de que o poder deve, de fato, ser exercido pelo e para o povo. Depois de criticar Hegel, Marx ataca o Estado moderno em sua versão burguesa, igualmente concluindo que sua existência inviabiliza a real democracia. Ao contrário do Estado abstrato, porém, o Estado (concreto) burguês aparece como esfera de defesa da democracia e da emancipação. Para tanto, ele proclama os direitos humanos na forma de leis, pelas quais afirma que todos os homens têm direito à liberdade e que são iguais entre si. Marx ressalta que tais direitos, no entanto, são ofertados de modo real apenas à classe burguesa que detém o poder político do Estado. Para a maioria dos homens que não pertencem àquela classe, a democracia e a emancipação não passam de uma formalidade jurídica. Eis por que se pode dizer que, no Estado real burguês, a única forma de democracia e emancipação possível é a formal-abstrata. Enfim, ainda que Marx não apresente explicitamente uma extensa argumentação em favor da democracia direta (radical), contudo, certamente, podemos inferir da sua crítica ao Estado hegeliano e burguês que é precisamente o governo do e para o povo que ele sustenta.

A investigação de Marx sobre o Estado resulta na tese de que este, tal como existe, é um meio de exercício de poder à disposição da classe economicamente dominante. O Estado é o fundamento e poder da classe burguesa; logo, é parcial. Ante tais limitações, o Estado não pode ser feito operador dos interesses universais, públicos. O Estado não efetiva a liberdade dos homens e a igualdade entre os homens, o que segundo Marx torna explícito o fato de que ele é uma instituição incapaz de concretizar a "emancipação humana universal" e a "verdadeira democracia". O Estado burguês só pode oferecer, para todos os homens, apenas a "emancipação política" e a democracia no modo formal-abstrato, assim denominado por Marx por terem a existência limitada ao âmbito da lei. Em face desta forma de existir do Estado, é consequente que Marx defenda que sua extinção não causará prejuízo à verdadeira democracia. Marx adverte ainda para a ideia de que, ao contrário do que muitos pensam e pretendem, a solução não é reformar o Estado, mas o que se deve fazer é uma reforma social mediante uma *práxis* política revolucionária.

A revolução social postulada por Marx é a "revolução radical"; radical no sentido que faz do bem-estar, da libertação e dos interesses comuns dos homens o objetivo final a ser

atingido. A “revolução radical” visa a transformar as condições da vida material e alterar as estruturas da organização econômica e, por conseguinte, sociopolítica, educacional etc., tendo em vista a meta última de realizar a “emancipação humana integral” e a “democracia radical”. Sendo assim, evidentemente a tarefa dessa revolução não poderia ser outra senão a luta contra todas as formas de opressão e exploração do homem pelo homem, contra todas as instituições e formas de poder que se colocavam contra a conquista universal, pelos homens, da emancipação e da democracia. Assim, dando continuidade ao seu “projeto”, Marx afirma, primeiramente, ser a propriedade privada do tipo burguesa, bem como tudo o que a ampara e dela decorre, o principal obstáculo material à forma de emancipação e de democracia por ele defendidas; que a superação de tais empecilhos exigia, pois, necessariamente, uma “revolução radical” constituída de dois momentos: o instante teórico da conscientização, do esclarecimento referente às condições e contradições da realidade e, como efeito deste, a ocasião prática, ativa, propriamente revolucionária, que suprime a sociedade burguesa, a fonte da desagregação social, e dá início ao processo de formação da sociedade comunista.

O momento teórico da revolução radical é composto pelo conjunto de argumentos e críticas organizados por Marx. Por intermédio destes, ele se posiciona contra o caráter explorador e opressor da vida humana, produzido pela aliança Estado e propriedade privada do tipo burguesa que, na sua compreensão, se constituem como os principais obstáculos materiais e intelectuais à emancipação de todos os homens e à democracia verdadeira. Por causa dessa aliança, o Estado já não deve mais ser visto apenas como fonte da propriedade privada e do poder burguês. De fato, levando em conta o exemplo da Revolução francesa, o Estado é também o produto da propriedade privada, o poder político executivo da burguesia. A despeito de o Estado burguês legislar (criar normas e sanções) para justificar a existência da propriedade privada, do trabalho estranhado, espoliado, ele só foi possível mediante a expansão da propriedade privada burguesa que destruiu as formas de produção que sustentavam o sistema feudal. A propriedade privada, afinal, garante Marx, engendra toda uma ideologia e o poder político, econômico, cultural, educacional etc., da classe burguesa. Para suprimir as determinações da aliança do Estado com a propriedade privada burguesa, Marx entende ser preciso, primeiramente, esclarecer os indivíduos. Ele crê que a teoria filosófica, crítica, pode ser constituída como uma espécie de teoria emancipadora e, por isto mesmo, ser posta a serviço da “emancipação teórica” dos trabalhadores, isto é, da conscientização destes acerca dos malefícios decorrentes da propriedade privada.

Esta posição de Marx sobre o Estado como embargo à libertação dos homens e à igualdade social é reforçada n’*A Ideologia Alemã*, onde tal instituição é identificada como

“comunidade ilusória”, e ainda no *Manifesto*, onde é enfatizado como “poder executivo da classe burguesa dominante”, em detrimento das demais classes. Na base de tudo isto está, no entanto, de acordo com o entendimento de Marx, a propriedade privada burguesa. Esta, além do Estado que a legaliza (como forma de reconhecimento pelo fato de ter sido instituído por ela), inventa outras formas de obstruir o trabalho livre e consciente dos homens. Conforme Marx se expressa nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é a atividade por excelência dos homens; é por meio dele que o indivíduo produz sua identidade como ser social e, por conseguinte, produz a sociedade. Quando, entretanto, o indivíduo é impedido de trabalhar livremente, o trabalho se torna para ele uma atividade estranha, deixa de ser fonte de construção da vida social, da sociabilidade sadia. O trabalho estranhado quer dizer o trabalho sob condições em que seus frutos não pertencem ao seu produtor, mas a outrem, àqueles que se intitulam, respaldados pela legislação, “donos dos meios de produção”. Em virtude de toda esta configuração, Marx não vê outra alternativa senão a de um empreendimento revolucionário que vise a eliminar todas estas adversidades e restabelecer aos homens as livres condições de trabalhar para o benefício da sociedade.

Devemos ressaltar que, embora Marx nos apresente um conceito de emancipação humana já desde *A Questão Judaica*, tal conceito segue sendo estruturando e aperfeiçoado em função da crítica dele aos limites do Estado, à emancipação meramente política, ao abstracionismo dos direitos humanos, à democracia formal-abstrata, à propriedade privada burguesa, ao trabalho estranhado, enfim, a todos os entraves à emancipação humana universal. Em função da firme oposição de Marx a todos esses empecilhos, inferimos a ideia de que, para o ilustre Renano, os fundamentos ou pressupostos teórico-práticos da “emancipação humana universal” são a efetiva liberdade humana e a igualdade social. Não se trata da liberdade burguesa (liberdade do comércio, de explorar o outro etc.), tampouco de se postular que todos os homens devem ter igualdade física, intelectual etc. Trata-se da liberdade de cada indivíduo poder trabalhar livre e conscientemente porque, afinal, é o trabalho assim constituído que faz um ser humano; é pelo trabalho que os homens se distinguem dos (outros) animais que, portanto, podem ser ditos seres sociais. Quando defende a igualdade social, Marx está atacando as situações (leis, propriedade privada, divisão do trabalho, Estado etc.,) criadas pelos homens para submeter seus semelhantes. A liberdade humana e a igualdade social, de que fala Marx, têm como pressuposto o fato de que sejam dadas, a cada indivíduo, condições materiais (de acesso à natureza, aos meios de produção etc.), por meio das quais ele possa produzir para o consumo da comunidade, da coletividade, e não para o proveito exclusivo do proprietário privado. Daí, Marx concluir que tudo o que impede o trabalho livre

e consciente deve ser abolido em nome da emancipação humana integral. Ele quer, todavia, que a emancipação humana e a democracia radical existam concretamente como guias da vida cotidiana das pessoas e não apenas como direitos abstratos. Propõe que, para tanto, seja feita uma "revolução comunista" cujo sujeito é a classe proletariada. Eis o momento prático da "revolução radical".

O momento prático da revolução comunista corresponde às ações revolucionárias dos comunistas, no sentido de realizar objetivos imediatos que sustentem a realização dos objetivos finais da revolução, vale dizer, a conquista da libertação de todos os homens e da condição de se viver numa sociedade justa, igualitária, democrática. Segundo Marx, de imediato, a revolução deveria tomar o poder político do Estado das mãos da classe burguesa, suprimir a propriedade privada burguesa e elevar a classe trabalhadora ao poder político para instalar "a ditadura do proletariado". Uma vez no poder, num período de transição denominado por Marx de "socialista", os proletários destruiriam tudo o que travasse a emancipação dos homens, diminuindo, progressivamente, as condições de sustentação das lutas de classes, até o ponto de não haver mais classes. Atingido este ponto, têm-se a sociedade comunista. Ora, se a "sociedade sem classes", ou sociedade comunista, é a situação em que os homens não mais vivem sob a opressão da propriedade privada e todos os seus efeitos daninhos à sociabilidade, mas realizam sua atividade humana, o trabalho de modo e livre e consciente; e se, nela, os indivíduos não estão mais sob o jugo do Estado e na dependência da política, exercida com base nos interesses da burguesia, mas livremente se organizam para deliberar sobre suas vidas, então, a sociedade comunista pode ser adequadamente adjetivada como lugar da emancipação humana e da democracia direta.

De acordo com o que pensa Marx, na sociedade comunista, ou seja, depois de removidas todas as contradições originadas e sustentadas pela propriedade privada burguesa e pelo Estado burguês, os princípios da liberdade de todos os homens e da igualdade entre eles se realizam e são os condicionantes da emancipação humana, da vida social livre. Ao mesmo tempo, a argumentação de Marx nos revela que há intrínseca conexão entre emancipação e democracia. Essa conexão se impõe pelo fato de os princípios teórico-práticos de ambas coincidirem, isto é, pelo fato de a liberdade humana e a igualdade social serem, simultaneamente, os pressupostos necessários à emancipação e à democracia, conforme propostas por Marx. Vê-se, portanto, por que a defesa que Marx faz da sociedade comunista, da emancipação humana e da democracia radical, não pode ser dissociada, uma vez que o abrigo de uma é o resguardo da outra.

Ainda que Marx não tenha desenvolvido a citada conexão de maneira explícita, o motor do seu pensamento é, inegavelmente, a defesa da emancipação humana; e esta, na medida em que é a liberdade e a igualdade humana efetivadas, é o pressuposto da democracia. Neste sentido, asseveramos que, no pensamento filosófico-político de Marx, um ideal de democracia aparece no horizonte da emancipação humana, da sociedade comunista. É necessário esclarecer: afirmamos tratar-se de um ideal de democracia e não de uma democracia ideal. O segundo sentido tem caráter meramente teórico, legal, *metafísico*, porquanto se refere a uma ideia perfeita de democracia. Sua característica é a fidelidade ao sentido etimológico da palavra democracia, mas sem a mínima pretensão de se tornar real. Trata-se de uma democracia que apenas pode ser pensada, com todas as perfeições, e que não se mistura às contingências e incongruências deste "mundo sensível" (terreno). Neste sentido, podemos dizer que, no "mundo das ideias" de Platão, o "mundo inteligível", há uma ideia perfeita de democracia. Se, agora, fizermos uma analogia disto com a democracia no Estado burguês, talvez possamos afirmar que a Constituição, conjunto das leis do Estado burguês, corresponde ao mundo da ideias de Platão. Sendo assim, pode-se concluir que a democracia proclamada nos termos das leis do Estado burguês tem, unicamente, o sentido *metafísico,* abstrato, de democracia.

Para Marx, um ideal de democracia e de emancipação humana são metas a serem atingidas historicamente em bases materiais. Noutras palavras: trata-se de, efetivamente, passo a passo, perseguir um ideal, um objetivo, alterando, para tanto, as condições materiais, criando outras etc., de modo a remover, concretamente, as contradições e desigualdades sociais, bem como efetivar e potencializar cada vez mais aquilo que, no início, era uma meta longínqua, porém, possível e necessária ao bem-estar humano. Marx não ignora o que denota o conceito de democracia: "democrático quer dizer governado pelo povo ('*volksherrschaftlich*')"[495]. Ao contrário, sua argumentação propõe a realização de tal ideia na vida material dos homens. Neste sentido, pode-se garantir que, no pensamento marxiano, a democracia aparece como um ideal, um objetivo a ser efetivado historicamente pela luta revolucionária. Em Marx, a emancipação humana e a democracia radical recebem as condições de existência na medida em que se fundamentam nas condições objetivas de liberdade dos homens e igualdade entre os homens. Com isto, seu projeto em defesa da autonomia dos homens passa bem longe do utopismo.

---

[495] MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Op. cit., p. 220.

A ausência de um detalhamento acerca do funcionamento da democracia radical, direta, tal como concluímos ser defendida por Marx, poderia ser apontada como a grande lacuna do pensamento marxiano a respeito da democracia. Sobre isto, podemos nos restringir a dizer aquilo que, coerentemente, seria a resposta de Marx. Ora, Marx, parte do princípio de que o fazer filosófico (e científico) em geral, não deve ser guiado por devaneios, utopias, ignorando assim a realidade material. Em razão disso, como poderia ele conceber uma teoria que descrevesse o modo de existência da democracia na nova sociedade? Dizendo de outra maneira: se não havia sequer as condições para a formação de uma sociedade comunista, único lugar onde, de acordo com as ideias de Marx, a autonomia de cada indivíduo é real e, portanto, a democracia poderia se realizar, como o Renano poderia detalhar o funcionamento da democracia nessa sociedade sem infringir seus princípios intelectuais antiproféticos?

Por fim, uma palavra para aqueles que argumentam que Marx, malgrado tudo o que foi apresentado neste trabalho, não possui uma teoria em defesa da emancipação humana e da democracia. De fato, se considerarmos que uma teoria só pode ser assim considerada se estiver sistematizada em obra única ou num ponto desta, então Marx e muitos outros filósofos não possuem teorias. Se, ao contrário, todavia, formos capazes de nos permitir a leitura e compreensão do conteúdo das obras marxianas, chegaremos à conclusão de que Marx é forte defensor da autonomia humana e do exercício democrático. Muitos, porém, não bastasse se negarem ao trabalho da pesquisa imanente às obras de Marx, se entregam à tarefa de negar qualquer valor ao pensamento marxiano e tentam, por todos os meios, desvalorizá-lo. Não queremos dizer, contudo, que este texto é portador da verdade acerca do pensamento de Marx relativo à temática da emancipação e da democracia. Ao contrário, ela, decerto, possui limites e, por isto, não esgota a discussão de que trata.

Um importante questionamento que podemos fazer a Marx diz respeito ao trabalho como atividade única, por excelência, por intermédio da qual o indivíduo se realiza como ser humano. No século passado, a dimensão da linguagem foi intensivamente indicada e sustentada como fonte e/ou dimensão ontológica do homem. Outro aspecto que, indubitavelmente, exige um estudo mais aprofundado, mas que não cabe aqui nesta pesquisa, é sobre os tipos de emancipação e de democracia advogados por Marx em seu "projeto" que, à primeira vista, parecem meramente utópicos. De fato, é isto mesmo o que se pode pensar quando nos lembramos das experiências revolucionárias e políticas na extinta URSS, na China, em Cuba e em diversos países do leste europeu etc., todas pretensamente reivindicando o título de concretização das ideias comunistas de Marx. Ora, se pensarmos que a exequibilidade da democracia e da emancipação depende, sempre e exclusivamente, dos

pressupostos e condições da Economia, da Política, do Estado, da Educação, da forma de propriedade e do Direito, determinados pela sociedade burguesa e seus interesses capitalistas, então, de fato, a liberdade humana e a igualdade social, portanto os fundamentos da emancipação humana e da democracia direta, serão apenas utopias. Quanto ao conjunto de fatos históricos que supostamente atestariam a adjetivação de Marx como filósofo que se opõe à liberdade do indivíduo e à democracia, este parece ser o caso em que se deve ter em mente e considerar, antes de se emitir qualquer juízo de valor, a distinção entre o pensamento marxiano (de Marx) e o pensamento (e práticas) dos chamados marxistas. [496] Somente depois disto, pode-se fazer uma análise legítima do pensamento de Marx.

[496] A proposta não visa a desmerecer ou caracterizar este ou aquele pensador como deturpador do pensamento de Marx. Trata-se apenas de estabelecer o que é e o que não é conteúdo do pensamento de Marx; trata-se tão-somente da tese óbvia de que, assim como um hegeliano não é Hegel, assim como não se deve confundir as ideias dos popperianos como sendo as de Popper, da mesma forma o que dizem "os marxistas" não é, necessariamente, a verdade do pensamento de Marx.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Mirtes M. *Labirintos da Autonomia*: A Utopia Socialista e o Imaginário em Castoriadis. Fortaleza: Edições UFC, 1995.

BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. Tradução Vânia Sampaio. São Paulo: Loyola, 1987.

BLOCH, Ernest. Mudança do Mundo ou as 11 Teses sobre Feuerbach. In: BLOCH, Ernest et. al. *Filosofia e Práxis Revolucionária*. Tradução Cássia Coríntha Pinto. São Paulo: Brasil Debates, 1988.

BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo e Sociedade*: Para uma teoria geral da Política. Tradução Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. Tradução Pola Civelli. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras do Pensável*: As Encruzilhadas do labirinto – VI. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Feito e a Ser Feito*: As Encruzilhadas do labirinto – V. Tradução Lílian do Valle. Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

_____. *A Ascensão da Insignificância*: As Encruzilhadas do labirinto – IV. Tradução Regina Vasconcelos. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

Carta de Marx a Friedrich Boite (23/11/1871). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 3, [198?].

Carta de Marx a Joseph Weydemeyer (05/03/1852). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas***.** São Paulo: Alfa-Omega, v. 3, [198?].

Cartas Cruzadas en 1843: Marx a Ruge. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Fundamentales*. Traducción Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, v. 1, 1987.

CHAGAS, Eduardo. A Crítica à Política em Marx. In: SOUSA, Adriana; OLIVEIRA, Elenisa; LIMA, Francisca et. al. (Orgs.) *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia.* Fortaleza: Editora da UFC, 2007.

_____. Hegel e Marx: Crítica ao caráter formal-abstrato dos Direitos Humanos. In: AGUIAR, Odílio; PINHEIRO, Celso; FRANKLIN, Karen. *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da UFC, 2006.

_____. *A Comunidade Ilusória*: A Teoria do Estado no jovem Marx. Ijuí: 1998.

_____. A Natureza dúplice do trabalho em Marx: Trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. In: *Revista Sociológica.* (No Prelo).

CHAGAS, Eduardo. Diferença entre Alienação e Estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844), de Karl Marx. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia, v. 8, n. 16, Jul./Dez. de 1994, p. 23-33.

COGGIOLA, Osvaldo. 150 anos do Manifesto Comunista - Introdução. In: COGGIOLA, Osvaldo. (Org.). *Manifesto Comunista***.** São Paulo: Boitempo, 1998.

COUTINHO, Carlos N. *Marxismo e Política*: A Dualidade de poderes e outros ensaios. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1996.

DELLA VOLPE, Galvano. [1961]. *Rousseau e Marx*: A Liberdade Igualitária. Tradução Antonio José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

DIAS, Antonio. F. L. Sociedade aberta e dialética: Popper contra Hegel. In: CHAGAS, Eduardo F; NICOLAU, Marcos F. A; OLIVEIRA, Renato A. de. (Orgs.). *Reflexões sobre a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza, Edições UFC, 2008.

_____. *A Insustentabilidade da argumentação de Popper para adjetivar a teoria da revolução social de Marx como profecia,* 71f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização), UFPI, Teresina, 2004.

ENGELS, Friedrich. Contribuição à história da Liga dos Comunistas. [1885]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 3, [198?].

FAUSTO, Ruy. *Dialética Marxista, Dialética Hegeliana*: A Produção Capitalista como Circulação Simples. Rio de Janeiro: Paz e Terra: São Paulo: Brasiliense, 1997.

_____. *Marx - Lógica e Política.* São Paulo: Brasiliense, tomo 2, 1987.

FEDOSSEIEV, P. N. (Dir.). *Karl Marx*: Biografia. Moscou: Progresso; Lisboa: Avante, 1983.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. [1841]. Tradução José da Silva Brandão. 2 ed. Campinas (SP): Papirus, 1997.

FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Tradução Octavio Alves Filho. 8 ed. Rio de janeiro: Zahar, 1983.

GORENDER, Jacob. *Marxismo Sem Utopia*. São Paulo: Ática, 2000.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. [1821]. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. [1807]. Tradução Paulo Menezes. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, parte I.

HELLER, Ágnes. *Teoría de las Necesidades em Marx*. Traducciòn de J. F. Yvars. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

JANINE, Renato. Democracia *versus* República: A Questão dos desejos nas lutas sociais. In: BGNOTTO, Newton (Org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000.

JAURÈS, Jean. O *Manifesto Comunista* de Marx e Engels. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *Manifesto Comunista***.** Tradução Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 1998.

KONDER, Leandro. *O Futuro da Filosofia da Práxis*: O Pensamento de Marx no século XXI. 2 ed. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1992.

LASKI, Harold J. Introdução ao Manifesto Comunista de 1848. In: LASKI, Harold J. O *Manifesto Comunista de Marx e Engels*. Tradução Regina Lúcia F. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LENIN, Vladimir I. El Estado y la revolución. [1905]. *V. I. Lênin*: Obras Completas. Moscou: Editorial Progresso, tomo 33, 1986.

_____. *Dos Tácticas de la Socialdemocracia em la Revolución Democrática*. Moscou: Editorial Progresso, 1979.

LÖWY, Michael; BENSAID, Daniel. *Marxismo, Modernidade e Utopia*. Tradução Alessandra Ceregatti, Elisabete Burigo e João Machado. São Paulo: Xamã, 2000.

MARX, Karl. *Capítulo VI Inédito de O Capital*: Resultados do processo de produção imediata. [187?]. São Paulo: Moraes, 1985.

_____. Epílogo a la Segunda Edición. [1873]. In: MARX, Karl. *El Capital*: Crítica de la Economia Política. 8 ed. México: Siglo Veintiuno, libro primero, 1982.

_____. Karl. *El Capital*: Crítica de la Economia Política. [1867]. 8 ed. México: Siglo Veintiuno, libro primero, 1982.

_____. Para a "Crítica da Economia Política" – Prefácio. [1859]. In**:** Karl, MARX. *Marx (Os Pensadores*). Tradução Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. [1852]. Tradução Silvio D. Chagas. 3 ed. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. Discurso sobre o problema do Livre-Câmbio pronunciado em 9/1/1848. In: MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

_____. *Miseria de la Filosofia*: Respueta a la "Filosofia de la Miséria" del señor Proudhon. [1847]. Moscou: Editorial Progresso, 1981.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. [1844]. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. [1843]. Tradução Raul Mateos Castell. In: MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. [1843]. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. A Questão Judaica. [1843]. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. [1875]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 2, [198?].

_____. A Guerra civil na França. [1871]. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 2, [198?].

_____. As lutas de Classes na França de 1848 a 1850. [1850]. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 1, [198?].

_____. Trabalho Assalariado e Capital. [1849]. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 1, [198?].

_____. *Ad* Feuerbach. [1845]. In: _____. *A Ideologia Alemã*: Crítica da mais recente filosofia alemã... Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Glosas criticas al articulo "El rey de Prússia y la reforma social. Por um Prussiano". [1844]. In: _____. *Obras Fundamentales*. Traducción Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, v. 1, 1987.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. [1850]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, v. 1, [198?].

_____. Manifesto do Partido Comunista. [1848]. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org). *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *A Ideologia Alemã*: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. [1845-46]. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A Ideologia Alemã*. [1845-46-]. Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *A Sagrada Família*: ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. [1845]. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MILLS, C. Wright. *Os Marxistas*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1968

MOURA, Mauro C. B. A Crítica da Religião. In: MOURA, Mauro C. B. *Os Mercadores, o Templo e a Filosofia:* Marx e a Religiosidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

NETTO, José Paulo. Introdução. In: MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*: A Preamar da profecia Hegel, Marx e a colheita. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, tomo II, 1987.

_____. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*: O Fascínio de Platão. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, tomo I, 1987.

RANIERI, Jesus. *Apresentação*. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. In: São Paulo: Boitempo, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. [1755]. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Do Contrato Social. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau* (*Os Pensadores*). [1757]. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHMITT, Carl. A Ditadura no Pensamento Marxista. In: SCHMITT, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. Tradução Inês Lahbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

TEXIER, Jacques. *Revolução e Democracia em Marx e Engels*. Tradução Duarte Pacheco Pereira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

VÁSQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da Práxis*. Tradução Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1968.

WEBER, Tadeu. *Hegel*: Liberdade, estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo