

## CONTRA E PARA ALÉM DO ESTADO: CONSIDERAÇÕES SOBRE DEMOCRACIA E EMANCIPAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE MARX

### AGAINST AND BEYOND THE STATE: CONSIDERATIONS ON DEMOCRACY AND EMANCIPATION IN MARX'S POLITICAL THOUGHT

Vinícius Silva de Medeiros<sup>1</sup>

<https://orcid.org/000-0001-8637-9100>

Rodrigo Chaves Mello Rodrigues de Carvalho<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-9836-2648>

*“O que será que será  
Que andam suspirando pelas alcovas  
Que andam sussurrando em versos e trovas  
Que andam combinando no breu das tocas  
Que anda nas cabeças, anda nas bocas  
Que andam acendendo velas nos becos  
Que estão falando alto pelos botecos  
Que gritam nos mercados que com certeza  
Está na natureza, será que será  
O que não tem certeza, nem nunca terá  
O que não tem conserto, nem nunca terá  
O que não tem tamanho...”*

Que será –  
Chico Buarque

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo refletir sobre alguns aspectos do pensamento político de Karl Marx presentes, especialmente, em seus textos de juventude. Neste propósito, nos debruçaremos com particular interesse sobre sua leitura acerca da democracia e suas conexões com o horizonte da emancipação humana. Através deste caminho, buscaremos iluminar a tese de que a dimensão estruturante do pensamento marxiano reside na proposição da política como operação “contra e para além do Estado”. Deslocando-a dos marcadores jurídico-institucionais para o campo da autodeterminação social, Marx conferirá um tratamento original para a relação entre o universal e o particular, questão estruturante do pensamento político moderno.

**Palavras- Chave:** Karl Marx; Democracia; Emancipação

---

<sup>1</sup> Discente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (MAF – UVA)

<sup>2</sup> Docente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (MAF – UVA)

**Abstract:** This work aims to reflect on some aspects of Karl Marx's political thought, especially present in these young's texts. In this endeavor, we will focus with particular interest on his interpretation of democracy and its connections with the horizon of human emancipation. Through this way, we will seek to illuminate the thesis that the structuring dimension of Marx's thought lies in the proposition of politics as an operation "against and beyond the State." Shifting it from legal-institutional markers to the field of social self-determination, Marx will provide an original treatment for the relationship between the universal and the particular, a structuring issue in modern political thought.

**Keywords:** Karl Marx; Democracy; Emancipation

## Introdução

Em abordagens e quadrantes variados, muito já foi dito e escrito sobre o pensamento de Karl Marx. E não poderia ser diferente. Nascidas de uma trincheira epistemológica erguida no cruzamento entre engajamento militante e crítica intelectual, suas reflexões e categorias foram de tal forma esquadrihados pela interpretação acadêmica, intelectual e política que dificilmente algo de muito novo ainda haveria a ser enunciado sobre a obra. Desta forma, sem pretensões à originalidade, o texto que segue propõe-se à uma tarefa um tanto mais pedestre, qual seja, a de explorar a tese de que Marx pensa a política como atividade *contra e para além* do Estado, deslocando-a dos marcadores jurídico-institucionais em prol das dinâmicas da autogestão e da autodeterminação social (ABENSOUR, 1998; MELLO, 2014; MELLO e BRANCALEONE, 2017; POGRABINSCHI, 2009; RUBEL, 2022; TIBLE, 2014;). No centro deste caminho, correlacionando democracia e emancipação humana, nosso autor assentará a marca distintiva de seu pensamento no interior da tradição política moderna, propondo uma original forma para equacionar a problemática entre o universal e o particular.

Contudo, cabe considerar que ao redigirmos estas linhas, estamos cientes que uma das críticas que usualmente recaem sobre interpretações como a que aqui propomos aponta ao fato de que Marx não teria elaborado uma teoria sistemática acerca da política e do Estado. Ao contrário, mirando a conquista e a posterior dissolução do Estado, Marx teria contribuído mais para uma teoria do partido do que a uma teoria da política (BOBBIO, 1991). A estas leituras, lembramos que, em janeiro de 1845, Marx redigiu em um de seus famosos cadernos de rascunho daquilo que seria o “plano de voo” de uma futura obra dedicada ao tema. Nas idas e vindas próprias a uma vida pessoal e intelectual atribulada, o fato é que esta obra não veio à lume de forma integral e acabada, ainda que partes deste roteiro original possam ser identificados de maneira pulverizada em muitos de seus escritos posteriormente publicados.

Em que pese isto, o que estas notas nos esclarecem é que, caso a houvesse escrito, a obra percorreria um arco que iria da origem do Estado moderno até sua superação. Em outras palavras, a obra seria um investimento frontal contra a típica e monocórdia mania moderna de restringir a política aos domínios estritos do Estado. Aqui, as palavras de Rubel são esclarecedoras: “ O “livro” sobre o Estado previsto no planejamento da obra, mas não escrito, só poderia conter uma teoria da sociedade libertada do Estado.” (RUBEL, 2022, Kindle Loc. 467). Mais do que negá-la ou negligenciá-la, ao pensar a política a partir da superação do Estado, Marx a afirmaria em um plano mais profundo, relacionando-a imanente, imediata e diretamente com no terreno da sociedade libertada da gestão estatal, isto é, enraizando-a no plano emancipatório da autodeterminação coletiva. Destarte, em diálogo com as interpretações de Abeansour, Rubel, Pogrebinschi, Tible e outros, entedemos que a posição contra e para além do Estado representa o fio de ariadne orientador do pensamento político de Marx.

\*\*\*

Em um manuscrito redigido em 1843, Marx se propõe a um ambicioso e triangular acerto de contas a ser travado consigo mesmo, com o pensamento de seu tempo e, dado o gigantismo intelectual de seu interlocutor, com as balizas fulcrais de consolidação da modernidade. Avançando criticamente sobre as formulações teóricas acerca do Estado sistematizadas por Hegel em *Princípios da filosofia do direito*, um ainda jovial Karl Marx agrupará seu exame em um conjunto de apontamentos e notas que nos chegarão sob o título de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. No âmago deste exame, a leitura de Marx denunciará em Hegel um amplo esforço teórico de inversão da realidade a partir da abstração. “*O momento filosófico [de Hegel] 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. 38). Operando uma torção conceitual na “lógica das coisas”, Hegel terminaria por demonstrar o Estado como uma necessidade ontológica do social.

Sintetizando a tradicional aporia constitutiva do pensamento político moderno que, ao menos desde as gerações contratualistas, tensionavam as instâncias do público e do privado, do particular e do universal (COUTINHO, 2011), Hegel proporá o Estado como um todo moral ou como “*síntese real das vontades subjetivas e da ideia (...) unidade da vontade geral essencial como da vontade subjetiva...*” (ALTHUSSER, 2007, p.145). Subsumindo a gramáticas das paixões e dos interesses que animam o individualismo, a possessividade e a

fragmentação inerentes à sociedade civil, aqui o Estado se converteria em um agente transindividual de concretização da liberdade sobre bases racionais e universais.

Assim, diz-nos Hegel:

§260 - É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a liberdade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. Daí provém que nem o universal tem valor e é realizado sem o interesse, a consciência e a vontade particulares, nem os indivíduos vivem como pessoas privadas unicamente orientadas pelo seu interesse e sem relação com a vontade universal; deste fim são conscientes em sua atividade individual. O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade; permitem que o espírito da subjetividade chegue até a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que o reconduz à unidade substancial, assim mantendo esta unidade no seu próprio princípio. (HEGEL, 1997, p. 225)

E, em seguida, prossegue:

§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, tem direitos. (HEGEL, 1997, p. 226).

Hegel nos conta que, apesar de exterior as instâncias particulares da família e da sociedade civil, o Estado residiria como fim lógico e ontológico de ambos. Com efeito, subsumindo estes sujeitos, o Estado subjetivar-se-ia, convertendo-os em momentos objetivos seus. Aqui, entendendo o Estado como a realidade em ato da liberdade concreta, Hegel o imagina enquanto momento definitivo no qual o interesse e o direito das partes se integrariam sob a égide do interesse universal.

Desse modo, para Marx, a concepção de Hegel “*nos ensina que a liberdade concreta consiste na identidade (normativa, dúplice) do sistema de interesses particulares (da família e da sociedade civil) com o sistema do interesse geral (do Estado)*” (MARX, 2013, p. 33). Todavia, como bem percebe Tibile (2013, p. 57), “*ao se expressar em termos de “necessidade externa”, Hegel subordina, em caso de colisão, as leis da família e da sociedade civil em favor das do Estado (...)*”. Ou seja, “*a unidade do fim último geral do Estado e dos interesses particulares dos indivíduos deve consistir em que seus deveres para com o Estado e seus*

direitos *em relação a ele sejam idênticos*” (MARX, 2013, p. 34). E eis aqui um dos busilis da crítica de Marx à Hegel, pois situando-se os deveres para com o Estado em identidade com os direitos em relação ao Estado, não haveria, ao fim e ao cabo, distinção entre direitos e deveres, estando o Estado como realizador da “liberdade concreta” única e exclusivamente pois, nestes termos, a liberdade tornar-se-ia sinônimo de obrigação.

Assim, segundo a crítica marxiana, Hegel supõe uma abstração acerca desta relação, fazendo do Estado o sujeito real enquanto a sociedade seria seu produto, quando na realidade *“família e sociedade são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos, mas, na especulação, isso se inverte”* (MARX, 2013, p.36). Para Marx, *“Hegel, por toda a parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da disposição política, faz o predicado”* (MARX, 2013, p.38).

Nesta inversão entre sujeito e predicado, observa Marx que o intuito de Hegel não é apenas identificar a universalidade da constituição e das leis com a unidade do poder soberano do Estado, mas também e fundamentalmente de subjetivar o poder soberano do Estado, fundindo-o com a vontade do Monarca. Destarte, *“Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda não considera o ente real como o verdadeiro sujeito do infinito* (MARX, 2013, p. 47-50).

Assim, se Hegel defende a universalidade do Estado como realização última da razão na história e, portanto, realidade em ato da liberdade concreta, em sentido contrário, Marx assevera que *“o Estado é um abstractum. Somente o povo é o concretum”* (MARX, 2013, p. 54). Neste sentido, *“para Marx, é o Estado que deriva da sociedade civil e é também ele que dela se afasta. Hegel supõe que a contradição que entre ambos se estabelece pode ser resolvida por mediações, solução que Marx não aceita”* (POGREBINSCHI, 2009, p. 43). Então, *“substituindo ao esquema invertido e mistificador de Hegel (...) e preocupado em responder a questão da origem, Marx escreve as fórmulas bem conhecidas que colocam o Estado na dependência das esferas de onde ele emerge”* (ABENSOUR, 1998, p. 61). Com efeito, invertendo a inversão hegeliana, em seu exame crítico, Marx aponta à sociedade como sujeito, instância efetiva, ou seja, aquele espaço de existência fática do homem, restando o Estado como sua expressão.

Sociedade civil e Estado estão separados. Portanto, também o cidadão do Estado está separado do simples cidadão, isto é, do membro da sociedade civil. O cidadão deve, pois, realizar uma ruptura essencial consigo mesmo. Como cidadão real, ele se encontra em uma dupla organização, a burocrática – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do

poder governamental, que não tangencia o cidadão e a sua realidade independente – e a social, a organização da sociedade civil. Nesta última, porém, o cidadão se encontra, como homem privado, fora do Estado; ela não tangencia o Estado político como tal. A primeira é uma organização estatal, para a qual ele sempre dá a matéria. A segunda é uma organização social, cuja matéria não é o Estado (MARX, 2013, p.100-101).

A partir desta crítica, Marx avança contra o modelo hegeliano abstrato, demonstrando a condição de alienação condicionada por esta concepção de Estado universal, constituindo-se na realidade como a *“religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade”* (MARX, 2013, p. 57). É neste momento que Marx atravessa seu Rubicão político-filosófico alterando, em definitivo, a sua visada acerca da relação entre Estado e sociedade. Como bem observará Michael Löwy em estudo sobre a teoria da revolução no Jovem Marx, *“a questão que se coloca [Marx] em 1843 é (...): por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como “superar e suprimir” essa alienação?”* (LÖWY, 2012, p. 74)

É nesta altura que, contrapondo-se frontalmente ao desiderato político-institucional que subjaz o empreendimento de Hegel, Marx realizará seu investimento sobre a democracia, conferindo-lhe centralidade absoluta em seu raciocínio. *“Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser explicada a partir de si mesma. Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do demos inteiro”* (MARX, 2005, 49). Assim, ancorando-se na verdadeira democracia, Marx encontra a via para a superação da dicotomia entre Estado e sociedade civil posta pela modernidade. Segundo Pogrebinschi, (2009, p. 211) a *verdadeira democracia “consiste no momento de união entre o universal e o particular; no momento da fusão das esferas política e social; no momento do reencontro entre o indivíduo egoísta da sociedade civil e o cidadão abstrato do Estado”*, isto é, no momento de autodeterminação coletiva.

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 democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. [...] Na monarquia todo o povo é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como *autodeterminação do povo*. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. *A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições*. Aqui, 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

obra própria deste último. [...] A democracia é assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece aqui, como existência e, com isso como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. (MARX, 2005, p. 49-50 (grifo nosso).

Com efeito, a verdadeira democracia, *enigma resolvido de todas as constituições*, representa, nas linhas de Marx, uma verdadeira revolução copernicana. Ao apontar que na democracia a constituição, a lei, o próprio Estado nada mais são do que momentos específicos no interior do movimento de autodeterminação do *demos*, Marx, recoloca o sujeito como instância determinante da realidade, e revela a política como o *locus* privilegiado para a confecção de sentido ao viver social, uma vez que é na vida política que o sujeito galga consciência de si. Tal como a multidão espinosiana, o *demos* se afirma aqui como potência imanente revestida de produtividade ontológica<sup>3</sup>. Por isso, onde cresce a democracia, o Estado decresce. Encontramos assim um ponto importante do exame empreendido por Marx, pois aqui abordará a relação entre a atividade do sujeito político e a objetivação constitucional no interior de regimes democráticos, derivando, ao fim e ao cabo, outra articulação entre as dimensões do todo e das partes.

Na defesa impetrada por Marx, o caráter diferencial da democracia reside no fato de que nela o homem não existe como efeito da lei, mas sim a lei como efeito do homem. Por esta perspectiva, podemos entender que, ao debruçar-se sobre a democracia, Marx procede por uma *redução*, operada em um duplo movimento, a saber: 1) procurar no homem socializado a essência do sujeito que ao se reconhecer na atividade política, ao político inaugura; 2) procedido esse retorno ao sujeito político essencial, procurará Marx reduzir a sua objetivação, liberando-o, assim, a novos movimentos (ABEANSOUR, 1998). Por intermédio desse expediente, Marx nos orienta a perceber a experiência do político como essencial à comunidade, uma vez que por ela se prova a unidade do homem com o homem enquanto existência coletiva orientada à emancipação. Fundamento da constituição do político, o homem socializado desvenda a essência de qualquer constituição, permitindo-nos pensar o político não a partir do *oikos*, mas sob os marcos da *polis*. Vale a pena sublinharmos esse

---

<sup>3</sup> A influência de Espinosa sobre Marx tem sido cada vez mais salientada por seus intérpretes e pesquisadores. Com o pensador do século XVII Marx teria aprendido que, nascida do encontro e da autocomposição entre os homens, na democracia o direito afirmar-se-ia como correlato imediato da potência do agir coletivo, sendo, por tal razão o regime político que mais naturalmente se adequa a liberdade que a natureza confere a cada um dos indivíduos. Nesse sentido, junto com Espinosa, Marx pensará os regimes monárquicos e aristocráticos como formas derivadas e insuficientes do político. Assim, em ambos, a democracia se afirmará como hipermodelo de confluência e conciliação entre a vida política e a vida social.

ponto, pois se a redução ao homem socializado nos indica um horizonte para além das convenções burguesas da sociedade civil, em consequência desse movimento um outro, mais expansivo e radical, se depreende, permitindo-nos vislumbrar o *demos* enquanto dimensão genérica da humanidade. Esse é um aspecto importante ao argumento, pois a noção do Ser Genérico marcará, na obra de Marx, tanto a ruptura com as formas de sociabilidade não essenciais – isto é, a família e a sociedade civil –, como também, e fundamentalmente, nos revelará, para além do Estado, a essência da política como elo de conexão entre democracia, revolução, emancipação e comunismo.<sup>4</sup>

Sobre esse ponto, mais uma vez concordamos com Miguel Abensour (1998; 82):

Seguindo as análises de Marx, parece que nos encontramos na presença de um movimento muito complexo, passível de ser decomposto em vários tempos: o tempo da redução, do voltar à atividade originária, que vai permitir, em um segundo tempo, uma extensão daquilo que se efetua na constituição, às outras esferas da vida do *demos*. A redução, como uma determinação dos limites, parece ser a condição de possibilidade da extensão, como se o movimento de retorno a um sujeito originário tivesse como efeito tornar possível, liberar, uma retroação da atividade desse sujeito, em todos os domínios nos quais sua energia é chamada a atuar. [...] Na democracia, cada momento é realmente apenas um momento do *demos* total. A democracia é pensada como um sistema centrado em um sujeito unificante, cuja energia, tanto teórica quanto prática, constitui o princípio de unificação.

Ao ser constantemente reduzida e ininterruptamente remetida ao seu fundamento, a constituição democrática do social pode expandir-se e espalhar-se às demais esferas da vida coletiva. Por essa via, a questão enunciada pelo político, no político ressoa, solucionando-se em cada uma das demais esferas do social. Definida em uma dimensão temporal, a autoinstituição continuada da democracia propõe a coincidência perene do sujeito com sua

---

<sup>4</sup> Há quem advogue certa inocuidade da noção do Ser Genérico para a compreensão, *in toto*, da obra de Marx, apontando-a como uma dimensão fortemente essencialista e que não sobreviveria à caminhada progressivamente cientificizante que testemunhará a sua produção, principalmente a partir d'*A ideologia alemã*, na qual conheceria seu ocaso face ao investimento do proletariado como classe universal. Todavia, em nossa compreensão, essa crítica não se sustenta. Ao contrário, entendemos que a noção do Ser Genérico permanece nos momentos futuros da obra marxiana, sendo mobilizada, não apenas como pano de fundo de suas críticas aos processos de alienação que marcariam a produção capitalista, mas também como alavanca de seu projeto de emancipação social. Nesse sentido, mesmo em seus textos mais maduros, podemos reencontrar a noção. Prova disso, dá-nos a seguinte passagem dos *Gundrisse*, na qual Marx reflete sobre as especificidades da produção humana: “Que a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto de outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade de outro e que cada um se enfrenta com o outro como proprietário do objeto da necessidade do outro, prova que cada um, como ser humano, vai além de sua própria necessidade particular etc. e se comporta um em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum é conhecida por todas. De mais a mais, não acontece de elefantes produzirem para tigres, ou animais para outros animais.” (MARX, 2011, p. 186).

obra, em uma operação ontológica direta e não mediada. Dessa maneira, no interior de uma verdadeira democracia, toda objetivação é reportada a seu fundamento, de tal maneira que a relação entre o sujeito criativo e sua obra sempre se mantenha em simetria. Nessa realidade transparente, o *demos* se afirma enquanto poder constituinte, *forma-formante* da realidade (NEGRI, 2002). A um só tempo, princípio, sujeito e fim, o *demos* nos rastros de sua permanente mutabilidade resolve a tendência de fixidez de um poder político situado alhures. Contra o povo da constituição, a constituição do povo. Com efeito, em distinção tanto as chaves contratualistas - na qual o político se inaugura ou pela subordinação do indivíduo ao Estado (Hobbes) ou por seu movimento de autoalienação na comunidade (Rousseau) - quanto a chave hegeliana, onde se afirma na subsunção das partes ao todo, em Marx, o político se manifesta justamente no movimento de autoemancipação contínua do *demos* em sentido contra e para além do Estado. Enquanto filosofia em ato, a verdadeira democracia nos apresenta o presente não como temporalidade da dominação, mas sim como tempo de liberação.

É nesse contexto de autodeterminação do social, em que o social é visto enquanto um movente fim em si mesmo, que se torna possível pensarmos a desvanecimento do Estado ante o movimento constituinte de autodeterminação do *demos*. Pois se afirmando enquanto unidade genérica, o movimento de constituição do *demos* nos fornece a chave para, por um lado, bloquear-se a transformação do momento político em uma forma organizadora petrificada e, por outro, faz com que a fluidez da atividade instituidora irrigue, em seu conteúdo político, as demais esferas da vida social. Nesse sentido, mais do que a negação do Estado, o que nos é proposto pela verdadeira democracia é a sua superação (ou desvanecimento, como coloca Pogrebinski) enquanto um momento particular que se pretende universal. Dessa feita, o social, devolvido à sua radical espontaneidade, acantona o Estado, destituindo-o de seu presunçoso exagero de entidade política responsável pela unificação social. Desvanecendo o Estado, o político reencontra, no interior do movimento democrático, o seu lugar enquanto um módulo fundamental ao social. E mais do que isso, pelas vias moventes do *demos*, o pluralismo se afirma enquanto horizonte democrático por excelência.

Conduzindo a superação do Estado e de seu apartamento da sociedade, para Marx, “*a palavra democracia tem um sentido específico: abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular*” (LÖWY, 2012, p. 74). E este é um ponto importante a ser esclarecido, pois visando a abolição da cisão entre o universal e o particular, a superação do

Estado implica, necessariamente, a superação da sociedade civil entendida enquanto codificação jurídica do social a partir de seu esquadramento pelo Estado. A concomitante superação de ambos mostra-se como o alfa e o ômega da afirmação da comunidade real como lugar por excelência do político. Sobre este ponto são precisas as palavras de Pogrebinski.

A sociedade define-se em antagonismo ao Estado; é o *contraestado*. (...) A sociedade não quer destruir o Estado, pois precisa dele para existir e para constituir-se enquanto sociedade. A relação de antagonismo entre ambos é o que os define enquanto tal e lhes assegura existência. Já a comunidade é o *antiestado* e, ao mesmo tempo, o pós-Estado. Ela ganha existência quando o Estado deixa de existir e só quando ele deixa de existir. Ao contrário da sociedade, portanto, a comunidade requer que o Estado deixe de existir para que ela própria possa existir. (POGREBINSCHI, 2009, p. 167)

A verdadeira democracia demanda uma condição política livre de mediações, podendo apenas ser afirmada verdadeiramente na efetivação da comunidade. De acordo com Michael Lowy:

Para Marx, a democracia revolucionária – equivalente político da autoemancipação – não era uma dimensão opcional, mas um aspecto intrínseco do processo de transição para o comunismo, isto é, para uma sociedade em que os indivíduos livremente associados tomam em suas mãos a produção de sua vida. (LOWY, 2012, p. 21)

Com efeito, notamos que no vínculo imanente entre o social e o político, a comunidade realiza-se na democracia e a democracia vivificasse nas sociabilidades comunitárias, afirmando-se, assim o movimento da democracia (ou a democracia em movimento) como fundamento da autoemancipação do *demos*.

Portanto, partindo destas considerações acerca do posicionamento marxiano ante a modernidade, coloca-se a questão: Como a superação do Estado realiza a emancipação humana ao tempo em que libera o político para sua realização democrática, isto é, para o processo de constituição da comunidade?

Este é o tema que Marx enfrentará em *A questão judaica*, texto publicado em 1844 e que, segundo as interpretações de Rubel, compõe em conjunto com a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* parte de um só e mesmo manifesto que se completaria anos mais tarde com a publicação do *Manifesto do Partido Comunista*. (RUBEL, 2020)

Se nas notas anteriores Marx procurava superar a dicotomia entre o universal e o particular examinando a cisão entre Estado e sociedade civil, aqui sua inquietação se expande

sobre a igualmente moderna distinção inaugurada pelas revoluções políticas burguesas entre o homem e o cidadão. Também acertando contas políticas e intelectuais, o alvo da vez será Bruno Bauer, um de seus acadêmicos de referência quando de sua formação universitária. Militando pela separação entre Estado e Religião, Bauer tempos antes havia defendido o argumento de que a cidadania política e a laicidade do Estado deveriam constituir-se no horizonte referencial dos judeus em sua busca por emancipação política.

Em *Sobre a questão judaica* (1844), Marx trata a questão da emancipação política da seguinte forma: “*O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre*” (MARX, 2010, p. 38-39). Ou seja, Marx traz a discussão posta por Bruno Bauer acerca da situação judaica, criticando a visão do intelectual que propôs diante da proibição de credos distintos pelo Estado Prussiano cristão, a abdicação da sua religião pelos judeus em vista da religião daquele Estado. Isto é, segundo Bauer, estando presos à vivência da vida religiosa os judeus não lograriam patamar suficiente de cidadania para, nos termos da laicidade do Estado, afirmarem a emancipação política.

Marx observa a limitação da crítica de Bauer e, questionando seus pressupostos, coloca: “*O Estado pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado*” (MARX, 2010, 39). Marx entende que a emancipação concedida pelo Estado laico não emancipará o homem da religião. Enquanto Bauer trata a questão de forma teológica, chegando a emancipação política, Marx dá um passo além e, visando a emancipação humana, questiona as questões de fundo mobilizadas por Bauer. “*De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: que tipo de emancipação se trata*” (MARX, 2010, p. 36).

Olhando com habitual desconfiança o receituário das liberdades negativas como via de promoção da cidadania, para Marx, a transferência da religião do âmbito do público para a vida privada favoreceria o individualismo e o egoísmo, gramáticas afetivas próprias a uma sociabilidade enredada no fato material da propriedade privada. “*A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política.*” (MARX, 2010, p.

42). Com efeito, no cerne deste processo, a privatização das sociabilidades demarcadas com a emancipação política, separariam o cidadão e o homem, afastando, em nome de uma pretensa liberdade privada, a percepção do ser genérico.

Portanto, o problema de fundo no pensamento marxiano encontra-se no fato de o ser humano não se reconhecer como humano, atribuindo sua sociabilidade para algo além de si; não se reconhecer no outro, em sua genericidade, mas através de uma mediação. A religião seria uma dessas mediações, uma forma particular que impede que os seres humanos se encontrem a si mesmos como sujeitos da história humana, deslocando o sentido da existência para algum tipo de providência extra-humana (IASI, 2011, p. 50).

Assim, palmilhando a vereda que ulteriormente dará lugar a sua crítica da ideologia, ao abordar o tema da emancipação, Marx atenta-se à contradição entre as mazelas da vida ordinária e as falsificações fantasmagóricas em torno das quais a realidade se ergue. Aqui, aparecendo ilusoriamente como espaço do universal, o Estado eclipsa a sua verdadeira tarefa de defesa dos interesses particulares e de esgarçamento das sociabilidade genéricas que se içam quando da fusão entre forças sociais e forças políticas.

(...) a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e reorganizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política. (MARX, 2010, p. 54).

Reação contrária as forças da privatização da realidade, o tema da emancipação humana desvela, mais uma vez, a ilusão universalista do Estado, apontando-o como fonte de indução e legitimação da fragmentação social. Mas não apenas isto. Ao conectar-se com a discussão do ser genérico, aponta à necessidade de reconstituição dos vínculos e móveis comunitários como instância antípoda ao Estado. Novamente, a questão da emancipação conjuga-se como sinônimo da autodeterminação do social em sentido contrário e para além do Estado. Sob o signo da comunidade que se afirma e realiza na medida em que o Estado desvanesce e é superado, a noção do ser genérico representa, no tecido imanente das sociabilidades, a reconciliação entre o individual e o social, o universal e o particular.

Desta feita, na conexão entre democracia e emancipação humana, localizamos a originalidade da fórmula marxiana para equacionar as tensões e dicotomias fundantes da modernidade. Não há em Marx negação das relações entre parte e todo, universal e particular.

Todavia, seu encaminhamento da questão não se dá em apelo aos escaninhos jurídicos-burocráticos do Estado mas sim em apostas nas sociabilidades transindividuais aptas à fomentarem as bases da vivência comunal. Mas a originalidade não para por aí. Também em oposição ao credo moderno que depositava nos desdobramentos das revoluções burguesas as fichas para a condução da relação, Marx indicava a necessidade de uma outra revolução, processada desta vez desde a base da sociedade e conduzida por um sujeito político animado pelo afeto das forças genéricas que vinculam os homens entre si.

É afinal o homem o sujeito do político, o sujeito desse processo que vai do desvanecimento do Estado à organização da comunidade e à realização da democracia, o que permite que ele então se emancipe, reencontrando definitivamente sua essência genérica. Para que haja, no entanto, a emancipação humana, para que o homem se reconstrua como um ser genérico, ele precisa reconciliar em si seus aspectos individuais e sociais. (POGREBINSCHI, 2009, p. 340)

Como garrafa lançada ao mar de sua própria produção intelectual, encontramos nesse texto o germen daquilo que, pouco tempo à frente, informaria o giro definitivo do pensamento marxiano, isto é, sua teoria social do proletariado. Produto social que porta às esperanças de renovação da sociedade, o proletariado é apresentado como a classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil e como personagem que encarna a universalidade não a partir de abstrações mas sim da experiência prática de seus sofrimentos universais. Elo vinculante entre democracia e emancipação, revolução e comunismo, o proletariado dará carne histórica ao do sujeito político marxiano. Com efeito, a concretude histórica do sujeito político não nega a sua dimensão genérica. Ao contrário, a afirma. Aqui as palavras de Marx são conclusivas: *“Uma esfera da sociedade que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado”* (MARX, 2005, 162).

Com a chegada do Proletariado, o eixo se fecha. A partir daqui, verdadeira democracia, emancipação humana e sujeito político lograrão concretude histórica e a teoria, outrora deverás abstrata, ganhará definitivamente seus contornos concretos, passando a iluminar ciclos de lutas sociais historicamente determinados. Ente particular que projeta universalidades, inútil negar que o proletariado representa um dos momentos de inflexão mais brutais no interior do pensamento político marxiano. Em que pese isto, tal como aqui procuramos demonstrar, suas premissas já estavam dadas e teoricamente anunciadas de maneira previa.

\*\*\*

Em reflexo a uma conjuntura política conturbada, em algum momento do século XX o marxismo foi apontado, tanto por correntes socialistas quanto por seus antípodas liberais, como fonte intelectual de defesa do Estado como anteparo de preservação da sociedade ante o espraiamento das forças corrosivas secretadas pelo avanço generalizado da economia capitalista sobre as múltiplas esferas da vida social. Tal situação contribuiu para que o terreno das disputas políticas se organizasse em torno das alternativas que se polarizam ou no Estado ou no Mercado. É sintomático que tal cenário se apresente justamente em concomitância a um contexto global de esvaziamento da política e crise das democracias liberais e representativas. Com efeito, através das conexões entre democracia, superação do estado e emancipação humana, as linhas acima procuraram colaborar com uma certa seara do campo intelectual que tem se esforçado por demonstrar que nada poderia ser mais equivocado e injusto em relação ao pensamento de Marx, autor que não poupou linhas para posicionar a democracia como via de abertura para um futuro humanamente mais generoso e politicamente menos rarefeito.

### **Referências bibliográficas**

ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado** – Marx e o Momento Maquiaveliano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

ALTHUSSER, Louis. **Política e História: De Maquiavel a Marx**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

BRANCALEONE, Cassio e MELLO, Rodrigo. **Movimentos sociais contemporâneos e a democracia para além do Estado: Hipóteses para o debate**. Gavagai - Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 4, n. 1, p. 41-68, 7 jul. 2017.

BOBBIO, Norberto – “**Existe uma doutrina marxista do Estado?**”, em O Marxismo e o Estado. Rio de Janeiro: GRAAL, 1991.

COUTINHO, Carlos Nelson. **De Rousseau a Gramsci: Ensaios de Teoria Política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**, São Paulo: Martins fontes, 1997.

IASI, Mauro. **Ensaios sobre consciência e emancipação**. - 2. ed. - São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LOWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem marx.** - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** - 3. ed. - São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MELLO, Rodrigo - **Do social em movimento aos movimentos sociais ou por uma leitura antijurídica de democracia.** Tese de Doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte:** Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político:** Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

RUBEL, Maximilien – **Marx, teórico do anarquismo.** São Paulo: Editora Veneta, versão kindle, 2022.

TIBLE, Jean. **Marx contra o Estado.** Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 13, pp. 53-87, jan./abr. 2014.