



**NIEP
MARX**

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
Realismo e dialética na análise política marxiana. Uma apreciação da reflexão de Marx sobre o Estado e as instituições políticas modernas			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Cleber Andrade	Universidade Federal Fluminense	UFF	Professor
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
A reflexão de Marx tem profundas implicações à compreensão do fenômeno jurídico. Contudo, nota-se a pouca atenção que lhe tem dispensado os estudiosos do direito. Este texto pretende contribuir à supressão dessa lacuna tomando como objeto as considerações de Marx a respeito do Estado e do Direito. Nesse sentido, inicia com uma breve exposição do itinerário intelectual de Marx; 2) em seguida, apresenta e comenta suas principais elaborações a respeito do Estado e do Direito; 3) conclui com um breve balanço da questão política hoje, evidenciando alguns dos pontos aos quais sua contribuição ainda é relevante.			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Marx; Direito; Estado; Ideologia; Autonomia Relativa			
ABSTRACT			
Marx's reflection has deep implications to the understanding of the legal phenomenon. However, it's noticed the little attention that law scholars have bestowed to it. This text intends to contribute to the suppression of this gap, taking as object Marx's considerations regarding state and law. To fulfill this goal it : 1) initiates with a brief exposition of Marx's intellectual itinerary 2) afterwards, it presents and comments his main elaborations regarding state and Law; 3) it concludes with a brief balance of nowadays politics subject, evidencing some of the points to which his contributions are still relevant.			
KEYWORDS			
Marx, Law; State; Ideology; Relative Autonomy			
EIXO TEMÁTICO			
Marx, o marxismo e o Estado			

INTRODUÇÃO

Nos meios acadêmicos, Marx é muito mais conhecido por suas teorias acerca da sociedade e da economia do que propriamente por sua reflexão sobre o fenômeno jurídico. Isso é razoável já que ele não legou nenhuma teorização sistemática sobre o Estado e o Direito, embora sua formação tenha sido nesta área. O que há são considerações conjunturais, dispersas pela sua obra nem sempre acessível a um público menos especializado.

A despeito disso, pode-se encontrar uma reflexão sobre o Estado e o Direito em Marx. Isso requer um esforço semelhante ao de um quebra-cabeças, pois implica, primeiro, juntar as peças, depois, compará-las, analisá-las e por fim, correlacioná-las.

A verdadeira dificuldade consiste em que Marx tentou montar diversos quebra-cabeças ao mesmo tempo. Muitas peças são repetidas e polivalentes, e por isso se encaixam em vários, outras, são muito específicas e exclusivas. Este texto não pretende remontá-lo em sua totalidade, mas tão somente esclarecer ao leitor algumas de suas peças fundamentais à apreciação dos fenômenos político e jurídico.

É importante notar que, embora muitos pontos de sua obra figurem incompletos, nem por isso devem ser analisados de forma estanque. Marx era um pensador sistemático, rigoroso, diligente e muito zeloso com a coerência de suas idéias. Assim, a adequada compreensão de sua reflexão, independente do objeto, requer que a análise deste ou daquele aspecto pouco ou menos desenvolvido seja perscrutado no âmbito geral da sua reflexão.

A imensidão e a complexidade de sua obra são evidentes, não havendo, portanto, espaço para detalhá-la. Mas ignorar alguns de seus aspectos constitutivos seria suscitar o risco (inaceitável) de tornar a compreensão do leitor incompleta e equivocada. Por isso, recorreremos a eles na medida em que auxiliarem à compreensão dos objetivos propostos.

Nesse sentido, o texto a seguir se estrutura da seguinte maneira: 1) inicia-se com uma breve exposição do itinerário intelectual de Marx chamando a atenção para os motivos que o levaram à construção de uma nova e radical teoria social; 2) em seguida, percorre-se alguns de seus textos buscando suas principais elaborações a respeito do Estado e do Direito; 3) por fim, conclui-se com um breve balanço da questão política hoje, tornando evidente alguns dos pontos aos quais a contribuição do nosso autor ainda é relevante.

I – A Formação do Pensamento de Karl Marx: uma breve introdução

É de se suspeitar que a apreciação do fenômeno jurídico tenha sido familiar a Marx desde muito cedo. Seu pai, o senhor Hirschel Marx, era um importante advogado na província renana de Trier, onde vivera. Desde cedo encorajara e encaminhara o jovem Karl a seguir seus passos, e nesse sentido, seu primeiro movimento fora o de proporcionar-lhe a devida educação matriculando-lhe no *Gymnasium* local¹.

Note o leitor, que o tipo de pedagogia preponderante à época é marcadamente humanista, isto é, visava proporcionar o encontro com múltiplas dimensões do conhecimento, indo da matemática à literatura, passando pela retórica, pelo grego e pelo latim. Importa perceber também a influência exercida pelas idéias iluministas nos círculos intelectuais – o que não deixava imune nem mesmo a educação básica. Não é incorreto supor o grande interesse do senhor Hirschel por tais idéias liberais, uma vez que como advogado, judeu e burguês deve ter sofrido uma série de preconceitos e discriminações no âmbito de um estado monárquico como a Prússia de sua época – traço evidente é a mudança de seu nome para Heinrich, definitivamente mais germanizado.

Marx seguira naturalmente a trilha do pai, matriculando-se no curso de Direito da Universidade de Bonn, em 1835. O intenso e atribulado estilo de vida por ele adotado – marcado por farras, bebedeiras e até mesmo um duelo – , impelira seu pai a transferi-lo, no ano seguinte, para Universidade de Berlim – tida como mais austera e, portanto, menos propensa ao clima libertino vivenciado em Bonn.

De fato, a mudança surtiu efeito. Percebe-se a partir daí, uma maior motivação pelos temas universitários. Cabe lembrar que pairava sobre Berlim um clima de intenso debate intelectual. Hegel – o maior filósofo alemão de todos os tempos – não só lá lecionara, como também era o pensador mais debatido em toda a Alemanha. Além disso, havia o historicismo de Savigny rivalizando com o liberalismo de Eduard Gans – ambos professores de Marx. Diversas agremiações intelectuais, conhecidas como *Doktorklubs*, abrigavam os jovens universitários, ávidos pela discussão política e filosófica, proporcionando-lhes o ambiente necessário para transcender os limites postos pela rigidez da universidade. Marx mergulhara de cabeça.

Contudo, para tristeza de seu pai, o jovem Karl se distanciava cada vez mais do Direito na medida em que avançava no estudo da história e da filosofia. O contato com a apropriação liberal de Hegel por parte de dois jovens professores que participavam do círculo por ele freqüentado – os irmãos Otto e Bruno Bauer – fora decisivo para que Marx – após concluir o curso de Direito –

¹ Muitas são as biografias disponíveis sobre Marx no vernáculo. Dentre estas, sem dúvida, a melhor é a de David McLellan: muitíssimo bem escrita, com dados confiáveis, de excelente leitura, e sem os excessos hagiográficos. Assim, todas as referências à vida de Marx podem ser também nela encontradas.

aspirasse a uma carreira universitária no campo da filosofia. Com esse intuito, doutorou-se em filosofia, na Universidade de Iena, em abril de 1841.

O recrudescimento do conservadorismo não lhe permitira o ingresso na academia. Mas o seu interesse pessoal pelos assuntos mundanos ampliara-se sensivelmente, levando-lhe a militar na atividade jornalística. Sua empreitada foi diversas vezes frustrada pelas perseguições das autoridades prussianas e pelas inimizades decorrentes do clima tenso e intenso do debate intelectual e político. Mas seu pouco tempo nessa carreira fora fundamental para o que se seguira. Nesse ínterim, ele tomara contato com a obra de Feuerbach, e travara amizade com Engels.

Ludwig Feuerbach contrapusera ao idealismo hegeliano uma abordagem sensualista da produção do conhecimento. Com isso, abriu caminho ao tratamento distinto dos problemas políticos e sociais vividos por Marx, e para os quais o tratamento idealista não era capaz de responder.

O contato com Engels – filho de um grande industrial alemão sediado em Manchester (Inglaterra) – o colocara a par tanto dos problemas industriais gerados pelo capitalismo, como da Economia Política Inglesa, cujos objetos e objetivos eram marcadamente materiais. A perseguição política conduziu-lhe a Paris, onde conhecera outros intelectuais de esquerda exilados como ele, e também as idéias políticas de cunho libertário como as de Blanqui e Rousseau.

Assim, as idéias políticas francesas, a economia política inglesa, e o idealismo alemão formaram os ingredientes de uma nova concepção da sociedade cuja fermentação transcorreria sob o intenso e atribulado clima político da Europa da época. O resultado desse amálgama patenteou-se na elaboração de uma nova e radical teoria geral da sociedade e da história, denominada, pelo próprio Marx “Concepção Materialista da História”.

Cabe considerar que, embora fosse um pensador sistemático, nem por isso Marx era hermético. Permitia-se a todo o momento reelaborar e revisar seus conceitos de modo a ajustá-los aos objetos que analisava e ao corpo mais amplo de idéias que formavam seu sistema. Essa característica de *work in progress*, restará evidente, esperamos, com a apreciação das sucessivas reelaborações pelas quais passaram o Estado e o Direito no âmbito de sua reflexão.

II – Estado e Direito no Pensamento de Karl Marx

Sobre a reflexão marxiana a respeito do Estado e do Direito é possível destacar quatro momentos significativos. A cada um deles podemos ancorar um determinado conjunto de obras. Na primeira, a época da juventude, temos, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e *A Questão Judaica*. No segundo momento, *A Ideologia Alemã* e o célebre panfleto o *Manifesto do*

Partido Comunista. No terceiro, os desenvolvimentos de *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* e *As Lutas de Classe em França*. No quarto e último, a *Crítica do Programa de Gotha*.

Nesse primeiro momento, sua obra não revela propriamente a concepção materialista da história. O que se percebe é um certo choque cultural marcado pelo encontro com a economia política, não ultrapassando em muito os limites de uma crítica filosófica do capitalismo. Mas nem por isso deixa de produzir resultados importantes ².

A primeira formulação de Marx sobre os temas em tela fora dirigida a um conjunto de questões cujos itens principais são: o idealismo de Hegel e sua concepção de Estado, por um lado; e ao Estado moderno e a alienação que lhe é inerente. Seu ponto de partida é a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que como o próprio título evidencia, trata-se de uma tentativa de resenha crítica do pensamento de Hegel acerca do Estado e do Direito, tal como plasmado em *Princípios da Filosofia do Direito*. Efetivamente, Marx delimita seu ataque ao trecho situado entre os §§ 261 3 313, que compreende a reflexão hegeliana sobre o *poder do príncipe*, o *poder do governo*, e o *poder legislativo*, respectivamente ³.

Levando seu idealismo ao extremo, Hegel deduz os conceitos de família e de sociedade civil do de Estado. Ao invés de concebê-lo como efeito do desenvolvimento da família e da sociedade civil ao longo da história, ele inverte essa relação ao postular que o Estado é a forma racional por superar a antítese entre família e sociedade civil. Como é típico da reflexão hegeliana, a história nada mais é do que um processo composto de diversos momentos nos quais age o *Espírito* impulsionando a *Idéia* para sua manifestação mais racional, acabada e final.

Assim, a leitura se inverte tornando a história um predicado irracional mas necessário do ponto de partida racional e puramente especulativo. Dessa forma, “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” (Marx, 2005; p. 39).

Marx acusa-o de misticismo filosófico por ter invertido as relações entre sujeito-objeto e sujeito-predicado (*Idem*, p.33, 36, 38). A lógica hegeliana na verdade expressa o ápice da

² A primeira evidência disso é patenteada na linguagem. Observa-se também um certo tom raivoso, juvenil, característico de quem ataca um tigre com um punhal. Grande parte da terminologia empregada por Marx apresenta o colorido peculiar do idealismo alemão. Em realidade, ele avança sobre a economia política a partir do ponto de vista de um hegeliano decepcionado com o idealismo, mas contente com os recursos críticos que a dialética pode lhe proporcionar. A segunda prova é natureza epistemológica. Sua crítica, embora perspicaz e inteligente, está limitada por uma abordagem externa, isto é, não demonstra a incoerência constitutiva, interna, das categorias da economia clássica, apenas objetiva-lhe com uma crítica filosófica. Há, portanto, uma inadequação, uma vez que os estatutos epistemológicos da economia são profundamente distintos dos da filosofia, principalmente do idealismo alemão de matiz hegeliano.

³ Mais especificamente, a *Filosofia do Direito*, de Hegel é estruturada, além da Introdução e do Plano da obra (§§1 -33) em três grandes partes: *O Direito Abstrato* (§§ 34-104), *A Moralidade Abstrata* (§§105-141), e a *Moralidade Subjetiva* (§§ 142-360), onde as partes aludidas figuram compondo a terceira seção denominada *O Estado*. Cf. HEGEL, G. W. *Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. Guimarães Cia. Editores, Lisboa, 1976, 315pp.

irracionalidade e da falta de compreensão dos eventos do mundo real. Contra suas asserções, sustenta serem a família e a sociedade civil os pressupostos do Estado. E ao fazê-lo, prefigura o núcleo da concepção materialista da história (*Idem*, p. 30).

Uma segunda dimensão dessa *Crítica* ataca o modelo hegeliano de Estado e a solução adotada à contradição entre Estado e Sociedade Civil. Hegel não partilha com Locke e Montesquieu a percepção da necessidade da separação entre os poderes executivo, legislativo e judiciário. Ao contrário, subsume todos à rubrica do poder governamental.

Um príncipe, cujas qualidades são determinadas exclusivamente pelas consangüinidade, hereditariedade e primogenitura, deve estar à testa deste poder (*Idem*, p. 53). Colada a ele, propõe uma classe de funcionários, ou seja, uma burocracia, composta por representantes dos muitos estamentos ou corporações profissionais da sociedade civil. A representação desses segmentos na órbita do poder governamental consiste, segundo Hegel, numa mediação necessária à supressão das contradições entre o interesse particular e o universal.

Pensado dessa forma, o estamento instrumentaliza a representação popular funcionando como uma espécie de catalizador, de filtro das aspirações coletivas. (*Idem*, p. 66). A disciplina e a hierarquia do saber agem de forma a neutralizar seus eventuais desvios em relação ao interesse universal. Ademais, alçada a este patamar, a burocracia cumpre a função de desempenhar e representar a soberania popular. Junto dela existiria uma soberania centrada no príncipe.

No âmbito do poder legislativo, Hegel concede ao estamento dos proprietários de terra o privilégio da função mediadora entre o príncipe e os demais segmentados sociais. Tal prerrogativa decorre do fato de os proprietários de terra encerrarem em si elementos de soberania – típicos do príncipe – ou seja, “uma vontade que se funde em si”, cujo atributo distintivo é a independência em relação “as circunstâncias exteriores”, o que permite “proceder sem impedimentos em prol do Estado” (*Idem*, p. 110).

Dentre outros equívocos, Marx constata que Hegel trata a soberania como um *mixtum compositum*, ou seja, postula dois polos soberanos, trata-os como equivalentes, e os submete a um mesmo território e poder. Aprendemos com Bodin, que as condições da soberania são a indivisibilidade, a unidade, e a supremacia quanto ao exercício do poder e da jurisdição; uma vez que falta um desses elementos, não há soberania. “Certamente: se a soberania *existe* no monarca, é uma estupidez falar em uma soberania oposta existente no povo, pois é próprio do conceito de soberania que ela não possa ter uma existência dupla, muito menos oposta” (*Idem*, 48).

Deriva disso, segundo Marx, o absurdo de a simples herança genética ser o fundamento de tal atribuição especial, e assim essa “mais elevada” tarefa política é produzida por, e reproduz, agora no Estado, as leis patriarcais. Enfim, o privilégio concedido aos grandes proprietários de terra

tem os mesmos (inadmissíveis) princípios que tornam alguém um rei: nascimento e patrimônio - sangue e terra (*Idem*, 110-5).

Marx nota ainda outro problema concernente a tal privilégio: embora este se revista do colorido da tradição e da empolada linguagem do idealismo hegeliano, ele nada mais é do que um direito concedido à propriedade privada num contexto em tal que direito figura ainda como exceção. As vantagens do Estado moderno – do tipo francês pós-revolucionário – consistem, por um lado, em não atribuir privilégios à propriedade fundiária, por outro, tornar o direito de propriedade não mais a exceção, e sim a regra (*Ibidem*).

Sobre a solução hegeliana à antinomia entre Estado e Sociedade Civil, projetada como monarquia constitucional corporativista, Marx atesta que, longe de perseguirem o interesse universal, as corporações representam, no Estado, seus interesses particulares. Assim, o Estado é de fato a reprodução do conflito de interesses privados de setores específicos da sociedade, representado e apresentado como interesse universal – nesse aspecto o “Estado hegeliano” é semelhante ao Estado burguês moderno. Ele também chama atenção para outra contradição: as ações do estado – enquanto pretensamente orientadas pelo interesse universal – constituem-se ao mesmo tempo como ações contra a sociedade civil (*Idem*, p.68).

Nesse mesmo âmbito, Marx problematiza a distinção entre poder constituinte e poder legislativo. Entende que o poder legislativo, uma vez limitado por um poder legislativo anterior, cujo produto é a constituição, está em contradição com sua própria natureza – que é a de legislar. Ele parece sugerir que, com a possibilidade de reforma o poder legislativo muda de fato a constituição, porém de modo tópico, pontual. E ao fazê-lo, entra em contradição com os objetivos centrais da constituição, que, em princípio impede tal poder. Assim, a forma limita o que de fato a prática faz. Portanto, o que há efetivamente é outra contradição (*Idem*, 73-4).

Ele percebe também que Hegel chega ao absurdo por supor que os interesses do Estado devam ser tratados por cada um de seus componentes como seus próprios interesses, isto é, como interesse particular. Óbvio que assim, o Estado enquanto expressão do universal se manifesta em contradição consigo, com sua própria natureza, revelando-se como uma farsa, pois o universal para existir necessita, então, ser particularizado – e o que torna as asseverações hegelianas ainda mais controversas – por um simples ato de vontade (*Idem*, p. 77).

O âmago da crítica de Marx, e que deriva do exposto acima, ancora-se na proposta de revelar que a universalidade, a liberdade, a representatividade, e a capacidade de solucionar conflitos pretendidas pelo Estado são meramente formais, e enquanto tais, impossíveis. Mais que isso, esta formalidade está em contradição com seu conteúdo, isto é, com suas ações práticas e efetivas.

A contradição fundamental que Marx visa desvelar, e que vale para o Estado moderno é lapidarmente expressa na citação seguinte:

“Estado e Governo são sempre colocados do mesmo lado, como idênticos; do outro lado, é colocado o povo, dissolvido nas esferas particulares e nos indivíduos. Os estamentos situam-se como órgão *mediador* entre os dois. Os estamentos são o meio em que ‘o sentido e a disposição do Estado e do governo’ devem se encontrar e se unir com ‘o sentido e a disposição dos círculos particulares e dos singulares’. A identidade desses dois ‘sentidos e disposições opostas’, identidade na qual deveria propriamente residir o Estado, recebe uma representação *simbólica* nos *estamentos*. A transação entre Estado e sociedade civil aparece como uma esfera particular. Os estamentos são a *síntese de Estado e Sociedade civil*. Não é demonstrado, porém, por onde os estamentos devem começar a unir, neles mesmos, duas disposições contraditórias. Os *estamentos* são a *contradição* entre Estado e sociedade civil, *posta* no Estado. Ao mesmo tempo, eles são a *pretensão da solução* dessa contradição” (*Idem*, p. 85).

Enfim, Marx notou que Hegel captou tal contradição⁴, mas deu-lhe uma solução apenas aparente. Viu também que o Estado moderno evidencia claramente esta contradição (*Idem*, p. 94). E ainda percebeu que sua principal característica é a alienação.

“A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um ser distinto, diverso, oposto. A sociedade civil realiza, aqui, dentro de si mesma, a relação entre Estado e sociedade civil, que por outro lado, existe como *burocracia*. (...) O cidadão deve abandonar seu estamento, a sociedade civil, o *estamento privado*, para alcançar significado e eficácia políticos, pois precisamente este *estamento* se encontra entre o *indivíduo* e o *Estado político*” (*Idem*, p. 94).

Em *A Questão Judaica* esses temas têm uma condução melhor. Note-se que esse sim, trata-se de um texto preparado para publicação. Embora dirigido a uma polêmica circunstancial suas repercussões são profundas. Para compreendê-lo melhor, cabem alguns esclarecimentos históricos⁵.

⁴⁴ “Não se deve condenar Hegel porque ele descreveu a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional é o real, isso se revela precisamente em contradição com a *realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. Em vez de demonstrar que o ‘assunto universal’ existe para si, subjetivamente, e que, com isso, existe realmente como tal, e que ele também tem a forma universal, Hegel demonstra apenas que a *ausência de forma* é a sua subjetividade, e que uma forma sem conteúdo tem que ser disforme. A forma que o assunto universal assume em um Estado que não seja o Estado do assunto universal pode ser apenas, uma não-forma, uma forma que engana a si mesma, que contradiz a si mesma, uma *forma aparente*, que se mostrará como uma tal aparência” (*Idem*, p. 82).

⁵ É importante notar que a Alemanha da década de 1840, não é ainda propriamente um Estado-nacional. Além de inúmeras barreiras alfandegárias, o que dificultava em muito a consumação das relações econômicas, persistia, no âmbito da política, a figura do príncipe cristão, e a existência de privilégios feudais, com as características vistas acima e criticadas por Marx. Um dos problemas daí decorrentes residia na discriminação do tratamento dado a judeus e cristãos, em detrimento dos primeiros, que já sofriam perseguição e a opressão em função da opção religiosa.

Bruno Bauer, já ex-amigo de Marx, produz um texto atribuindo todos os problemas sociais e políticos à religião. Segundo ele, o problema do poder político na Alemanha é que ele se conduz de forma religiosa diante da sociedade: por causa disso, concede tratamento diferenciado aos indivíduos. Assim, Bauer propõe como solução a abolição da religião na Alemanha. Com ares de radicalidade, sustenta que nela deveria haver uma revolução semelhante a ocorrida em França, cujo produto é emancipação política, que traz consigo a instituição de uma cidadania laica, com a igualdade e a liberdade como seus pilares.

Mas ainda persistiria o problema. Com a instituição da liberdade e da igualdade, a partir da abolição do estado religioso, sobraria a liberdade política de praticar toda e qualquer religião sem qualquer restrição. Logo, se a emancipação se restringisse à dimensão política, o problema da religião seria agravado, surtindo efeito inverso ao desejado por Bauer. Percebido isso, ele argumenta que, ao emancipar-se de sua indumentária religiosa, o Estado deveria proceder à abolição da religião. De que forma? Por decreto, ou seja, deveria inscrever constitucionalmente sua extinção.

Bauer ingenuamente acreditava que o poder de dissipar a religião do coração dos homens se sucederia ao efeito de uma “canetada”. Esta conduziria a humanidade à harmonia já que a diferença religiosa – que é a causa de os homens não se perceberem como iguais – estaria eliminada.

Para Marx, Bauer coloca questões superficiais, se move por um método de investigação superficial, e conseqüentemente, chega a resultados superficiais (Marx, QJ, p. 15). Seu erro consiste em partir do ponto que deveria ser explicado: a diferença religiosa não é a essência da desigualdade política e social, mas sim um efeito desta: são as diferenças históricas – determinadas pelos tipos diferentes que os homens contraem em sociedade – as causas determinantes das diferenças religiosas (*Idem*, p. 17; 27).

Estas diferenças resultam da diversidade de formas de integração entre os homens e a propriedade privada. Portanto, a verdadeira emancipação humana, a verdadeira liberdade, exige, para ser alcançada, a eliminação da propriedade privada. Por isso, ao se indagar sobre a emancipação humana deve-se procurar pelos obstáculos sociais e políticos colocados diante dela. Dito de outra forma, é necessário se interrogar sobre o impacto da propriedade privada nas relações sociais e políticas.

No plano político – o qual Marx concentra atenção neste texto – o Estado se encarrega tanto da estruturação da propriedade privada, como do seu desenvolvimento desigual entre os setores da sociedade. Originalmente, o Estado nasce para resolver os conflitos sociais que surgem das diferenças de religião, cultura, status, poder aquisitivo, influência, etc. De certa forma, os resolve ao

determinar que tais diferenças não têm mais o poder de imputar privilégios sociais e políticos. Frente ao Estado todos são iguais, independentemente de raça, cor, credo e sexo; todos são cidadãos, tendo, portanto, assegurados, a livre manifestação de tais diferenças em pé de igualdade. Contudo, ao mesmo tempo em que suprime todas essas diferenças no nível político, as mantém no âmbito da sociedade civil por conservar como fundamento a propriedade privada, a qual consiste na principal fonte dos conflitos sociais.

É fundamental fazer agora uma breve digressão pela compreensão marxiana do cristianismo posto que sua apreciação crítica do Estado moderno encerra os mesmos postulados.

Em sua reflexão, a religião é um sintoma da alienação à qual estão os homens suscetíveis nos contextos em que se encontram distanciados da liberdade. Os homens projetam entidades transcendentais, reputam-lhes poderes mágicos, atribui-lhes um sistema de punições e recompensas, e submetem-se a eles por sugestão ou por incapacidade própria de se perceberem como criadores. Essa situação de inversão de papéis entre criador e criatura engendra, por sua vez, a cisão da vida humana em duas dimensões: a espiritual e a material.

Todos os homens participam de uma comunidade imaginada, uma espécie de família, que tem à testa um Deus onipotente, onipresente e onisciente, mas justo e generoso que trata a todos como seus filhos e, portanto, iguais. Submete-os a um sistema jurídico uniforme de tipo patriarcal, no qual desconsidera, em função da justiça que lhe é inerente, as inúmeras diferenças reais que de fato os distinguem entre si. Deus só age nesse plano, pois no material, deixa os homens à mercê do livre-arbítrio, incumbindo-lhes, portanto, de obter os próprios meios da reprodução da vida a qual Deus doara-lhes como *Graça*. A redenção não está nesse mundo. Embora o seja sua criação, quase não interfere na forma como os homens se organizam para nele viver.

A crítica da religião ganha sentido para Marx porque ela é “autoconsciência e o sentimento de si do homem, que não se encontrou ainda ou voltou a se perder” (2005b, 145). O efeito perverso da religião ancora-se no fato dela retirar do homem seu papel de sujeito, invertendo a relação entre criatura e criador. Não é Deus que cria o homem, mas sim este que cria Deus e a religião. E quando se baseia no postulado de que só na outra vida pode ser efetivamente livre, permite-se capitular nessa à apatia, à inação, à opressão, numa palavra, renuncia ao seu papel de sujeito, e por isso transfere a outros as rédeas de sua própria existência.

No âmbito da modernidade, ganha relevo a expectativa da emancipação política, porque os homens percebem a possibilidade da felicidade terrena. Nessa conjuntura, as funções jurídicas de Deus, no entanto, são transferidas para o Estado. Originalmente, ele nasce para resolver os conflitos sociais que surgem das diferenças de religião, cultura, *status*, poder aquisitivo, influência, etc. De certa forma, os resolve ao determinar que tais diferenças não têm mais a capacidade de imputar

privilégios sociais e políticos (QJ, 18). Frente ao Estado todos são iguais, independentemente de raça, cor, credo e sexo; todos são cidadãos, tendo, portanto, assegurados, a livre manifestação de tais diferenças em pé de igualdade (*Idem*, 19).

Entretanto, ao mesmo tempo em que suprime todas essas diferenças no nível político, as mantém no âmbito da sociedade civil por ter como fundamento a propriedade privada, a principal fonte dos conflitos sociais (*Idem*, 19-20). Sendo assim, o Estado (assim como a religião) nada mais é do que um sintoma da forma alienada como os homens travam suas relações entre si e com o trabalho no momento em que a propriedade privada é preponderante (*Idem*, 26-7). Em síntese:

“Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano da consciência, mas também no da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que ele atua como particular; considera outros homens como meios, degrada a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes estranhos. O estado político conduz-se então em relação à sociedade civil de modo tão espiritualista com o céu em relação à terra. Acha-se com relação a ela, em contraposição idêntica e a supera do mesmo modo que a religião, que a limitação do mundo profano, isto é, reconhecendo-a também de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela. O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. (...) Pelo contrário, no Estado (...) ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal” (*Idem*, 20).

Essa duplicidade constitutiva do Estado moderno, como não poderia deixar de ser, reverbera decisivamente sobre a configuração do Direito, que se apresenta desdobrado em Direitos Humanos e Direitos do Cidadão. A crítica de Marx avançara no sentido de demonstrar que, com relação aos direitos civis o que está em jogo é fazer valer um conjunto de mecanismos puramente formais estruturados em torno dos princípios da igualdade e da isonomia, cujo objetivo é reforçar nos membros da sociedade o reconhecimento e o senso de pertencimento a uma mesma ordem, universal, e de forma absolutamente indistinta.

Não menos formais, os direitos humanos concernem à vida levada na esfera da sociedade civil. Seus fundamentos são a liberdade e a segurança. Não haveria nada de problemático nisso, se não fosse a propriedade privada o pilar em torno do qual liberdade e segurança são estabelecidos.

Entendera Marx que “a aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano da propriedade privada” (*Idem*, 31). Ou seja, o direito de dispor dela como quiser, independente dos outros homens e da sociedade. Em suma, “é o direito do interesse pessoal” (*Idem*, 32). Nesse sentido, “a liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo contrário, a limitação desta” (*Ibidem*).

Assim demonstrada, constatara Marx que, longe de superar sua antinomia em relação à Sociedade civil, o Estado, na verdade, surge dela. A cisão dos direitos serve, por um lado (na forma dos direitos humanos), exatamente para manter a distância dos homens entre si, e por outro, para reuni-los (na forma de direitos políticos) de forma fictícia, abstrata e ideológica. A segurança é componente crucial desse sistema, na medida em que projeta o conceito de polícia, “segundo o qual toda a sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade (...). O conceito de segurança não faz com que a sociedade se sobreponha a seu egoísmo. A segurança, pelo contrário, é a *preservação* deste” (*Idem*, 33). A passagem seguinte demonstra a persistência da contradição estrutural entre Estado e Sociedade civil, e o modo como, por causa dela, os direitos humanos e os direitos civis se chocam frequentemente.

“A proclamação da segurança pública como um direito humano coloca publicamente na ordem do dia a violação do direito de correspondência. Garante-se a liberdade indefinida de imprensa [para os nossos dias, poderíamos pensar na inviolabilidade das comunicações pessoais] (...) como consequência do direito humano, da liberdade individual, mas isto não impede que se suprima totalmente a liberdade de imprensa, pois a liberdade de imprensa não deve comprometer a liberdade política (...) isto significa que o direito humano a liberdade deixa de ser um direito ao colidir com a vida *política*, ao passo que, teoricamente, a vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual, devendo, portanto, abandonar-se a estes direitos com a mesma rapidez com que se contradiz em sua *finalidade*” (*Idem*, 34).

Em *A Ideologia Alemã*, escrita conjuntamente com Engels, Marx elaborara pela primeira vez a compreensão materialista da história, a qual aprimorara pelo resto da vida. No âmbito dessa formulação a reflexão sobre o Estado e o Direito sofrera profunda mudança.

Analisando a história, nossos autores notaram que para cada um de seus momentos há uma forma específica de propriedade e um direito que lhe corresponde, ambos regulados por um poder político e submetidos, de forma articulada, a um modo de produção típico.

No caso do Direito moderno, ambos constatam que lhe é peculiar a propriedade privada moderna, isto é, a propriedade como capital, despojada dos vínculos comunitários, caracterizada pela mobilidade e pela abstração. Em sintonia com dois postulados básicos do modo de produção capitalista – a livre troca e a irrestrita circulação de mercadorias – o Direito moderno é constituído fundamentalmente pela lei abstrata e impessoal e pela vontade do proprietário. Sua formulação típica a dos *jus utendi et abutendi*⁶.

⁶ Direito de usar e abusar.

“O direito privado exprime as relações de propriedade existentes como resultado de uma vontade geral. O próprio *jus utendi et abutendi* exprime, por um lado, o fato de a propriedade de tornar completamente independente da comunidade e, por outro, a *ilusão* de que essa propriedade privada repousa sobre a simples vontade privada, sobre a livre disposição das coisas” (Marx & Engels, 1980, p. 97, *itálicos nossos*).

É importante notar que posta dessa maneira, *ilusão*, não pretende denotar propriamente falsificação, mas enfatizar que, no modo de produção capitalista (e mesmo em qualquer outro), a relação jurídica não pode depender exclusivamente de *uma* vontade – o que seria um absurdo, pois um objeto de direito só alcança sentido necessariamente numa relação entre agentes distintos, portando interesses específicos, balizados por formas de transação e limites igualmente característicos. A propriedade só se constitui enquanto tal no contexto dessa complexa trama na qual a vontade é condição necessária, mas não suficiente.

Nas palavras dos próprios autores, “no fim das contas, a coisa, nada é considerada unicamente nas suas relações com a vontade, e só se transforma numa coisa, numa propriedade real (numa relação, naquilo a que os filósofos chamam uma idéia), através do comércio e independente do direito” (*Idem*, p. 97). Nesse sentido, o direito não é mais que um revestimento da propriedade comercial chamado a interferir nela para regulamentá-la e dirimir seus conflitos.

Outra dimensão a ser enfatizada é que Marx e Engels estabeleceram, tacitamente, uma distinção entre *propriedade real* e *propriedade formal*. A questão da vontade e do direito devem ser elucidados à luz dessa diferenciação. *Propriedade formal* diz respeito aquela porção de terra, ou imóvel, ou mesmo capital-dinheiro que faz jus a alguém o título de proprietário. Porém, se não corresponder-lhe um efetivo potencial produtivo (ou se restar evidente o prejuízo de sua manutenção ou aquisição), de nada adiantará a vontade de aliená-la, pois não encontrará interessados em adquiri-la. O conceito de *propriedade real* dá conta do inverso, ou seja, uma dada propriedade com características que despertam efetivamente o interesse alheio, colocando, portanto, a real possibilidade da uma relação ⁷.

Essa reflexão vai muito além do campo jurídico. Na verdade, é projetada uma percepção de que o desejo e os objetos do desejo não constituem algo em si, mas são sempre circunscritos por um conjunto bem mais amplo de relações sociais. O mesmo pode-se dizer dos modos de satisfação do desejo. O contrato, a forma capitalista por excelência de transação do desejo, não é uma simples relação entre partes com finalidades opostas e um interesse comum (a transação propriamente dita), mas sim uma relação que, muito longe de ser fortuita, está antes de tudo, bem marcada por limites

⁷ “Suponhamos, por exemplo, que um terreno deixa de ser rentável devido à concorrência – o seu proprietário conservará sem dúvida o título jurídico da propriedade, assim, como o seu *jus utendi et abutendi* [direito de usar e abusar]. Mas nada poderá fazer com ele nem nada possuirá de fato se não dispuser de capital suficiente para cultivar o seu terreno”. Cf. *A Ideologia Alemã*, p.97.

econômicos ⁸. A interpretação lockeana do corpo como propriedade atesta bem essa reflexão; e o direito penal a ratifica.

O impacto dos conceitos articulados em torno do modo de produção na teorização do Estado é profundo. A partir daqui, Marx o compreende como instrumento de controle e hegemonia, “sendo, portanto, o Estado a forma através da qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época” (*Idem*, p. 95).

Sob a regência do modo de produção capitalista a propriedade transparece descolada da comunidade; e o direito predomina sob a forma de lei, decalcado dos costumes. Assim, o Estado só pode figurar como uma abstração diante da sociedade civil ⁹.

Essa sociedade civil não é a simples soma de indivíduos com interesses isolados. A propriedade é fator preponderante na estruturação da teia das relações sociais. Acerca disso, notam-se indivíduos proprietários dos meios de produção e ciosos para mobilizá-los com intuito do lucro. Em paralelo, há indivíduos desprovidos dos meios de produção e de qualquer outro recurso, e que são impelidos a venderem-se aos proprietários dos meios de produção como força de trabalho, em troca de um salário. Assim, é delineada uma relação entre a burguesia e o proletariado em que a primeira explora e se apropria completamente do trabalho da segunda. A exploração é o que estabelece, desde a gênese, um abismo entre os interesses dessas duas classes, configurando um conflito indelével, constitutivo da própria sociedade moderna.

Para que a burguesia consolide seu domínio econômico precisa apropriar-se do aparelho político e imprimir-lhe suas feições, valores e interesses como se fossem os de toda a sociedade, ou seja, “vendê-los” como o interesse natural, universal, em prol do bem comum ¹⁰. Essa burguesia penetra no Estado paulatinamente, “através dos impostos, inteiramente caído nas suas mãos pelo sistema da dívida pública e cuja existência depende exclusivamente, pelo jogo da alta e da baixa dos valores do Estado na Bolsa [e] do crédito comercial que lhe concedem os proprietários privados” (*Ibidem*).

O problema dessa concepção de Marx & Engels é que ela esboça uma compreensão do Estado como algo do qual simplesmente pode-se apropriar, ou seja, um Estado-instrumento, monopolizado pela classe dominante. Esse argumento – diga-se de passagem, bastante mecanicista – trai a própria concepção da luta de classes como vetor estrutural das relações sociais, uma vez que

⁸ “Na prática, o *abutti* [direito de abusar] tem limitações econômicas bem determinadas para o proprietário privado se este não quiser que sua propriedade, e com ela seu *jus abutendi*, passe para outras mãos”. *Ibidem*.

⁹ “Dado que a propriedade se emancipou da comunidade, o Estado adquiriu uma existência particular junto da sociedade civil e fora dela; mas esse Estado não é mais do que a forma de organização que os burgueses constituem pela necessidade de garantirem mutuamente a sua propriedade e os interesses tanto no exterior como no interior”. *Idem*, p. 95.

¹⁰ “A burguesia, por ser já uma classe e não uma simples ordem, é constrangida a organizar-se à escala nacional e já não exclusivamente num plano local, e a dar uma forma universal a seus interesses comuns”. *Ibidem*.

deixa de compreender o Estado como uma relação na qual a luta de classes está integralmente presente.

Entendimento semelhante é reproduzido de forma ainda mais radical no *Manifesto do Partido Comunista*. O mais célebre panfleto político da história retira da convulsão social de sua época todo o seu impulso.

O entusiasmo decorrente da conjuntura é notado ao longo de todo o texto, em cuja narrativa verifica-se claramente um tom épico. A destruição do sistema feudal e de sua estrutura simbólica dá lugar a um novo quadro onde a percepção fria das relações sociais tende a emergir. A classe dominante, nessa nova situação, tem intrinsecamente um papel revolucionário; contudo, o tempo de seu desenvolvimento e consolidação é o mesmo da criação de suas forças degenerativas.

A ausência da mística feudal permitirá à classe dominada perceber a exploração à qual é submetida; tomando consciência desta e, concomitantemente, de sua força enquanto sujeito político, empreenderá a destruição do aviltante modelo societário burguês erguendo em seu lugar uma sociedade verdadeiramente livre.

A maneira como é construído, o argumento ancora o desenvolvimento da consciência política moderna à compreensão da dinâmica moderna da economia. A questão das mediações inerentes à configuração do imaginário político e o problema adjacente da representação não estão inteiramente ausentes, mas sim são compreendidos de modo insuficiente, parcial.

Os autores atribuem ao partido o papel propulsor no desenvolvimento da consciência de classe, mas desconsideram o potencial contra-ofensivo do capital, sobretudo, o aspecto conformador inerente à instituição do sistema político moderno cristalizado no parlamento burguês. Também ignoram o impacto negativo que pode ter o sentimento nacional na construção de uma ação política internacional. Em suma, *desconsideram a autonomia que tem a dimensão política na sociedade moderna, aliás, autonomia constitutiva da própria modernidade*. Talvez seja isso resultado da compreensão da classe social num nível predominantemente empírico e, desta forma, uma temporalidade indistinta regeria as relações entre economia e política – Althusser¹¹ taxou esse momento de resíduo hegeliano, superado posteriormente na *Contribuição à Crítica da Economia Política* e principalmente em *O Capital*.

Observemos algumas passagens luminosas de *O Manifesto*:

¹¹ Conforme, Ler o Capital, vol II, pp. 36-50.

“A história de toda sociedade até hoje é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestres e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros.

(...)

A moderna sociedade burguesa, surgida da ruína da sociedade feudal, não eliminou os antagonismos entre as classes. Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das antigas.

(...)

Na mesma proporção em que se desenvolve a burguesia, ou seja, o capital, desenvolve-se também o proletariado.

(...)

porém, com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplica (...) Os interesses, as condições de existência no interior do proletariado igualam-se cada vez mais à medida que a maquinaria elimina todas as distinções de trabalho”(Marx: 1988; respectivamente, pp. 66, 67, 72,74).

Como bem registrou Hall, há aqui uma transposição imediata da luta de classes no nível econômico para o político – a luta de classes amadurece quase que espontaneamente em função de uma só contradição: a existente entre base e superestrutura. Desta ocorre uma “simplificação progressiva dos antagonismos de classe, articulada, ao longo de um processo histórico linear, a basicamente dois campos hostis – burgueses e proletários enfrentando-se mutuamente num processo de dissolução de caráter violento e notório” (Hall, 1977;24-5). O resto do argumento é mais que conhecido – é só organizar as massas através do partido e empreender a revolução.

O próprio movimento da história tratou de levar nossos autores à percepção das lacunas existentes em seus argumentos: o mesmo quadro de perturbação social que engendrou o magnífico panfleto fez surgir, mediante a observação do fracasso sofrido pelo operariado nos levantes de 1848, uma análise fria e mais adequada da política moderna.

No caso de Marx, um primeiro passo nesta direção é vislumbrado em *As Lutas de Classe em França*. A reflexão ganha, posteriormente, refinamento em *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* e em *A Comuna de Paris*. Paulatinamente, o problema da representação impele-o a sucessivas reelaborações (e porque não dizer, frustrações).

No primeiro destes trabalhos, tendo como palco o desenvolvimento do capitalismo na França, Marx toma o devido cuidado de assinalar a autonomia de cada um dos níveis. Ressalta o papel da luta intra-classes; a necessidade de coalizões e alianças para a consecução da hegemonia; e a importância da ideologia no delineamento da ação política, entre outras coisas.

Resumindo o argumento: apesar de já constituída e representada em suas múltiplas frações, a burguesia não detém efetivamente a hegemonia política – fato que decorre tanto das lutas internas como do confronto com resíduos do passado feudal. Somente a consolidação da burguesia industrial poderia proporcionar o desenvolvimento do proletariado francês. No entanto, a hegemonia

pertenceu inicialmente a burguesia financeira que se conduziu na política de modo aristocrático: enquanto perdurasse tais resquícios feudais seria impossível a expressão clara dos interesses das classes.

A lição que decorre daqui parece ser a seguinte: formas distintas de exploração auxiliam a dissimulação, por parte de uma classe, de seus reais interesses; o estado de confusão daí decorrente favorece sempre um determinado setor do capital que reivindica para si a capacidade de representar os demais. O parlamento burguês contribui decisivamente para tal imposição através da idéia de representação.

Nos contextos em que se detecta um vazio de hegemonia, decorrente do conflito entre as diferentes frações do capital, pode acontecer de a manutenção do capitalismo abolir sua própria forma política – o parlamento democrático – , instituindo em seu lugar outros tipos de regime mas, assegurando a exploração do capital pelo trabalho. O interesse nacional parece ser a palavra de ordem em tal situação.

“A luta contra o capital, desenvolvida sob a forma moderna, em sua plenitude que é a luta do assalariado industrial contra a burguesia industrial, foi na França um fato parcial que, após as jornadas de fevereiro, podia alimentar o conteúdo nacional da revolução menos ainda desde que a luta contra as formas de exploração inferiores ao capital (...), contra a bancarrota, estava naufragada na revolta geral contra a aristocracia financeira em geral.

(...)

No espírito dos proletários que confundiam sempre a aristocracia financeira com a burguesia, na imaginação dos bravos republicanos que negavam mesmo a existência das classes (...) a dominação burguesa se achava abolida com a instauração da República. (...) Negação inofensiva dos antagonistas de classes, equilíbrio sentimental entre interesses de classe contraditórios, exaltação entusiasta acima da luta de classes, a fraternidade foi realmente a divisa da revolução de fevereiro” (Marx: 1986; 22-3).

Embora não expresso de modo sistemático, encontra-se aqui já formulado o problema da interpelação ideológica. Este avanço advém da percepção de temporalidades distintas, porém coexistentes, concernentes à exploração do trabalho e as conseqüências disso na compreensão clara dos interesses de classe e sua representação.

Em o *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, essas formulações são reelaboradas. Basicamente, o impacto da ideologia e a possibilidade, ou melhor, a necessidade de períodos de aparente independência do Estado para a manutenção do modo de produção capitalista no sentido de uma reestruturação das elites formam o núcleo do texto.

Quanto ao primeiro aspecto, a passagem seguinte, que relata a distância e a proximidade entre Legitimistas e Orleanistas, é contundente:

“O partido da ordem parece estar perpetuamente empenhado em uma ‘reação’, dirigida contra a imprensa, o direito de associações e coisas semelhantes (...) A montanha, por sua vez, está igualmente ocupada em aparar esses golpes, defendendo assim os ‘eternos direitos dos homens’ (...) Quando, porém, se examina mais de perto a situação e os partidos, desaparece essa *aparência* superficial que *dissimula* a luta de classes e a fisionomia peculiar da época. Os legitimistas e orleanistas, como dissemos, formavam as duas grandes facções do partido da ordem. O que ligava estas facções aos seus pretendentes e as opunha uma à outra seria apenas as flores-de-liz e a bandeira tricolor(...) as diferentes matizes do monarquismo? *O que separava as duas facções, portanto, não era nenhuma questão de princípios, eram suas condições materiais de existência, duas diferentes espécies de propriedade, era o velho contraste entre a cidade e o campo, a rivalidade entre o capital e latifúndio.* Que havia ao mesmo tempo, velhas recordações, inimizades pessoais, temores e esperanças, preconceitos e ilusões, simpatias, e antipatias, convicções, questões de fé e de princípio que as mantinham ligadas a uma ou a outra casa real – quem os nega?. Sobre diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais, maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas. A classe inteira os cria e os forma sobre a base de suas condições materiais e de suas relações sociais correspondentes. *O indivíduo isolado* que as adquire através da tradição e da educação, *poderá imaginar* que constituem os motivos reais e o ponto de partida de sua conduta. (...) embora cada facção se esforçasse por convencer-se e convencer os outros de que o que as separava era sua lealdade às duas casas reais, os fatos provaram mais tarde que o que impedia a união de ambas era mais a divergência de seus interesses. E assim como na vida privada se diferencia o que um homem pensa e diz sobre si mesmo do que ele realmente é e faz, nas lutas históricas deve se distinguir mais ainda as frases e fantasias dos partidos de sua formação real e de seus interesses reais, o conceito que fazem de si do que são na realidade.

Os monarquistas coligados *intrigavam-se uns contra os outros (...).* Mas diante do público, em suas grandes *representações* de Estado, como grande partido parlamentar, iludem suas respectivas casas reais com simples medidas e adiam in infinitum a restauração da monarquia. Exercem suas verdadeiras atividades como partido da ordem, ou seja, sob um *rótulo social*, e não sob um *rótulo político*; como *representantes do regime burguês*, e não como *paladinos de princesas errantes*; como classe burguesa contra outras classes e não como monarquistas contra republicanos” (Marx: 1988b; 26-7, itálicos nossos).

Está apreendida aqui, em seus elementos essenciais, a coreografia de que o modo de produção capitalista necessita para sobreviver: coreografia a qual em si mesma já constitui a autonomia relativa da política em face da economia¹². Mais à frente o argumento é complementado com uma reflexão em torno daquilo que se convencionou chamar de bonapartismo.

“Unicamente sob o segundo Bonaparte o Estado parece tornar-se completamente independente autônomo. A máquina do Estado consolidou a tal ponto sua posição em face da sociedade civil que lhe basta ter à frente o chefe da Sociedade de 10 de Dezembro (...).

E, não obstante, o poder estatal não está suspenso no ar. Bonaparte representa uma classe, e justamente a classe mais numerosa da sociedade francesa, os pequenos camponeses.

A paródia do império era necessária para libertar a massa da nação francesa do peso da tradição e para desenvolver em forma pura a oposição entre o poder do Estado e a sociedade. com a ruína progressiva da pequena propriedade desmorona-se a estrutura do estado erigida sobre ela. A centralização do Estado, de que necessita a sociedade moderna, só surge das ruínas da máquina governamental burocrático-militar forjada em oposição ao feudalismo.

Bonaparte gostaria de aparecer como o benfeitor patriarcal de todas as classes. Mas não pode dar a uma classe sem tirar de outra.

¹² Note-se a frequência com que Marx recorre à metáfora do teatro quando lida com a dinâmica política.

Como autoridade executiva que se tornou um poder independente, Bonaparte considera sua missão salvaguardar a ‘ordem burguesa’.

Essa tarefa contraditória do homem explica as contradições do seu governo, esse confuso tatear que ora procura conquistar, ora humilhar primeiro uma classe, depois outra, e alinha todas elas uniformemente contra ele, essa insegurança prática constitui um contraste altamente cômico com o estilo imperioso e categórico de seus decretos governamentais, estilo fielmente copiado do tio” (*Idem*, respectivamente, pp .74, 79, 81, 80).

Contextos em que as classes se mostram incapazes de deter por si mesmas as rédeas da política implicam um distanciamento aparentemente ainda maior do político perante o social. No momento analisado por Marx, tal situação expressava o domínio de uma classe sobre as demais – classe esta que, incapaz de conduzir-se eficazmente no teatro, buscava e realizava sua dominação através de um terceiro elemento, com a aparência de guarda da nação e da prosperidade geral.

O último texto aqui analisado contempla a reflexão de Marx à época de sua velhice. Trata-se da *Crítica do Programa de Gotha*, que consiste numa avaliação profunda do documento produzido em conjunto pelo Partido Operário Social-Democrata Alemão e pela Associação Geral dos Trabalhadores Alemães com vistas à unificação, que de fato se concretizou na cidade de Gotha em maio de 1875.

Marx rebate a maior parte de seus pontos, mostrando, por um lado, suas inconsistências teóricas, e por outro, seu caráter reformista (decorrente de sua inspiração lassaliana). É um dos poucos momentos de sua obra em que põe a pensar sobre os aspectos tangíveis da sociedade socialista, e nessa linha amplia sua crítica aos fenômenos político e jurídico.

Seu ponto de partida é o § 3º do referido documento ¹³. Seu primeiro alvo é a imprecisão da expressão “produto do trabalho”, que pode significar tanto os objetos criados pelo trabalho, como o seu valor. Se tomado na primeira acepção, projeta-se um programa socialista-revolucionário que, como tal, exige a demolição completa do modo de produção capitalista, baseado na pura geração de valor (cujas conseqüências são a exploração da força de trabalho como mercadoria, o trabalho abstrato e a troca de equivalentes). Se, contudo, interpretado da outra forma, o que resulta é uma proposta de conteúdo reformista que não suplanta o valor, mas apenas generaliza a distribuição do produto social. Ainda que desaparecesse a burguesia enquanto classe persistiria uma ordem burguesa – uma espécie de capitalismo de estado sem classes, no qual o Estado presidiria a

¹³ “A libertação do trabalho exige a transformação dos *produtos* [instrumentos, na tradução aqui usada] *do trabalho* em patrimônio comum da sociedade e a regulamentação do trabalho coletivo pela comunidade, com afetação de uma parte do produto às necessidades gerais e *distribuição equitativa* do restante”. Programa de Gotha (Maio de 1875). In, MARX, ENGELS, LENINE: *Crítica do Programa de Gotha; Crítica do Programa de Erfurt, Marxismo e Revisionismo*. Porto, Portucalense editora, 1971, p.91, itálicos nossos. Tradução modificada de acordo com o sentido da interpretação de Marx.

exploração do trabalho conservando assim o mesmo princípio distributivo patenteado no Direito Burguês.

Sabendo Marx ser esse último o entendimento a que os lassalianos almejam chegar, dedica-se a esclarecer seu conteúdo retórico e sua capitulação diante do reformismo. Nessa trilha, destaca e interroga o significado da expressão “repartição equitativa” à luz de seu significado no Direito moderno: “Não afirmam os burgueses que a repartição atual é ‘equitativa’? E realmente, na base do atual modo de produção, não é a única repartição ‘equitativa’?” (MARX: 1971, 17). É importante justificar o conteúdo irônico e aparentemente controvertido desse questionamento.

Irônico porque Marx parece aceitar que pelo menos num aspecto a sociedade capitalista tem algo de verdadeiramente justo, não dissimulado, que contempla de fato o interesse universal o qual tanto combatera por qualificá-lo como efeito ideológico. Controvertido, por que se de fato concordasse com o exposto na segunda parte da indagação incorreria numa contradição abissal: não haveria porque fazer a revolução socialista se a interação e a troca capitalistas transcorressem sob a égide de um princípio segundo o qual cada um retira da riqueza um *quantum* proporcional ao que contribui para sua geração – o que perfaz, portanto, uma estrutura distributiva semelhante à de uma sociedade acionária.

Se olhada simplesmente pelo ângulo da circulação, de fato, compradores e vendedores de força de trabalho se confrontam no mercado aberto de fatores de produção em situação de igualdade, e com a mesma finalidade ¹⁴. Um contrato previamente acordado, que implica reciprocamente penalidades no caso de descumprimento, sela esse vínculo correlacionando a obrigação de trabalhar x horas ao empenho de um salário y . O inadimplemento por uma das partes faculta à outra a suspensão do contrato e a reivindicação da aplicação da punição acordada. Marx está ciente disso, sabe que é real, de modo algum a nega.

Porém, ele não limitou sua análise à esfera da circulação; sua crítica é a crítica do modo de produção capitalista, e como tal, o abordou desde sua gênese: a produção. Nessa esfera, sim, se vêem as classes sociais em conflito manifesto ou latente, o sobretrabalho, a extração e apropriação da mais-valia pelo capitalista e a dominação deste sobre aquele.

É nessa trilha que ele apreende o Direito como efeito ideológico, como produto superestrutural da dominação de classe que sela, ratifica e dissimula o interesse específico tomado como universal à base do princípio da igualdade vigente na circulação.

¹⁴ Nesse prisma, não há classes, só indivíduos. Há de se notar também que, ao contrário do que se poderia pensar, não há convergência, mas sim divergência de interesses: o indivíduo-trabalhador quer vender sua força de trabalho, e o indivíduo-capitalista, comprá-la. É isso o que estabelece uma finalidade comum, a troca.

“Pela sua natureza, o direito não pode deixar de consistir no emprego de uma mesma unidade de medida; mas os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos distintos se não fossem desiguais) só são mensuráveis por uma unidade comum enquanto forem considerados de um mesmo ponto de vista, apreendidos por um só aspecto determinado, por exemplo, no caso presente, enquanto ferem considerados como trabalhadores e nada mais, fazendo-se abstração de todo o resto” (*Idem*; 20).

Isto exposto, resta claro que a crítica de Marx ao *Programa* advém do fato de que este, ao invés de implodir o direito de igualdade tal como modelado pela esfera de circulação, radicaliza-o. Escapa aos lassalianos que “o direito nunca pode ser mais elevado que o estado econômico da sociedade e o grau de civilização que lhe corresponde” (*Idem*, 21).

Marx reconhece a dificuldade (para não dizer a impossibilidade) de se suplantar integralmente a ordem burguesa nos primeiros momentos de transição para o comunismo (*Idem*, p. 19). Por isso, ele vislumbra alguns mecanismos extraordinários, porém necessários nessa fase intermediária (*Idem*, 18; 19).

De modo algum ele nega o caráter burguês da ordem social nesse estágio; evidente, pela existência de Estado (que age de forma muito parecida, mas não igual, a classe capitalista¹⁵) e principalmente por conservar o puro dispêndio de trabalho, ou seja, trabalho abstrato, como parâmetro da distribuição da riqueza (*Idem*, 18).

Incomoda-lhe serem as diferenças físicas, mentais, intelectuais e morais abstraídas sob o aludido princípio (*Idem*, 20). No entanto, aceita esses efeitos perversos como inevitáveis nesse contexto (*Idem*, 21). Não obstante, jamais perde de vista que se trata de um direito de tipo burguês – baseado numa igualdade superficial (*Idem*, 20) – e como tal deve dar lugar a outro sistema, em cuja bandeira deve figurar “De cada um segundo suas necessidades, a cada um segundo as suas capacidades” (*Idem*, 21)¹⁶.

Com relação ao Estado, Marx aborda a concepção desenhada no referido documento e a explora em duas direções complementares: na primeira, problematiza sua dimensão propriamente teórica; na segunda, ataca sua faceta prática, patenteada na reivindicação de ampliação da democracia. O ponto de partida é a reivindicação lassaliana de um “Estado Livre”¹⁷.

Em princípio, todo Estado é soberano em relação a outro; a soberania é um dos mais profundos fundamentos do Estado. Assim, só pode um Estado ser livre. Contudo, nada impede que, em função de uma guerra, por exemplo, um Estado seja invadido e dominado por outro poder

¹⁵ Parecida porque o Estado centraliza e regula a produção e a distribuição, tal como uma empresa capitalista; porém, diferente dessa não se apropria privadamente do seu sobretrabalho.

¹⁶ Segundo Allan Wood, a frase é do revolucionário francês August Blanqui. Cf. *Marx and Equality*. In, Roemer, John (org.) *Analytical Marxism*. Cambridge University Press, 1981, p. 296.

¹⁷ O ponto do *Programa de Gotha* o qual Marx destaca a expressão figura dessa forma: “Partindo desses princípios, o Partido Operário Socialista da Alemanha esforça-se, por todos os meios, por fundar um *Estado Livre* ...”. Op. cit. p. 92, itálicos nossos.

político externo. Mas dessa forma, deixa de ser um Estado para ser um *dominium*, uma satrapia, uma colônia ou qualquer coisa do gênero (*Idem*, 29).

À capitulação do *Programa* aos ideais políticos burgueses, Marx assevera ser o Estado uma ficção (*Ibidem*). Sua afirmação contém três significados, relacionados entre si. A ênfase na palavra *ficção* é importante, por um lado, para negar-lhe o caráter de realidade tangível, com fundamentação própria, e por outro, tratá-lo como uma abstração. O Estado é um efeito das relações sociais concretas, mas figura como causa da sociedade, expressando assim, mais do que uma simples inversão, uma verdadeira alienação, na medida em que se destaca e se distancia da sociedade civil, mas toma dela a capacidade de geri-la.

O Estado não existe. O que de fato há são indivíduos portadores de interesses de classe, materializando decisões por meio de aparelhos e órgãos que desempenham funções *em nome do* Estado. Por não apresentar esse entendimento, o *Programa* postula a tomada do Estado como se ele tivesse existência própria¹⁸. Para Marx, seja qual for a forma e o estágio de desenvolvimento do Estado capitalista, ele tem que visto como uma dimensão do modo de produção capitalista (*Idem*, 29-30). Portanto, a luta pelo controle dos aparelhos de Estado, numa perspectiva revolucionária, só ganha sentido se compreendida no âmbito de uma transformação estrutural.

Como visto, pode o Estado muito bem manter uma forma parecida com a do Estado capitalista no contexto de transição para o socialismo – o que denota o quão importante é o controle de seus aparelhos para concretizar a transformação estrutural. Mas ao mesmo tempo, revela que a luta deve ir além disso.

A possibilidade de reformá-lo sem de fato revolucionar a sociedade conduz Marx à análise da forma parlamentar-democrática do Estado Burguês. Sua percepção sobre a defesa do rito parlamentar é a de que ele se baseia na mesma perspectiva que sustenta a igualdade jurídica – a da circulação – e como tal, conserva problemas semelhantes. A liturgia democrática anula ao seu modo as diferenças intelectuais e morais entre os homens. Também concede peso excessivo às palavras e à retórica em detrimento do caráter e das ações dos homens.

A dinâmica política moderna, amparada no jogo da promessa, na projeção e veiculação da imagem dos candidatos, no distanciamento entre esses e os eleitores, entre outras características, tem todos os componentes típicos do mercado. Ademais, a classe que detém a hegemonia econômica dispõe naturalmente dos meios de produção da aparência de virtude tão necessários no contexto de eleitorados gigantescos e distanciados da capacidade de acompanhar e analisar

¹⁸ Note o leitor que essa concepção é semelhante à de Marx no contexto *d'O Manifesto do Partido Comunista*, e que foi superada, desde *O Dezoito Brumário*, conforme demonstrado acima.

cotidianamente seus candidatos. Por isso mesmo, está sempre em condições de reproduzir sua ideologia como interesse universal e perpetuar o sistema político moldado à sua semelhança.

Ficou evidente na análise d'*O Dezoito Brumário* (e está mais do que comprovado pela história das ditaduras) que quando a correlação de forças entre as classes tende ao equilíbrio, ameaçando efetivamente a hegemonia burguesa, a ordem democrática e o Estado de Direito são suspensos, sucedendo-lhe a dominação burguesa na sua forma mais perfeita. Num tal contexto, sim, instala-se um regime burguês puro, embora sem o controle direto da burguesia – a qual, pela via parlamentar, não fora capaz de conter o avanço da representação nem das demandas da classe trabalhadora.

É obviamente natural que os regimes discricionários burgueses tenham uma marca violenta e autoritária, e sejam implementados pelo segmento das forças armadas já que, por um lado, portam a cultura disciplinar necessária ao restabelecimento e à manutenção da ordem, e por outro, dispõem em abundância dos meios de violência necessários a tal empresa.

III - Considerações Finais: A Contribuição de Marx à Reflexão sobre o Estado e o Direito Hoje

Presidiu esse trabalho a pretensão de apresentar ao leitor as dimensões basilares da reflexão marxiana a respeito da política e do direito. Nunca é demais lembrar que se trata apenas de mais uma interpretação no âmbito do controvertido espólio de Marx. Por isso mesmo vale sugerir ao leitor que, se possível, recorra aos textos do próprio para montar sua própria reflexão.

Como grande parte de sua obra é de leitura reconhecidamente intrincada e sempre referida a e referendada em conceitos e contextos mais amplos do que os expostos no momento, cumprirá com êxito e júbilo esse trabalho se ajudar o leitor em sua própria leitura de Marx com esclarecimentos sobre temas, idéias e eventos nem sempre evidenciados num dado texto em apreciação.

Ao leitor mais experimentado vale chamar atenção para um conjunto de obras cujo cerne compõe-se dos objetos em questão. A teoria marxista do Estado e do Direito teve seu momento glorioso entre os anos 60 e 80 do século XX. Muitas dos textos debatidos e/ou produzidos estão disponíveis no vernáculo – só para citar dois dos mais importantes, Nicos Poulantzas e Ralph Miliband¹⁹. No entanto, como todo o marxismo, perdeu muito de seu prestígio durante os anos 90,

¹⁹ Do primeiro, temos *Poder Político e Classes Sociais*, São Paulo, Martins Fontes, 1986, e *O Estado, O Poder, O Socialismo*, Rio de Janeiro, Graal, 1981; do segundo, *O Estado na Sociedade Capitalista*, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1972, e *Marxismo e Política*,

devido à crise e ao ocaso do bloco socialista, por um lado, e a contra-ofensiva da ideologia neoliberal, por outro.

Deliberadamente, esse artigo não enveredou pela seara propositiva do marxismo. Nisso há um conjunto de razões: 1) o traço predominante do debate marxista no século XX é a revolução socialista²⁰; não há evidências de que para efeito da apreciação crítica dos atuais problemas da política e do Direito esse seja um ponto de partida válido e necessário; 2) o pessimismo de seu autor impede-o de acreditar numa alteração significativa, em curto ou médio prazo, do estado de coisas vigente, que restabelecesse minimamente o sentido desse debate; 3) entende também ser de uma completa falta de modéstia (ou ingenuidade) sustentar uma proposta de redenção histórica, que como tal, em pouco ou nada ultrapassaria os limites de sua compreensão e de suas aspirações puramente pessoais sobre “o melhor dos mundos possíveis” (ou *seu* melhor mundo possível); 4) por fim, nunca invulnerável ao princípio do “pessimismo da inteligência e otimismo da vontade”, seu autor concebe que (se fosse possível) tal projeto demandaria, antes de tudo, um profundo esforço de reflexão e desenvolvimento da capacidade crítica. Nesse sentido, esse trabalho pretendeu, mediante a demonstração da atitude crítica de Marx diante dos problemas de sua época (e que parecem ser ainda grande parte os da nossa) contribuir ao desenvolvimento da do leitor.

Aliás, nada parece mais urgente hoje, principalmente quando se perscruta o panorama da política brasileira e a forma absolutamente acrítica, superficial, episódica, ahistórica e sensacionalista como é tratada por muitos jornalistas e intelectuais.

Que o “rei está nu”, de fato alguns não conseguem perceber; outros, simplesmente não querem. Diante disso, parece ainda mais apropriada a retomada de um pensamento como o de Marx, dotado da coragem necessária – semelhante a da criança da anedota – para indicar ao próprio rei e aqueles de olhar igualmente turvado, sua nudez, e desmascarar a farsa dos que fingem não vê-la.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis (1980) *O Objeto de O Capital*. In, ALTHUSSER, L; BALIBAR, E; ESTABLET, R: **Ler o Capital. Vol. II**. Zahar editores, Rio de Janeiro.

HALL, Stuart (1977): *O ‘Político` e o ‘Econômico` na Teoria de Classes Marxista*. In, HUNT, Alan (org.), **Classes e Estrutura de Classes**. Edições 70, Lisboa.

HEGEL, G. W. (1976) **Filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vitorino. Guimarães Cia. Editores, Lisboa,

²⁰ Nesse campo a oferta de textos é abundante, figurando inclusive em diversas coletâneas temáticas. Para citar só autores os incontornáveis: Lenin, Rosa Luxemburgo, Kaustky e Bernstein.

- LÊNIN**, Vladimir I (1988): **O Quê Fazer**. Hucitec, São Paulo.
- McLELLAN**, David (1990) **Karl Marx: Vida e Pensamento**. Vozes, Petrópolis.
- MARX**, Karl (1986): **As Lutas de Classes**. Cátedra, Rio de Janeiro.
- _____ (1988): **O Manifesto do Partido Comunista**. Vozes, Petrópolis.
- _____ (1988b): **O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte**. Abril Cultural, São Paulo.
- _____ (1971) *Crítica do Programa de Gotha*. In, MARX, ENGELS, LENINE: **Crítica do Programa de Gotha; Crítica do Programa de Erfurt, Marxismo e Revisionismo**. Portucalense editora, Porto.
- _____ (2005) **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Boitempo, São Paulo.
- _____ (2005b) **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução**. In, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Boitempo, São Paulo.
- _____ (s/d) **A Questão Judaica**. Achiamé, Rio de Janeiro.
- MARX & ENGELS** (1980) **A Ideologia Alemã**. Vol. I. Editorial Presença, Lisboa.
- MILIBAND**, Ralph (1972) *O Estado na Sociedade Capitalista*, Zahar editores, Rio de Janeiro.
- POULANTZAS**, Nicos (1986) *Poder Político e Classes Sociais*, Martins Fontes, São Paulo.
- _____ (1981) *O Estado, O Poder, O Socialismo*, Graal, Rio de Janeiro.
- WOOD**, Allan (1981) *Marx and Equality*. In, ROEMER, John (org.) **Analytical Marxism**. Cambridge University Press.