

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL – FSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS
MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

FRANCINE LOPES MIRANDA DE OLIVEIRA

**A TEORIA DO ESTADO MODERNO: o contratualismo e a crítica
marxiana**

Maceió – AL

2015

FRANCINE LOPES MIRANDA DE OLIVEIRA

A TEORIA DO ESTADO MODERNO: o contratualismo e a crítica marxiana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Profa. Dra. Gilmaísa Macedo da Costa

**Maceió – AL
2015**

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecário Responsável: Valter dos Santos Andrade

O48t Oliveira, Francine Lopes Miranda de.
A teoria do Estado moderno: o contratualismo e a crítica marxiana /
Francine Lopes Miranda de Oliveira. – 2015.
105 f.
Orientadora: Gilmaísa Macedo da Costa.
Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de
Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-graduação em
Serviço Social. Maceió, 2015.

Bibliografia: f. 103-105.

1. Contratualistas. 2. Estado. 3. Sociedade civil. 4. Liberdade.
5. Igualdade. 6. Marx, Karl, 1818-1883. I. Título.

CDU: 364.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS



FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL - PPGSS

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado de Francine Lopes Miranda de Oliveira, intitulada “**A teoria do Estado Moderno: o contratualismo e a crítica marxiana**”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 29 de abril de 2015, às 14hs, no Mini-auditório da Faculdade de Serviço Social (FSSO).

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Gilmaisa Macedo da Costa
Orientadora (PPGSS/ FSSO-UFAL)

Profa. Dra. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda
Examinadora interna (PPGSS/FSSO-UFAL)

Profa. Dra. Silvana Márcia de Andrade Medeiros
Examinadora externa (UFAL – Palmeira dos Índios)

**À Maria, a melhor mãe,
exemplo de amor e dedicação
e à Graça, amiga admirável,
com todo meu carinho e saudade.**

AGRADECIMENTOS

Muita estrada foi percorrida desde o meu ingresso até a conclusão do mestrado, por isso, numerosas são as pessoas a quem tenho que agradecer por compartilharem desta etapa da minha vida, que por muitas vezes parecia interminável.

Em primeiro lugar, agradeço de todo coração à minha mãe, que é a base de tudo que sou, pelo seu infinito amor e apoio incondicional em todos os momentos dessa trajetória. Sem ela eu jamais conseguiria chegar até aqui.

Agradeço à minha professora e orientadora Gilmaísa Macedo Costa pela partilha do saber, pela generosidade e paciência durante a elaboração deste trabalho. Muito obrigado por ter aceitado me orientar e pela compreensão nos meus momentos difíceis.

Externo também minha gratidão ao meu primeiro orientador, professor Ivo Tonet, que tem sido fundamental na minha vida de pesquisadora desde a minha entrada enquanto estudante de graduação na UFAL.

Agradeço às professoras Norma Alcântara e Silvana Marcia de Andrade, que prontamente aceitaram participar desta banca, pela cuidadosa leitura e preciosas observações.

Agradeço a todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFAL, pelo compromisso com a produção de conhecimento e pelos ensinamentos que nos passaram.

Agradeço também aos técnicos do Programa, pela atenção e respeito com que sempre me trataram.

Agradeço à minha amiga Juliana Costa, que leu todas as partes dessa dissertação antes delas serem enviadas à minha orientadora. Obrigada pelo seu incentivo nos momentos mais difíceis e pela sua disponibilidade a qualquer hora do dia, inclusive nas madrugadas, em que debatemos por muitas vezes os textos de Marx. Suas valiosas observações, sugestões e críticas estão presentes neste trabalho.

Agradeço à minha amiga Liana que tem uma parcela significativa de responsabilidade na minha decisão por fazer o mestrado. Obrigada por ter acampado na minha casa até que eu terminasse de escrever o projeto para a seleção. Sua amizade, incentivo e apoio, em todos os momentos desse percurso foram muito importantes para que esta fase de conclusão fosse alcançada.

Agradeço aos meus colegas de turma do mestrado pelos momentos que compartilhamos nessa jornada, em especial à Aline e Débora pela preocupação e apoio que significaram muito para mim.

Agradeço a todos os meus familiares pela torcida permanente, em particular à minha prima Renata, irmã de coração, pelo carinho, preocupação, incentivo e pela compreensão da minha ausência em alguns momentos de sua vida.

Agradeço aos meus amigos do IFAL - Campus Murici, em especial às minhas companheiras Gil, Mônica, Anna e Pri, que acompanharam cotidianamente meu esforço e buscaram me dar o suporte necessário para que eu conseguisse conciliar o estudo e o trabalho, e aos professores David, Morganna e Paulo Aparecido pela amizade e sincera preocupação. Agradeço ainda ao Francymaikel, que revisou o meu projeto antes de eu submetê-lo na seleção.

Agradeço aos meus coordenadores no IFAL, do passado e do presente, Antônio, Elielson, Arlene que prontamente concordaram em flexibilizar o meu horário nos momentos que precisei. Sem essa compreensão essa jornada teria sido mais difícil.

Agradeço às minhas companheiras assistentes sociais do IFAL, sempre tão preocupadas com a minha dissertação. Grata por todo estímulo e o carinho. Aproveito para lembrar aqui, de uma assistente social excepcional, que infelizmente não está mais presente entre nós, mas que sempre torceu que este dia chegasse. Graça Santana, serei eternamente grata por tudo que me ensinou!

Agradeço aos meus amigos e companheiros de luta: Lylia, Ellen, Davi, Liana, Gabriel, Shu, Eli e Geice que de perto ou de longo acompanharam o meu percurso desde o início e sempre se colocaram a disposição para o que eu precisasse.

Agradeço à amiga Alice e ao Jonatas que me deram um apoio fundamental numa fase que eu achei que não conseguiria concluir.

Agradeço também a CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesquisa de Ensino Superior, pela concessão de bolsa que otimizou o desenvolvimento deste trabalho.

Estou consciente de que não consegui listar todos que, de uma forma ou de outra, fizeram diferença para que esta pesquisa fosse concluída, por isso, para aqueles que por um lapso eu não mencionei, registro aqui meu profundo e sincero muito obrigado.

“A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche”.

**(Karl Marx, Crítica da filosofia do direito de Hegel –
Introdução).**

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a crítica do pensamento marxiano às teorizações do Estado moderno encontradas na perspectiva contratualista. O estudo se inicia pela exposição das formulações contratualistas sobre a origem e a função do Estado na sociedade, resgatando as particularidades dos pensadores Hobbes, Locke e Rousseau no que se refere à caracterização do homem, estado de natureza, pacto social, Estado e sociedade civil. Veremos em seguida, sob a perspectiva marxiana, os fundamentos ontológicos do Estado a partir dos estudos desenvolvidos por Engels na obra “A origem da família da propriedade privada e do Estado”. Identificamos que para compreender a função do Estado na sociedade é preciso antes de tudo, inseri-lo na processualidade histórica, o que nos permitiu observar que esta instância surge para mediar as contradições advindas de uma sociedade baseada na exploração do homem pelo homem. Realizamos ainda a crítica à relação identificada no pensamento contratualista entre a “natureza humana” e a necessidade do Estado. O filósofo György Lukács fornece a fundamentação necessária para entender que o homem não possui uma natureza humana determinada *a priori*. A pesquisa perpassa ainda a análise dos ideais de liberdade e igualdade garantidos pelo Estado, segundo o contratualismo. À luz da crítica marxiana, buscamos apontar os limites destes princípios a partir da distinção apresentada entre emancipação política e emancipação humana. Ainda em Marx, faremos o debate a respeito da relação estabelecida entre sociedade civil e Estado. Por fim, para demonstrar a atualidade do pensamento marxiano, recorreremos às contribuições de István Mészáros, que nos esclarece que as mudanças na estrutura política não serão capazes de modificar as estruturas da sociedade tendo em vista que sua função caminha diretamente no sentido oposto, que é o da manutenção da ordem do capital. E que por mais democrático que o Estado possa se configurar, ele mantém sua função essencial de mediação dos conflitos de classe com vistas a garantir a supremacia da classe que detém o poder econômico. Nessa direção, se aponta a necessidade de superação do Estado juntamente com as condições materiais que lhe dão sustentação.

Palavras-chave: Contratualistas. Estado. Sociedade civil. Liberdade. Igualdade. Marx.

ABSTRACT

The objective of this paper is to present the critique of Marxian thought to the theories of the modern State found in the contractualist perspective. The study begins by exposing the contractualist formulations about the origin and the function of the State in society, rescuing the particularities of the thinkers Hobbes, Locke and Rousseau regarding the characterization of man, state of nature, State and civil society. We will see then, under the Marxian perspective, the ontological foundation of the State from the studies developed by Engels in the work "The Origin of Private Property and the State Family". We identified that to understand the role of the State in society is necessary, first of all, to place it in the historical processuality, which allowed us to observe that this instantiates emerges to mediate the contradictions arising from a society based on exploitation of man by man. We also performed the criticism of the relation identified in the contractualist thinking among "human nature" and the need of the State. The philosopher György Lukács provides the substantiation necessary to understand that man does not have a human nature determined *a priori*. The research also permeates the analysis of the ideals of liberty and equality guaranteed by the state, according to the contractualism. In light of the Marxian critique, we will search to point out the limits of these principles as from the distinction presented between political emancipation and human emancipation. Also in Marx, we will debate about the relation established between civil society and State. Finally, to demonstrate the actuality of marxian thought, we resort to the contributions of István Mészáros, who clarifies that the changes in the political structure will not be able to modify the structures of society in view of that its function goes directly in the opposite direction, that is the maintenance of capital order. And that for more democratic the state can be set up, it keeps its essential function of mediation of the class conflicts with views to ensure the supremacy of the class that holds the economic power. In this sense, it points to the need to overcome the State along with the material conditions that support it.

Keywords: Contractualists. State. Civil society. Liberty. Equality. Marx.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 OS CONTRATUALISTAS E A TEORIA DO ESTADO MODERNO.....	16
2.1 A erosão da ordem feudal e a formação do Estado moderno.....	16
2.2 Hobbes e o Estado absoluto.....	23
2.3 Locke e o Estado liberal.....	31
2.4 Rousseau e o Estado democrático.....	39
3 AS DETERMINAÇÕES ONTOLÓGICAS DO ESTADO.....	46
3.1 A gênese da exploração do homem pelo homem e a necessidade do Estado.....	46
3.2 O fim das comunidades gentílicas entre os atenienses, romanos e germanos e a conformação da estrutura estatal.....	54
3.3 A desumanização do homem pelo trabalho alienado e a falsa relação entre a “natureza humana” e a necessidade do Estado.....	60
4 A CRÍTICA MARXIANA AO ESTADO MODERNO.....	72
4.1 O Estado moderno e sua igualdade e liberdade democráticas: a distinção entre forma de dominação e efetiva emancipação.....	72
4.2 A relação entre Estado moderno e sociedade civil em Marx: uma dependência ontológica.....	79
4.3 O Estado no capitalismo contemporâneo e a necessidade de sua superação: a contribuição de Mészáros.....	86
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
6 REFERÊNCIAS.....	103

1 INTRODUÇÃO

Nesta dissertação buscaremos expor, de modo analítico, teorias criadas pelo pensamento político na modernidade, enfatizando suas explicações acerca do aparecimento do Estado e de sua funcionalidade. Ressaltamos seu aparecimento em um momento muito avançado da sociabilidade humana, no qual se esgotam as condições de existência da sociedade feudal e se forja a base objetiva de uma sociedade sob o domínio do capital. Dentre as principais expressões teóricas desta época, vamos considerar, pela influência que ainda exercem na justificação do Estado liberal democrático, a teoria contratualista, que conta como principais expoentes os pensadores Thomas Hobbes, com sua obra *Leviatã* (1999); John Locke, com seus *Dois Tratados sobre o Governo Civil* (2001); e Jean J. Rousseau (1999) com suas duas obras principais: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1999) e *Do Contrato Social* (1999a). Com base nessa investigação, propomo-nos, na sequência da dissertação, confrontar os conteúdos fundamentais dos teóricos contratualistas com a perspectiva marxiana de análise do Estado e da sociedade, ressaltando as divergências entre essas duas grandes matrizes teóricas sobre a apreensão do Estado e de sua função na sociedade.

Ressaltamos inicialmente que o contratualismo fundamenta-se numa concepção individualista de sociedade, que pode ser entendida no fato de que os homens aparecem de forma isolada. Sua principal formulação é a ideia do Contrato Social como mecanismo utilizado pelos homens para criar o Estado e garantir a vida em sociedade. Apesar de existirem diferenças entre as interpretações dos principais contratualistas citados, a base de suas concepções permanece inalterada: o homem vive inicialmente num estado, chamado de natureza, onde são livres e iguais, mas carecem de segurança para a preservação de sua vida e propriedade privada. Para pôr fim a este estado de insegurança os homens decidem livremente através de um pacto social criar o Estado e a partir dele fundar a sociedade civil, na qual o Estado passa a atuar, acima dos interesses de classes, como instância reguladora das relações sociais.

Perceberemos, ao longo do trabalho, que muitas de suas postulações permanecem exercendo grande influência na contemporaneidade. A censura à doutrina do direito divino, a subordinação do executivo ao legislativo, a defesa de um Estado mínimo, a compreensão de que o Estado coloca todos os homens em condições de igualdade, a ideia de que o homem é um ser essencialmente egoísta, são expressões presentes na perspectiva contratualista e que continuam a servir de base para a justificação do Estado atual.

Na direção contrária deste pensamento, a compreensão introduzida por Marx e Engels, a partir do século XIX, traz uma nova perspectiva para o debate sobre o Estado moderno ao introduzir a determinação histórica na conformação das relações sociais. Os pensadores vão estudar o Estado estabelecendo a relação entre este e a dinâmica das relações sociais tendo como sustentáculo as condições materiais de existência. A relação entre sociedade civil e Estado, bem como as ideias de liberdade e igualdade serão resignificadas e apontarão a debilidade das formulações apresentadas pelos pensadores políticos que lhes precederam.

Consideramos necessário o entendimento acerca dos reais limites da esfera estatal, principalmente no contexto do capitalismo desenvolvido, em que a democratização dos direitos políticos nos passa a falsa ideia de que uma nova sociedade poderá vir a partir do aprimoramento gradual dos aparelhos democráticos. A expressão “sociedade livre, justa e igualitária” é substituída por “sociedade mais livre, mais justa e mais igualitária” e assim, reduz-se as reais possibilidades de destruição do modo de produção capitalista e do Estado a ele inerente.

Com o acirramento da crise estrutural do capital, que impõe novas exigências aos Estados Nacionais, o debate sobre o Estado assume um papel de destaque. O agravamento das contradições do capital, anunciado com sua crise, atualiza a necessidade de superação deste sistema e coloca na ordem do dia a tarefa da investida socialista. A história tem demonstrando que a tendência geral nas ações tanto dos partidos reformistas, como dos revolucionários tem sido recorrer ao aparelho estatal enquanto espaço privilegiado para construção de uma nova forma de sociedade. E isso traz grandes preocupações aos defensores do socialismo. A esfera da política, que para Marx (2010) expressa relações de exploração e dominação das sociedades de classe, contraditoriamente, vem se configurando

enquanto o instrumento principal nas tentativas de superação do capital. Ante a crise do capital faz-se necessário uma constante releitura da sociedade, que permita desnudar os nexos essenciais que a regulam, para que seja possível aos sujeitos revolucionários apresentarem estratégias efetivas de luta contra o capital.

Nesse quadro, julgamos necessário convidar à reflexão sobre os problemas relativos à função do Estado moderno e aos limites de sua intervenção. A partir do que precede situamos o problema investigado mediante algumas interrogações: Existe uma relação entre a natureza humana e o Estado tal como postulam os contratualistas? O Estado é imprescindível para garantir a vida em sociedade? Qual a origem, natureza e função social do Estado na sociedade moderna? Que argumentos podem ser encontrados no pensamento marxiano que contestam a perspectiva teórica dos contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau sobre o Estado Moderno? Qual o significado da “liberdade” e “igualdade” propiciadas pelo Estado segundo os contratualistas e Marx?

A proposta metodológica adotada se insere numa perspectiva histórico-dialética e buscará apreender a crítica marxiana ao Estado Moderno partindo dos fundamentos ontológicos do Estado, isto é, analisando sua origem, natureza e entendendo a sua função social na sociedade capitalista. Nossa abordagem foi desenvolvida em três capítulos. No primeiro deles, trataremos, inicialmente, um breve resgate do período de erosão do feudalismo e do advento da sociedade capitalista, buscando contextualizar o período de formação do Estado moderno. Em seguida nos debruçaremos sobre as obras clássicas dos pensadores políticos Hobbes, Locke e Rousseau a fim de extrair desta corrente contratualista os aspectos principais de suas interpretações quanto ao estado de natureza, pacto social, sociedade civil e Estado. Veremos que os pensadores são defensores dos chamados direitos naturais, ou seja, da ideia de que a condição humana imputa ao indivíduo, desde seu nascimento, direitos inalienáveis, os quais servirão de justificação para a forma de pensar o Estado, considerado necessário para a manutenção da vida em sociedade.

O segundo capítulo será reservado ao debate sobre as determinações ontológicas do Estado e terá como fundamentação principal a contribuição de Engels em seu livro *A origem da família da propriedade privada e do Estado*.

Buscaremos discutir como a exploração do homem pelo homem nas relações de produção tem sido a premissa básica para a necessidade do Estado na sociabilidade humana. Para tanto, partiremos do complexo que constitui a base do processo de desenvolvimento humano-genérico, o trabalho. A partir dele resgataremos o movimento de formação do Estado no contexto de desenvolvimento das sociedades primitivas até a civilização. Ainda nesta seção, no intuito de travar um diálogo crítico com a ideia defendida pelos contratualistas acerca da existência de uma natureza humana que inevitavelmente leva os homens a situação de conflito entre si e coloca a demanda do poder estatal para acabar com o estado de guerra, faremos uma interlocução com o pensamento do filósofo húngaro György Lukács. Lukács, fundamentado no pensamento marxiano, nos permitirá observar que nada está estabelecido a priori na vida dos homens. Que as relações desumanas estabelecidas ao longo da história são decorrentes de relações de trabalho alienadas que impedem a formação de uma sociedade autenticamente humana. Nesse sentido, procuramos oferecer uma perspectiva diferenciada da que é reproduzida cotidianamente na sociedade burguesa, quando apresenta o indivíduo como o único responsável por sua condição. Com isso, nossa intenção é de desmistificar qualquer tentativa de relacionar a necessidade do Estado a predicados que possam ser imputados à condição natural do homem.

Na terceira parte da exposição apresentaremos um estudo de dois textos fundamentais do pensamento marxiano que discorre sobre a temática do Estado: *Para a questão judaica* (2009) e *Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um prussiano.* (2010), os quais fornecem uma visão das principais questões teóricas, do ponto de vista da análise política, que permeiam seus textos iniciais. Procuraremos através de suas formulações traçar os argumentos que invalidam a tese contratualista que indica o Estado como meio para se conseguir a real liberdade dos indivíduos. Em Marx veremos que a igualdade e liberdade propiciadas pelo Estado moderno estão bem mais restritas ao âmbito jurídico-formal do que presentes na realidade concreta dos cidadãos. Perceberemos ainda que, no pensamento de Marx, uma nova dicotomia será posta entre sociedade civil e sociedade política, na qual se identifica uma inversão do ideário contratualista entre o elemento fundante e o fundado, o que traz implicações fundamentais para a análise do Estado e de sua função na sociedade. Para concluir a dissertação

consideramos importante trazer a análise das particularidades do Estado no capitalismo contemporâneo e recorreremos à produção de István Mészáros para tal intento. No contexto da crise estrutural do capital, momento em que a sociedade capitalista vem atingindo rapidamente os seus limites e agudizando suas contradições, buscaremos expor como o Estado mantém a sua essência independentemente da fase histórica. Desse modo, abordaremos os limites das tentativas de mudança essencial da sociedade pela via estatal, demonstrando assim a validade do pensamento marxiano na atualidade e apontando a necessidade de destruição desse mecanismo de dominação de classe a partir da supressão de sua base de sustentação, o modo de produção capitalista.

Cabe expor ainda que consideramos este debate de grande relevância para o Serviço Social, uma vez que é dentro dos limites da esfera estatal que a profissão, por intermédio das políticas sociais públicas, encontra o seu lócus principal de atuação. Assim, esperamos que as reflexões aqui trazidas contribuam para que os profissionais mantenham uma postura crítica ante o Estado, ao reconhecerem os limites da intervenção por via da máquina estatal para resolução dos problemas sociais.

2 OS CONTRATUALISTAS E A TEORIA DO ESTADO MODERNO

A filosofia política moderna introduziu uma nova concepção de homem e de mundo que rompeu radicalmente com a visão dominante que perdurou durante toda a Idade Média. A modernidade ficou marcada como a época em que os homens foram levados a examinar o real, tendo como pressuposto o fato de eles, enquanto seres racionais, possuírem a capacidade de compreender a natureza e a sociedade a partir de suas próprias leis internas.

As teorias do Estado Moderno que trataremos, neste capítulo, são reflexos deste contexto de passagem de uma ordem social, na qual a vida do homem era influenciada, em grande medida, pelas determinações das forças naturais e divinas, para um universo em que ele se reconhece enquanto protagonista de sua história. Dentre as grandes obras políticas da modernidade, concentraremos nosso estudo nas elaborações dos contratualistas, Thomas Hobbes, John Locke e Jean J. Rousseau por considerar que, até os dias atuais, suas formulações exercem influência decisiva na fundamentação do Estado.

Mas, antes de direcionarmos nossa atenção para suas obras convém discutir, inicialmente, o processo histórico de derrocada do feudalismo que deu origem à economia capitalista e ao Estado Moderno. Vale advertir que não temos a pretensão de esmiuçar a fundo tal movimento, porém, a esse respeito alguns elementos importantes devem ser elencados.

2.1 A erosão da ordem feudal e a formação do Estado moderno

A compreensão da gênese do Estado Moderno perpassa fundamentalmente pelos determinantes socioeconômicos que puseram fim ao modo de produção feudal e lançaram as bases para o modo de produção capitalista. Nesse sentido, considera-se necessário retratar as principais características econômicas, sociais e políticas do feudalismo a fim de entender os elementos que explicam o surgimento do mundo moderno.

A sociedade feudal pode ser caracterizada como “uma *unidade* orgânica de economia e dominação política, paradoxalmente distribuída em uma cadeia de soberanias parcelares por toda a formação social” (ANDERSON, 2004, p.19). Os feudos eram unidades atomizadas, nas quais cada senhor feudal era considerado soberano. “A instituição do trabalho servil, como mecanismo de extração excedente, fundia a exploração econômica e a coerção político-legal, no nível molecular da aldeia” (idem, p.19).

O poder dos senhores feudais sobre os servos era legitimado pelo direito natural de exploração, fundamentado na ideologia cristã da época. A posição que o indivíduo ocupava dentro da sociedade encontrava-se determinada pela posse da terra – base da riqueza material da Idade Média – a qual se vinculava ao *status* de nascimento. Por essa razão não havia a possibilidade de mobilidade social no interior da sociedade.

Nesse quadro de determinação fixa, invariável do espaço de desenvolvimento individual e social, a relação de servidão impunha obstáculos para o desenvolvimento das forças produtivas. Qualquer aumento produtivo implicava em novos impostos cobrados pelo senhor das terras. O comércio, que poderia ser a porta para a venda dos produtos excedentes, praticamente inexistia e, quando ocorria, era sempre local. Além disso, havia o constante perigo de roubos nas poucas estradas que ligavam os feudos. Portanto, por esses e outros motivos, os produtos tinham, essencialmente, valor de uso e não de troca.

Durante anos o camponês se havia resignado à sua sorte infeliz. Nascido num sistema de divisões sociais claramente marcadas, aprendendo que o reino dos Céus só seria seu se cumprisse com satisfação e boa vontade a tarefa que lhe havia sido atribuída numa sociedade de sacerdotes, guerreiros e trabalhadores, cumpria-a sem discutir. Como a possibilidade de se elevar acima de sua situação praticamente não existia, quase não tinha incentivos a fazer mais do que o necessário para sobreviver. Executava suas tarefas rotineiras de acordo com os costumes. Não havia interesse em fazer experiências com sementes ou outras formas de produzir, porque o mercado onde podia vender a produção era limitado, e muito possivelmente o senhor tomaria a parte-do-leão do aumento da colheita (HUBERMAN, 2011, p. 35).

No entanto, ao longo dos séculos XI, XII e XIII assistiu-se a uma expansão comercial e demográfica que desencadeou o processo de formação das cidades e o surgimento de uma nova classe social que tinha no comércio seu *locus* de atuação: a burguesia mercantil. O aprofundamento das relações comerciais foi gradativamente mudando as relações sociais dentro do próprio feudalismo. Com o incremento do comércio, o uso do dinheiro enquanto mediação principal para as trocas se generalizou. A possibilidade de acumulação de riqueza, que estava vinculada diretamente à posse de terra, passou a ter no dinheiro sua expressão última. Assim, a obtenção do lucro tornou-se um fim em si mesmo.

É importante ressaltar que mesmo com o crescimento da atividade comercial e conseqüente importância econômica e social que a ascendente burguesia adquire neste período, é o Estado feudal que possui o controle sobre a máquina política e econômica. O detentor do poder político era o mesmo que determinava o que, como e para que se produzia. Laski ilustra bem esta questão:

O produtor tinha o direito à suficiência, mas devia atingir essa suficiência pelo uso de meios reputados moralmente adequados. Não devia fazer da valia mera função da procura. Não devia pagar apenas aqueles salários que o trabalhador pudesse reclamar. Horas de trabalho, qualidade do material, método de venda, o caráter do seu lucro, tudo isso, para dar apenas alguns exemplos, estava sujeito a um conjunto de regras elaboradas, em sua base, em função de certos princípios morais cuja observância era tida como essencial à salvação eterna (1973, p. 16).

As relações socioeconômicas se encontravam justificadas por princípios éticos, referenciados pela busca da salvação na outra vida. O interesse individual estava subsumido ao que se considerava necessário para o bem-estar social. Assim, o Estado também controlava a competição, o número de clientes que um comerciante podia ter, fixava os preços e juros, e tudo o quanto fosse necessário para garantir o destino celestial dos homens (LASKI, 1973, p. 19).

Contudo, as amarras econômicas que iam de encontro ao “espírito do capitalismo” foram progressivamente sendo desfeitas. O capital colocava como imperativo a necessidade de que ele fosse o centro da reprodução social. A burguesia atingia uma condição econômica que muitas vezes ultrapassava a da

nobreza e almejava por liberdade para desenvolver a sua atividade de comércio e influenciar nas decisões políticas.

Para eliminar qualquer interferência ao direito de acumulação de riqueza Laski (1973) explica que foi preciso transformar a sociedade, seus costumes e hábitos para adequá-los aos propósitos capitalistas. De um modo geral, os avanços na esfera produtiva, incentivados pelo avanço do comércio, foram decisivos para a mudança na compreensão do mundo e do próprio homem, nesse contexto. Os progressos da técnica aplicada à produção propiciaram um afastamento cada vez maior das barreiras naturais¹. Se anteriormente a vida do homem em sociedade era estritamente explicada pela lei de Deus e pelas tradições, agora, o misticismo característico dessas leis, que permeava todos os aspectos da vida social feudal, abria passagem para a razão.

As ideias renascentistas cumpriram uma função de destaque na oposição aos velhos dogmas medievais. As explicações transcendentais que justificavam a antiga forma de vida vão sendo substituídas pelas explicações científicas que buscavam no mundo sensível a fonte de seu conhecimento. Ficava cada vez mais claro que a posição que o ser ocupa na sociedade não era decorrente de fatores naturais ou divinos, como até então sustentavam as ideologias que precederam o mundo moderno.

No interior da religião também encontramos os reflexos das transformações que estavam ocorrendo na sociedade. A Reforma protestante, no século XV, foi fundamental na superação dos valores impostos pela Igreja católica que iam de encontro ao livre comércio e a acumulação de riqueza. A Reforma combateu a concepção de mundo que atribuía às desigualdades sociais entre as classes um caráter natural. Na contramão desta concepção, o homem começou a ser orientado a procurar a salvação através da prosperidade individual no plano terreno. Nesse sentido, percebe-se que,

1 Segundo Lukács, por recuo das barreiras naturais entende-se que “por meio do trabalho, um ser originariamente biológico se converte em um ser humano; com isso, o fator biológico não desaparece, mas é transformado” (CHASIN, 2008, p. 345). Este é um processo irreversível em que o ser social se afasta progressivamente em relação ao natural e torna a reprodução um processo cada vez mais social e complexo, sem, contudo eliminar sua base originária.

Um conceito social de riqueza deu lugar a um conceito individualista. A idéia de sanção divina para as normas de comportamento foi gradualmente substituída por uma sanção utilitária. E o princípio de utilidade deixou de ser determinado por referência ao bem social. O seu significado foi extraído do desejo de satisfazer a necessidade individual: pressupunha-se agora que quanto maior a riqueza o indivíduo possuísse, maior seja o seu poder de garantir essa satisfação (LASKI, 1973, p16).

O fundamental é que as mudanças introduzidas pela economia de livre mercado que ia se desenvolvendo propiciaram a formulação de uma filosofia em que o bem estar na sociedade está vinculado diretamente às possibilidades de livre iniciativa individual dos homens. O desenvolvimento social seria consequência dessa possibilidade de se explorar os recursos dispostos de acordo com suas vontades.

O movimento do feudalismo para o capitalismo é a passagem de um mundo no qual o bem-estar individual era considerado o resultado final de uma ação socialmente controlada para um mundo em que o bem-estar é considerado a consequência de uma ação individualmente controlada (LASKI, 1973, p. 21).

Mas a fragmentação da estrutura de poder feudal se constituía num grande entrave para o progresso das relações comerciais. As várias legislações existentes nos diferentes feudos, a falta de unificação de um sistema monetário, dentre outros aspectos, colocavam a necessidade de um poder centralizado que se configurasse enquanto um elemento subsidiário para garantir que as leis de mercado funcionassem plenamente.

A burguesia nascente via numa forte autoridade central a melhor garantia de sua própria sobrevivência e a melhor esperança de sua prosperidade. Os príncipes reconhecem o valor dessa aliança; e sua legislação consistia, em grande parte, num esforço deliberado para estabelecer as condições que a burguesia reclamava (LASKI, 1973, p.59).

A necessidade de centralização do poder fez surgir uma unidade de dominação política delimitada territorialmente, que começou a atuar de forma

contínua e que se estruturou com base em “uma *força* armada sob comando único, uma *burocracia* e um *sistema* fiscal” (NETTO & BRAZ, 2006, p. 72). Tais características conformam os principais atributos do Estado Moderno, cuja primeira expressão concreta se deu através do Estado absolutista.

Apesar da importância que as monarquias absolutistas representaram para a burguesia ascendente, não podemos afirmar que esta centralização do poder, que dá origem ao Estado moderno, tenha ocorrido necessariamente em função dos anseios desta. Na verdade, o Estado absolutista se traduziu, principalmente, enquanto “uma resposta dos senhores à rebeldia dos servos: seu caráter de classe mostrou-se óbvio – foi um notável reforço para combater as mobilizações camponesas” (idem, p. 72). Mas ao passo que atuou buscando a sujeição das massas camponesas, também se construiu enquanto uma estrutura de poder com capacidade para assegurar a hegemonia econômica da burguesia. Segundo Boissonnade *apud* Huberman, percebe-se que ocorreu um acordo tácito entre a realeza e a burguesia em que esta colocava

[...] a serviço do Estado monárquico sua influência política e social, os recursos de sua inteligência e sua riqueza. Em troca, o Estado multiplicava seus privilégios econômicos e sociais. Subordinava a ela os trabalhadores comuns, mantidos nessa posição e obrigados a uma obediência rigorosa (2011, p.58).

A aliança entre nobres e comerciantes representou por um lado, a garantia de efetivação das aspirações materiais da burguesia – que precisava que o Estado assumisse alguns compromissos, tais como o de criação de estradas, diminuição dos impostos, garantia da circulação das mercadorias e alargamento dos meios de tomadas de decisões – e, por outro, os anseios da nobreza em manter os seus privilégios políticos e econômicos.

No entanto, as circunstâncias que aproximaram a burguesia e os reis não perduraram por muito tempo. Os avanços nas relações econômicas não foram acompanhados na mesma proporção pelo plano político. Engels aponta que “enquanto a sociedade tornava-se cada vez mais burguesa, a ordem política continuou sendo feudal” (*apud* NETTO & BRAZ, 2006, p. 74).

A ascensão do capital mercantil, que ganhava contornos internacionais, e o nascimento da manufatura, fundamentada no trabalho assalariado, exigiam, cada vez mais, que relações tipicamente capitalistas se consolidassem. Para tanto, o domínio do poderio econômico da sociedade não era suficiente. A burguesia necessitava que sua hegemonia fosse expressa também no âmbito do poder político. Nesse sentido, a Revolução Francesa, em 1789, veio sacramentar politicamente o fim do regime feudal e consolidar o Estado burguês. Neste momento, será possível perceber de forma mais clara o diferencial que o Estado moderno inaugura em relação às formas anteriores de Estado: a cisão entre sociedade política e sociedade civil.

A transformação propriamente dita dos *estamentos políticos* em *sociais* se deu na *monarquia absoluta*. A burocracia fez valer a ideia da unidade contra os diferentes estados no Estado. Todavia, ao lado da burocracia do poder governamental absoluto, a *distinção social* dos estamentos permanecia como uma distinção política, uma *distinção política no interior* e ao lado da burocracia do poder governamental absoluto. Somente a Revolução Francesa completou a transformação dos estamentos políticos em sociais, ou seja, fez das *distinções estamentais* da sociedade civil simples *distinções sociais*, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada (MARX, 2010, p. 97, grifos do autor).

Com a consolidação do Estado moderno a intromissão requerida do Estado estará na preservação do direito à propriedade privada. Afora isso, os indivíduos devem ter a liberdade de buscar os seus próprios interesses utilizando os meios que melhor lhes aprouver. O Estado deve apenas estabelecer certas regras gerais que permitam que a concorrência, típica do mercado, possa se efetuar.

O caráter individualista das relações que são geradas com o desenvolvimento da sociedade capitalista levará os teóricos da modernidade à busca pelo entendimento deste comportamento do homem, bem como dos meios adequados para minimizar os conflitos sociais daí advindos. Era preciso, acima de tudo, encontrar a justificativa para a necessidade do novo Estado que vai se formando e apresentar a melhor conformação a ser assumida pelo corpo político a fim de que os diferentes indivíduos com seus distintos interesses privados pudessem conviver em

sociedade. Passemos agora a analisar a teorização sobre o Estado moderno do primeiro contratualista que discutiremos nesse capítulo: Thomas Hobbes.

2.2 Hobbes e o Estado Absoluto

O pensamento de Hobbes, não pode ser interpretado isoladamente do contexto em que o autor viveu. O pensador foi contemporâneo da primeira fase da Revolução Inglesa - a chamada revolução puritana -, de 1642 a 1648, marcada por um período extremamente conturbado em decorrência dos conflitos de ordens política, econômico e religiosa, que resultaram numa violenta guerra civil. Como explica Mello (2006),

O século XVII foi marcado pelo antagonismo entre *Coroa* e o *Parlamento*, controlado, respectivamente, pela dinastia Stuart, defensora do *absolutismo*, e a burguesia ascendente, partidária do *liberalismo*. Esse conflito assumiu também conotações religiosas e se mesclou com as lutas sectárias entre católicos, anglicanos, presbiterianos e puritanos. Finalmente, a crise político-religiosa foi agravada pela rivalidade econômica entre os beneficiários dos privilégios e monopólios mercantilistas concedidos pelo Estado e os setores que advogam a liberdade de comércio e de produção (p. 81).

O fim da guerra civil teve como desfecho a implantação da república na Inglaterra após a decapitação do rei Carlos I. As formulações de Hobbes sobre o Estado são reflexos, em grande medida, deste clima de instabilidade e violência que envolve a Inglaterra. Sua compreensão de homem, por sua vez, será influenciada pela análise de uma sociedade fundamentada cada vez mais nas relações mercantis. Hobbes buscará entender de que forma é possível garantir a convivência pacífica dos homens num mundo em que a satisfação das necessidades individuais está acima de qualquer interesse.

Como afirmamos inicialmente, Hobbes era um contratualista. O contratualismo é uma teorização que procura explicar a origem do Estado e justificar a sua necessidade através da realização de um pacto social entre os indivíduos que

estão em busca de sua autopreservação. Para tanto, cria-se uma situação hipotética na tentativa de entender como os homens viviam antes da vida em sociedade, e a partir daí, desenvolve-se os argumentos que sustentarão o processo de constituição do Estado e da sociedade civil. É desta análise que Hobbes desenvolve na obra, intitulada “Leviatã”, suas concepções de estado de natureza, contrato social e finalmente do Estado, que trataremos neste tópico.

Hobbes (1999) não acreditava que o homem tinha uma inclinação natural para a vida em sociedade. Ao contrário, para ele os homens não sentiam prazer algum da companhia uns dos outros. Por essa razão era preciso a mediação de uma força exterior que se colocasse acima dos interesses individuais para garantir o convívio respeitoso entre eles. Mas até que este elemento exterior surgisse e permitisse a construção da sociedade, o homem vivia em um estágio a que ele denomina de estado da natureza. Nesta fase, é possível identificar alguns direitos e características naturais dos homens que nos ajudarão a entender as particularidades do Estado proposto por Hobbes. Iniciemos por dois aspectos fundamentais do estado de natureza, a igualdade e liberdade radical que existe entre os homens.

Segundo o pensador, os homens foram criados naturalmente com as mesmas condições quanto às faculdades do corpo e do espírito. As pequenas diferenças que por ventura eles apresentem não são suficientes para torná-los desiguais. Ele explica, quanto às faculdades do corpo, que ainda que um indivíduo seja mais fraco que outro, ele tem força para matar seu oponente uma vez que pode planejar este ato secretamente ou executá-lo com o auxílio de outros homens que se encontrem igualmente ameaçados. Quanto às capacidades do espírito, todos têm as mesmas condições de adquirir sabedoria, pois estão no mesmo ponto de partida, ou seja, têm as mesmas capacidades iniciais (HOBBS, 1999, p. 107). O que vai diferenciá-los ao longo da vida é o modo como cada um escolhe agir. Já aqui, Hobbes negava a ideia, tão cara à tradição medieval, de que a posição que o homem ocupava na hierarquia social estava predeterminada desde seu nascimento.

Uma vez que os homens são naturalmente iguais, deve-se considerar a possibilidade deles terem os mesmos interesses, almejarem as mesmas coisas e com isso entrarem em choque entre si. “E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-

se por se destruir ou subjugar um ao outro” (HOBBS, 1999, p. 108). A consequência imediata deste impasse será o clima de desconfiança e o sentimento de ameaça latente que estará presente durante todo o estado de natureza. As dificuldades da vida neste ambiente hostil tendem sempre a aumentar, pois como indica Hobbes,

Ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro (1999, p. 91).

Na incessante busca da satisfação de seus interesses ninguém mais ameaça o homem do que o próprio homem. Isto porque, de acordo com Hobbes, há na natureza humana uma inclinação geral a “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (1999, p. 91). Vê-se que a postura do pensador é bastante cética quanto à capacidade de o homem conseguir conciliar a realização de seus desejos e paixões com a convivência pacífica com os demais. Como no estado da natureza não existe lei ou sociedade que determine o que é certo ou errado, o homem é livre para fazer tudo aquilo que em seu julgamento seja adequado para atingir seus objetivos. E vale destacar que, para Hobbes, entre os principais anseios do homem estão o lucro, a segurança e a reputação.

Gradualmente desenvolve-se uma atmosfera extremamente competitiva, onde o ataque ao outro é tido como uma atitude racional para a preservação de sua própria natureza. O único caminho a ser trilhado, nestas condições, é o que leva à guerra de todos contra todos. Cabe ressaltar que o conceito de guerra em Hobbes aponta para além do embate físico, visto que abrange todo o período em que a predisposição à luta se apresenta. No momento em que a paz é perturbada pelo receio do ataque inimigo, o homem encontra-se em estado de guerra.

A guerra de todos contra todos produz efeitos que colocam em xeque a existência humana. O ambiente de rivalidade e insegurança compromete a produção dos meios indispensáveis à reprodução dos homens. Se os indivíduos não

conseguem produzir as mercadorias, não há troca e a manutenção da vida torna-se insustentável. Numa tal situação de guerra,

[...] não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBS, 1999, p.109).

No que diz respeito à propriedade individual, Hobbes acrescenta que ela inexistente no estado da natureza, pois o que pertence a um homem permanece com ele apenas durante o tempo em que ele for capaz de conservar. E não nos compete atribuir qualquer juízo de valor às atitudes dos envolvidos nesta guerra. A justiça e a injustiça não são predicados presentes nesta fase inicial, são, na verdade, elementos que compõem a vida somente em sociedade. Com essas indicações pode-se assinalar que as condições a que estão submetidos os indivíduos no estado de natureza apresentam tão somente desvantagens. Por isso, o autor nos explica que a racionalidade inerente à condição humana conduz os homens a, necessariamente, almejarem acima de tudo a paz. Partindo desta ideia, considerada reconhecidamente verdadeira e inquestionável, Hobbes observa que todo homem razoável deseja proteger-se contra a violência.

O anseio de autopreservação coloca como imperativo o esforço de assegurar uma vida confortável, livre da ameaça de morte violenta. Para tanto, a razão recomenda algumas regras gerais, a que o pensador chama de *leis de natureza*, por meio das quais se torna possível que os homens firmem um pacto entre si.

O primeiro preceito universal, já mencionado, é a busca pela paz. Desse deriva o segundo, que orienta o homem a renunciar ao direito de possuir todas as coisas, colocando-se desse modo, um freio na liberdade ilimitada usufruída por todos. A partir destes dois preceitos, Hobbes desenvolve uma série de outras leis naturais, tais como, o compromisso de cumprimento dos pactos, a necessidade do perdão sincero, o tratamento equitativo, a complacência, a modéstia, gratidão e

outras virtudes morais, cuja finalidade precípua é a de manter a convivência pacífica entre indivíduos.

Neste contexto, surge a seguinte questão: poderia o compromisso firmado entre todos ser suficiente para o cumprimento do pacto? Hobbes assevera que não. As simples palavras não teriam a força capaz de obrigar os homens a reprimirem seu típico comportamento competitivo e belicoso.

É interessante notar que a concepção hobbesiana de homem envolve a ideia de que a essência do indivíduo não se modifica conforme o tempo. O pensador via no homem do estado de natureza o espelho daquele que vive em sociedade. Ribeiro (2006) nos explica que “para Hobbes, como para a maior parte dos autores antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformando os homens”. Isto significa que “a *natureza* do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social” (p. 54).

Uma vez que o homem é um ser constante, para que as leis da natureza sejam obedecidas por todos, é preciso o aparecimento de um poder grande o bastante que, por mediação da coerção, consiga impor limites às paixões humanas e coloque este homem sob controle.

A validação do pacto social virá, de acordo com Hobbes, com a transferência consentida da força e poder de cada indivíduo “a um homem, ou assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralização de votos, a uma só vontade” (HOBBS, 1999, p. 144). O pensador assevera que se o homem não é um ser sociável *naturalmente*, ele será *artificialmente*. Assim, ele postula a ideia de que os homens, diante da miséria de vida do estado de natureza, optaram pelo estabelecimento de um contrato social, no qual todos aceitavam a restrição de sua liberdade a fim de que fosse possível a criação de um Estado soberano com poder suficiente para assegurar a paz.

Vemos expresso em seu pensamento uma nova racionalidade política que nega aquele poder advindo dos laços de sangue ou de um ser transcendental, que dominou a Idade Média. O soberano adquire legitimidade a partir do consentimento do conjunto dos cidadãos. E em virtude da autoridade que os homens conferem ao Estado, este passa a assumir o papel de ordenador social, criando as condições

para a vida em sociedade. Sem a existência do soberano os homens viveriam numa permanente condição de guerra. Em Hobbes, a sociedade aparece, como fruto de uma construção racional que tem no Estado o seu fundador. Vale acrescentar aqui que, portanto, para Hobbes, o Estado funda a sociedade civil. Como veremos, para Marx e Engels, se dá justamente o contrário, as relações em sociedade civil são a base do Estado moderno.

Com a sociedade constituída sob a espada do Estado, aqueles preceitos universais, sinalizados pela razão para garantir a sobrevivência dos homens no estado de natureza ganham concretude ao serem traduzidos em leis civis². O que existia apenas no campo das intenções do homem razoável torna-se obrigação de todos. A sujeição a estas regras será garantida pelo poder ilimitado que o Estado possui que o permite estabelecer punições a quem infringir as determinações do soberano.

Cabe frisar que o uso da força aparece no pensamento do autor como um elemento chave na constituição do Estado. Os homens se colocam diante do soberano enquanto súditos ao qual devem obediência exclusiva. O indivíduo se anula frente ao poder do Estado, que tudo pode fazer na sociedade. O medo do divino, presente na era medieval, é substituído pelo medo dos próprios homens. No entanto, Ribeiro atenta que,

Devemos, porém, matizar o medo que há no Estado hobbesiano. Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto amigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que deve seguir para não incorrer na ira do governante (2006, p. 71).

A teoria do Estado de Hobbes é pensada a partir de uma natureza humana, que ele considera essencialmente individualista. Desse modo, a segurança que o Estado promove é mais almejada do que a absoluta liberdade que todos tinham no estado de natureza, posto que o soberano mantém a competição entre os homens

² “A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado impõe, oralmente ou por escrito, ou por sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra” (Hobbes, 1999,207).

dentro dos limites pacíficos. A “liberdade” que o súdito possui na sociedade está associada às ações reguladas e permitidas pelo soberano “como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS, 1999, p. 173). Dentre essas ações, importa destacar uma das vantagens principais que, conforme o pensador, a vida em sociedade proporciona: o direito à propriedade.

Em Hobbes, o Estado cria a possibilidade de os homens adquirirem propriedade sem o incômodo de serem surpreendidos pelo ataque de outro. Vemos que a existência da propriedade privada é posterior ao surgimento do Estado e da sociedade. Sua posição é a de que a propriedade configura-se enquanto uma concessão do soberano a quem cabe distribuí-la aos indivíduos segundo seu julgamento. É evidente, contudo, que a posse dos indivíduos sobre sua propriedade não é absoluta, pois ela não exclui o direito do soberano sobre esses bens.

Além de decidir sobre a distribuição de terras do país, compete também ao soberano “a decisão sobre em que lugares, e com que mercadorias, os súditos estão autorizados a manter tráfico com o estrangeiro” (HOBBS, 1999, p. 198). A necessidade do controle estatal sobre o comércio exterior tem como pressuposto o fato de que no pensamento hobbesiano o padrão de comportamento característico das relações de mercado é adotado como a forma natural de comportamento dos homens e, assim sendo,

[...] se às pessoas privadas competisse usar nesses assuntos de sua própria discricção, algumas delas seriam levadas pela ânsia do lucro, tanto a fornecer ao inimigo os meios para prejudicar o Estado, quanto a prejudicá-lo elas mesmas, importando aquelas coisas que, ao mesmo tempo que agradam aos apetites dos homens, apesar disso são para eles nocivas, ou pelo menos inúteis. Compete portanto ao Estado (quer dizer, apenas ao soberano) aprovar ou desaprovar tanto os lugares como os objetos do tráfico exterior (HOBBS, 1999, p. 198).

Para Hobbes o mercado não funciona se ficar submetido a sua própria lógica. Diferentemente do que defendiam os Economistas Clássicos, para os quais cada um estava livre para procurar seu bem estar individual da forma que desejar, pois

estaria assim contribuindo para o desenvolvimento de toda comunidade, em Hobbes, torna-se imperativo a intervenção do Estado na regulação das atividades comerciais do país para traçar um limite ao caráter egoísta do agir humano.

Enquanto instância normatizadora das diversas dimensões da vida em sociedade, o Estado pode assumir três formas apenas: a de uma monarquia, quando o representante for um só homem, a de uma democracia, quando for uma assembleia de homens e a de uma aristocracia, quando for uma assembleia apenas de uma parte (HOBBS, 1999, p. 153). Desde que esta instância consiga, através de sua autoridade absoluta e indivisível, garantir a paz e a segurança da comunidade, as espécies de soberania são, aparentemente, algo secundário para o pensador. No entanto, em seus escritos, a monarquia aparece como a forma mais “conveniente” de governo, como ele bem expressa a seguir:

Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos. Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia a prosperidade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão pérfida, uma ação traiçoeira ou uma guerra civil (HOBBS, 1999, 155).

Em linhas gerais, pode-se inferir que o Estado defendido por Hobbes é marcadamente absolutista, e já aqui ele aparenta possuir certa neutralidade principalmente no que se refere às distintas posições de classe presentes na sociedade, as quais Hobbes não se preocupa em diferenciar, característica que como veremos estará presente em todas as conformações do Estado. Sua teoria, apesar de ter como pressuposto uma construção hipotética da vida num estágio anterior ao surgimento do Estado, parte de uma análise racional do real, deixando para trás toda uma herança marcada pela determinação da religião na vida em sociedade. A liberdade e a igualdade entre os homens, apresentadas pelo pensador, somadas ao direito natural dos indivíduos a sua autopreservação tanto no âmbito físico como material se constituem enquanto elementos chaves de seu pensamento,

pois são os aspectos principais que justificam a necessidade de formação de um poder político centralizado. Contudo, as restrições que o Estado hobbesiano impõe à propriedade passaram a ser rebatidos pelo contratualista John Locke ao final do século XVII. Locke, embora compartilhe de um entendimento semelhante ao que acabamos de expor quando postula a existência de um estado de natureza e de um contrato social que cria o Estado e a sociedade civil, ele, ao contrário de Hobbes, aponta para a necessidade de limitação do poder do soberano, como veremos a seguir.

2.3 Locke e o Estado liberal

O pensamento liberal de Locke situa-se no contexto histórico da segunda fase da Revolução Inglesa, que representou o fim da monarquia absolutista e o triunfo do parlamento. Com a revolução gloriosa, como ficou conhecida, os constantes conflitos entre rei e parlamento são dirimidos através de um acordo pelo qual a monarquia absoluta é substituída pela monarquia constitucional, sem que haja a presença da violência que marcou a primeira fase da revolução. O poder da Coroa encontrava-se, então, subordinado aos interesses da ascendente burguesia, que tinha no parlamento seu *locus* de atuação política.

Pode-se atribuir a Locke a primeira teoria política de caráter liberal, que, em defesa dos direitos naturais dos homens e liberdades individuais e civis, critica o poder absoluto do Estado denunciando-o como incompatível com as finalidades da sociedade e do governo. O pensador explica seu posicionamento em dois tratados sobre o governo civil, publicados entre 1689 -1690. No primeiro³, ele contradiz a natureza divina do poder monárquico, defendida por Robert Filmer, e, no segundo, que será objeto deste tópico, apresenta a origem, os limites e as finalidades de um governo civil.

³ Conforme explica Mello, “o *Primeiro tratado* é uma refutação do Patriarca, obra em que Robert Filmer defende o direito divino dos reis com base no princípio da autoridade paterna que Adão, supostamente o primeiro pai e o primeiro rei, legará à sua descendência. De acordo com essa doutrina, os monarcas modernos eram descendentes da linhagem de Adão e herdeiros legítimos da autoridade paterna dessa personagem bíblica, a quem Deus outorgara o poder real” (2000, p.84).

Como indicamos acima, Locke expõe seu pensamento de forma semelhante ao desenvolvido por Hobbes ao fundamentar a necessidade do Estado a partir das relações existentes em um hipotético estágio inicial da humanidade, no qual os homens nascem livres e iguais, chamado estado de natureza. A afinidade entre os pensadores tem como base o método indutivo de análise da realidade que referencia seus estudos⁴. Ambos aceitam a objetividade como esfera última de investigação. E, embora se limitem à dimensão empírica do real, desta verificação do particular, eles formulam conceitos universais com o objetivo de expressar a totalidade dos fenômenos. A propósito, Locke afirma que,

Todas as ideias derivam da sensação ou reflexão. Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma ideia; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos (LOCKE, 1999, p. 57).

O diferencial estabelecido por Locke em relação à Hobbes inicia-se com a sua interpretação sobre a origem da propriedade privada. Locke parte do pressuposto de que Deus conferiu a terra aos homens de modo que dela ele pudesse retirar tudo o que fosse necessário para suprir as suas necessidades. “Todas as frutas que ela naturalmente produz, assim como os animais selvagens que alimenta, pertencem à humanidade em comum, pois são produção espontânea da natureza” (LOCKE, 2001, p. 97). Nesta fase inicial, os homens viviam em uma situação de relativa paz proporcionada pela capacidade de estes indivíduos utilizarem a razão para mediar suas relações. Diferentemente do estado de natureza de Hobbes, baseado na insegurança e na violência, em Locke percebemos que, bem antes da criação do

⁴ Observe-se que desde a transição ao capitalismo a partir do Renascimento e especialmente no Século XVII a constituição das ciências mediante a criação de ciências particulares estava fundamentalmente referenciada pelo apoio em métodos como o Indutivo. Portanto, não é surpreendente que a nascente ciência política tenda ao seu uso.

Estado e da sociedade civil, os homens conseguem desenvolver certo tipo de sociabilidade que os permite viver em harmonia.

Para desenvolver sua explicação sobre a origem da propriedade privada, o pensador inicialmente argumenta que enquanto a natureza encontra-se em seu estado natural, ela pode ser desfrutada igualmente por todos, sem qualquer restrição. Entretanto, no momento em que o homem utiliza as propriedades do seu corpo para retirar ou transformar algo do ambiente natural a fim de prover seu próprio sustento, ele passa a ter o direito de se apropriar privadamente deste bem, excluindo o objeto de sua ação do direito comum dos demais. Nas suas palavras,

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade. (LOCKE, 2001, p.98 §27).

Tal perspectiva permite o reconhecimento de que a propriedade privada tem como fundamento basilar o trabalho do homem, justificando assim o seu direito natural sobre ela. Aliado a isso, deve-se considerar um aspecto importante do pensamento de Locke: o fato de o surgimento da propriedade privada ser anterior ao advento do Estado e da sociedade civil. Seu empenho em evidenciar a precedência da propriedade tem como finalidade suprimir qualquer interferência do Estado no âmbito da vida privada. Como nos explica Várnagy (2006) “de acordo com as leis inglesas da época, os homens condenados por um delito maior deviam entregar suas propriedades ao Estado e muitas famílias abastadas ficaram na ruína em decorrência da condena de algum de seus membros” (p. 60). Diante desta realidade, o pensador procurou garantir a preservação da propriedade sob o argumento de que, se esta é anterior à sociedade, o mesmo ocorre com o direito do homem sobre

ela. Nesse sentido, o Estado não pode violar um direito que é antecedente a sua própria existência.

Cabe registrar, no entanto, que o trabalho impunha limites à apropriação privada. Os homens poderiam desfrutar dos recursos naturais de forma particular enquanto não gerassem desperdício e, enquanto os recursos existissem em quantidade suficiente e de igual qualidade para atender a todos. Aquilo que não fosse utilizado deveria ser distribuído ou trocado para que não perecesse e ferisse, assim, o direito dos outros.

Além de fixar os limites da apropriação, o trabalho também tinha a função de determinar o valor do objeto transformado. Podemos dizer que em Locke encontramos a essência da teoria do valor-trabalho que será desenvolvida posteriormente pelos Economistas Clássicos, Adam Smith e David Ricardo, e pelo filósofo Karl Marx. Para o pensador em questão, como veremos a seguir, a quantidade de trabalho investida em um determinado produto é o que traduz a diferença de seu valor em relação a outro. Ele nos explica:

O que faz o pão valer mais que as bolotas, o vinho mais que a água e os tecidos ou a seda mais que as folhas, as peles ou o musgo, deve-se inteiramente ao trabalho e à indústria. De um lado temos aqui os alimentos e as roupas que a natureza por si só nos fornece; de outro, os bens que nossa indústria e nosso esforço nos prepara; quem quiser estimar o quanto eles excedem o outro em valor quando qualquer um deles for avaliado, verá que o trabalho é responsável pela maior parte do valor das coisas de que desfrutamos neste mundo. (LOCKE, 2001, p. 107 § 42).

Em seguida, complementa,

Não são somente o esforço do trabalhador, a labuta do ceifador e do debulhador, o suor do padeiro, que devem ser levados em conta no pão que comemos; o trabalho daqueles que domesticaram os bois, que forjaram o ferro e lavraram as pedras, que abateram as árvores e serraram a madeira empregada no arado, no moinho, no forno e em quaisquer outros utensílios, que são em grande número requisitados para este grão, desde a semente a ser semeada até sua transformação em pão, devem ser considerados na avaliação do trabalho e tomados como um efeito dele. (LOCKE, 2001, p. 108 §43).

O valor da mercadoria é, portanto, determinado pelo processo global de fabricação, considerando o trabalho agregado em cada uma das etapas de sua

produção. Com o desenvolvimento das relações de troca, as relações de mercado vão se tornando cada vez mais complexas ainda no estado de natureza. E isto acontece porque, embora ao homem fosse proibido produzir mais do que o necessário ao seu sustento, nos casos em que a mercadoria excedente pudesse ser trocada por matérias duráveis, a acumulação era permitida. Esta compreensão apresentada por Locke merece destaque, pois é com o crescimento da troca de excedente que surge um elemento determinante para a concentração de riqueza e para os males sociais daí decorrentes: o uso dinheiro.

Locke, na verdade, não nos fornece muitos elementos para conhecer bem a fonte das desigualdades sociais. Ele estava mais interessado em apresentar argumentos convincentes que justificassem a acumulação capitalista e as diferenças de classe visíveis na sociedade de sua época. Nesse sentido, o pensador expõe que a entrada em cena do dinheiro aboliu as restrições estabelecidas pelo trabalho à apropriação individual, possibilitando uma acumulação ilimitada de bens.

Ao estabelecer esta nova relação de troca ficou “evidente que o consentimento dos homens concordou com uma posse desproporcional e desigual da terra” (LOCKE, 2001, p. 111). Segundo o pensador, se a distribuição desigual da riqueza surge espontaneamente no seio das relações humanas, ela não pode ser considerada injusta. Se considerarmos que os homens, desde seu nascimento, possuem as mesmas faculdades e estão expostos as mesmas vantagens da natureza, compreenderemos que, para Locke, as desigualdades catalisadas pelo uso do dinheiro são efeitos, também da igualdade e liberdade originárias usufruídas por todos. Em sua teoria, a diferença entre as classes sociais que compõem a sociedade decorrem de um processo espontâneo e consentido, em que cada um colhe o resultado de suas escolhas ao dispor livremente de sua força de trabalho e de seus bens. Sendo assim, as diferenças são legítimas e não devem ser questionadas, mas, apreendidas.

Com a progressiva acentuação das desigualdades econômicas, os primeiros conflitos de interesse entre os proprietários começam a surgir no estado de natureza. Neste contexto, a falta de um juiz que pudesse apresentar uma solução legal aos problemas postos poderia resultar na violação das propriedades daqueles que, no exercício de seus direitos naturais, conseguiram acumular bens. O pensador

assegura que, diante desses “inconvenientes”, a própria razão confere ao homem o direito de punir, utilizando sua força, aqueles que por algum motivo irracional queria atentar contra o direito natural de outro homem. Contudo, era preciso entender que o direito do homem de fazer justiça com suas próprias mãos representava uma ameaça à ordem natural.

A fim de evitar um possível estado de guerra, os homens decidem, por intermédio de um contrato, abandonar o estado de natureza e se organizar em uma sociedade política e civil regida por uma autoridade comum, capaz de julgar e punir os transgressores de forma imparcial. Diferentemente do contrato defendido por Hobbes, no qual os homens abdicam de seus direitos naturais, repassando-os a um soberano forte e absoluto, em Locke, o Estado tem seu poder limitado pelo conjunto dos cidadãos e tem como objetivo garantir os direitos inalienáveis do homem à propriedade⁵, ou mais especificamente o seu direito à vida, à liberdade e aos bens. No lugar do temor, é o consentimento que garante a legitimidade do novo corpo político.

Assim, o ponto de partida e a verdadeira constituição de qualquer sociedade política não é nada mais que o consentimento de um número qualquer de homens livres, cuja maioria é capaz de se unir e se incorporar em uma tal sociedade. Esta é a única origem possível de todos os governos legais do mundo (LOCKE, 2001, p. 141 § 99).

Na sociedade civil, cada homem concorda em se submeter à decisão da maioria dos cidadãos. E por cidadão entenda-se aqueles que, em virtude de serem proprietários, possuem seus direitos políticos garantidos pelo Estado. Assim sendo, Locke não inclui nesta condição a grande massa de trabalhadores que possuem apenas a sua força de trabalho para viver. Seu homem livre e proprietário, apto a se tornar membro de uma comunidade civil e a participar da vida política, faz parte de uma pequena parcela da sociedade inglesa.

O traço distintivo entre Hobbes e Locke no que se refere à posição do Estado em relação ao conjunto da sociedade é o que confere a este último o título de pai do

⁵ Em Locke o significado de propriedade aparece em sua obra ora se referindo apenas aos bens materiais, ora em um sentido mais amplo, indicando também, a vida e a liberdade do homem. (Cf. Locke, 2001, p 156 § 123).

liberalismo. Em Hobbes, o soberano reunia a prerrogativa de elaborar e executar as leis segundo sua própria vontade. Seu poder era inquestionável e indivisível, do contrário os homens estariam condenados ao retorno do estado de guerra de todos contra todos. Locke, como dissemos, propõe um Estado supervisionado pela sociedade civil. Para o pensador, sob o governo de um poder despótico não há liberdade possível, pois os direitos natos dos homens estariam sempre em risco. Nesse sentido, o cerne de seu pensamento está justamente na limitação do poder do Estado quanto à liberdade individual à propriedade, através da separação entre os poderes legislativo e executivo. Diz o autor,

O grande objetivo dos homens quando entram em sociedade é desfrutar de sua propriedade pacificamente e sem riscos, e o principal instrumento e os meios de que se servem são as leis estabelecidas nesta sociedade; a primeira lei positiva fundamental de todas as comunidades políticas é o estabelecimento do poder legislativo (LOCKE, 2001, p. 162 § 134).

O poder legislativo representa, em Locke, a principal esfera de qualquer tipo de organização política. Vale destacar que, para o pensador, o tipo de governo que se consolida não é o mais importante. O Estado pode se organizar das mais variadas formas, desde uma democracia, a uma monarquia, oligarquia ou em uma forma de governo mista a exemplo do “existente na Inglaterra após a Revolução Gloriosa, onde a Coroa representava o princípio monárquico, a Câmara dos Lordes o oligárquico e a Câmara dos Comuns o democrático” (MELLO, 2006, p. 87). Independente de seu tipo, o primordial é que se garanta a sua não interferência no âmbito econômico. E o poder legislativo se constitui no instrumento mais adequado a esse intento.

Mas de nada adianta aos legisladores traduzir as obrigações da lei da natureza em leis positivas se não existir uma força que garanta seu cumprimento. Além disso, acrescenta o autor:

[...] como pode ser muito grande para a fragilidade humana a tentação de ascender ao poder, não convém que as mesmas pessoas que detêm o poder de legislar tenham também em suas mãos o poder de executar as leis, pois elas poderiam se isentar da

obediência às leis que fizeram, e adequar a lei a sua vontade, tanto no momento de fazê-la quanto no ato de sua execução, e ela teria interesses distintos daqueles do resto da comunidade, contrários à finalidade da sociedade e do governo (LOCKE, 2001, p. 170 § 143).

Esse raciocínio implica na necessidade de criação de um poder executivo que esteja subordinado ao legislativo. Executivo reúne em si o poder que emana dos governados apenas para fazer valer as ordens definidas no legislativo. Desse modo, Locke procura evitar que ações arbitrárias como o aumento de impostos e o confisco de terras por parte dos monarcas se repetissem na Inglaterra. A coroa necessita da aprovação do Legislativo para atuar, principalmente nos assuntos que envolvem a propriedade privada dos homens.

Na presença de um possível conflito de interesses entre o governo e os cidadãos, estes têm a prerrogativa de evocar o direito de resistência, que se configura em outro artifício apresentado por Locke para impor limites ao Estado. Segundo o pensador, os homens podem se rebelar sempre que o governo agir de forma contrária a sua vontade. Os indivíduos estão autorizados a fazerem o que for preciso para garantir a sua conservação, podendo inclusive revogar o contrato social se o Estado deixar de cumprir a missão para a qual fora criado. Neste caso, o poder retorna ao conjunto dos cidadãos a quem cabe instaurar um novo governo.

Nota-se que Locke se opõe frontalmente a ideia de um Estado absoluto. Ele assegura que viver sob a tirania de um homem é condição pior do que a existente no estado de natureza, onde cada um pelo menos tinha “a liberdade de defender seus direitos contra as injustiças dos outros e se encontravam em igualdade de forças para mantê-los contra as tentativas de indivíduos isolados ou de grupos numerosos” (LOCKE, 2001, p. 165). O Estado deve comprometer-se tão somente com a proteção dos direitos naturais. Nesse sentido, o parlamento aparece, no pensamento do autor, como o espaço supremo de qualquer forma de Estado, visto que personifica o poder de fiscalização da sociedade sobre seu governante. Mas não podemos esquecer que a sociedade civil de que tratamos possui um evidente corte de classe, que restringe o espaço político às classes proprietárias, apontando assim, o poder oligárquico como a melhor expressão deste Estado. E dentre as classes proprietárias, cabe o destaque à burguesia ascendente que, com sua liberdade econômica preservada da interferência estatal e com a intervenção do poder divino

abolida tanto do campo político, como do econômico, encontra, na teoria de Locke, a justificação teórica aos seus anseios, à sua legitimação.

Na obra de Locke visualizamos, portanto, os principais delineamentos do Estado liberal, que tem na postulação dos direitos naturais individuais sua base de sustentação. Para completar as três principais teorias da tradição contratualista, analisaremos a partir de agora as contribuições de Rousseau que nos apresentará novos delineamentos sobre a natureza do pacto social e a estrutura da sociedade política.

2.4 Rousseau e o Estado democrático

O pensamento de Rousseau se desenvolve no contexto francês do século XVIII, no momento em que burguesia e nobreza se enfrentam numa luta que culminará na Revolução Francesa. Esta época foi palco de um movimento sociocultural denominado Iluminismo que defendia a supremacia da razão frente ao misticismo que explicava as relações sociais. Considerava-se que o pensamento racional poderia elevar os homens a condições de vida mais justas, prósperas e pacíficas. É partindo deste entendimento que Rousseau desenvolve sua teoria política.

Rousseau idealiza o estado de natureza como um estado de felicidade, onde o homem era autossuficiente e vivia em plena liberdade. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1999), ele nos relata que a única preocupação do homem selvagem era com a sua própria existência, e quanto a isso a terra já era suficientemente bondosa para provê-lo. Desse modo, não era preciso recorrer à violência contra os seus semelhantes para atender a suas necessidades naturais. Na verdade, o pensador não encontra na essência desse homem qualquer traço de maldade ou egoísmo que possa colocá-lo diante dos outros como inimigos. A explicação para a corrupção da sociedade e degradação moral do homem é trazida por Rousseau com a institucionalização da propriedade privada.

O direito à apropriação privada de bens surge, segundo o pensador, quando o homem “tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1999, p. 87). A introdução da propriedade privada fez com que a desigualdade física, “que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito e da alma”, e que, vale ressaltar, não exercia influência perceptível sobre a vida dos indivíduos; fosse substituída pela desigualdade política ou moral que, “consiste nos vários privilégios, de que gozam alguns em detrimento de outros, como o de serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou ainda por fazerem-se obedecer por eles” (1999, p. 51). De acordo com Rousseau, as relações sociais estabelecidas nesta nova realidade modificaram o interior do homem. Ele explica que “as usurpações dos ricos, as extensões dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus” (1999, p. 98). O estado de natureza já não podia ser recuperado, pois os indivíduos encontravam-se inteiramente envolvidos pelas corrupções das sociedades civilizadas. O contrato social surge, nesse contexto, para evitar o perecimento do gênero humano. A fim de garantir a sua conservação, os homens decidem abdicar de seus direitos e liberdade naturais em benefício da comunidade, formando um corpo político que se constituísse enquanto expressão da vontade geral.

Assim, em sua obra *Do Contrato Social* (1999a), Rousseau nos apresenta um conceito de Estado moderno fundado na soberania popular. Segundo o autor, o pacto “produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto são os votos da assembleia” (p. 71). Percebe-se aqui o papel fundamental que a democracia assume em seu pensamento. O Estado proposto não é uma força independente, separada da comunidade, como o descrito por Hobbes. Para Rousseau os cidadãos são considerados partícipes diretos da autoridade soberana.

A renúncia, que citamos acima, exigida para a consolidação do Estado, não é, aos olhos de Rousseau, onerosa para as partes associadas. Ele tem como pressuposto o fato de que o contrato social é resultado de um consentimento

necessariamente unânime⁶, ou seja, toda a comunidade encontra-se envolvida no pacto e, sendo assim, a alienação de cada indivíduo o coloca em condição de igualdade para com outros. Além disso, se os homens, por um lado, perdem a liberdade natural, por outro ganham a liberdade civil. Esta última entendida enquanto um conjunto de direitos e deveres mútuos, fundamentado em leis que os próprios indivíduos prescrevem para si, tendo em vista que eles são parte ativa no corpo político. O homem encontra-se, desse modo, sujeito a sua própria vontade e, portanto, livre.

Quanto às consequências do contrato sobre o direito de propriedade, Rousseau explica que a posse ilimitada de bens, que decorria da força ou o direito do primeiro ocupante, é substituída pela propriedade enquanto um título positivo, assegurado pelo Estado civil (ROUSSEAU, 1999a, p. 78). Cabe ao Estado a função de distribuir, de forma mais equânime, o direito de propriedade, na tentativa de evitar os contrastes entre as desigualdades de riqueza dos cidadãos. Observa-se que Rousseau não propõe uma igualdade absoluta entre os homens no que se refere ao aspecto econômico, bem como não o faz com relação aos graus de poder. Para ele, esta ideia, digna do espírito especulativo, seria impossível de acontecer na prática. O que ele defende é uma igualdade moral e legítima que para ser efetivada basta

[...] quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se (ROUSSEAU, 1999a, p. 127).

Colocados em condições de igualdade e liberdade civis, os homens possuem os elementos necessários para, através da vontade geral, exercer a sua soberania e conduzir as forças do Estado em direção ao seu objetivo maior que é o bem comum. O conceito de vontade geral em Rousseau pode ser definido como a síntese dos interesses comuns dos indivíduos. Não se trata do somatório de suas vontades individuais ou do interesse da maioria, mas sim, da coincidência entre o interesse de todos e o de cada indivíduo, daquilo que beneficiando o interesse comum favorece

⁶ Cf. Chevallier (1999)

mutuamente o particular. Ao admitir isso, é preciso assinalar que o interesse privado, segundo o pensador, possui uma forte tendência a caminhar no sentido oposto ao da vontade geral. Por essa razão Rousseau é contrário à ideia de que os homens se organizem em facções ou associações parciais. Ele explica que quando se formam partidos, os seus interesses se tornam vontades particulares em relação ao Estado. E quanto maior for esta associação, maior o risco de prevalência do interesse particular em relação à vontade geral (ROUSSEAU, 1999a, p. 92). Por esse motivo, os homens devem expressar apenas a sua própria opinião.

A preocupação de Rousseau em colocar o interesse público acima do privado o conduz a fazer uma distinção fundamental entre o que ele denomina de soberano e de governo. O soberano é um ser coletivo que só pode ser representado por si mesmo (ROUSSEAU, 1999a p. 86). Ele exerce a função do poder legislativo no corpo político, visto que toda lei para ser considerada válida deve ser ratificada pelo povo. O soberano compreende, assim, a reunião dos cidadãos em um só corpo para definir, na forma da lei, o exercício da vontade geral. Seu poder é absoluto e inviolável, o que não significa que ele carregue em si a marca da opressão presente no Estado hobbesiano, pois ainda que sua força seja irrestrita, ele não pode dispor da liberdade e dos bens que foram deixados aos homens. Além disso, qualquer ato do soberano que prejudicasse seus membros se constituiria em uma violência contra si próprio. E esta mesma relação ocorre dos súditos para com ele. Desobedecer a uma ordem ditada pelo soberano significa desrespeitar a própria vontade, pois cidadãos e súditos são a mesma pessoa exercendo um duplo papel⁷.

Antes de passar para a sua definição de governo convém fazer referência a um elemento importante que compõe a concepção de Estado em Rousseau. Referimo-nos aqui a figura do legislador. Se o exercício do poder legislativo é uma atribuição do povo, reunido no corpo político, Rousseau apresentará o legislador como aquele que formalizará a vontade geral em leis. O pensador justifica a sua necessidade por entender que o povo, embora busque o seu bem, nem sempre sabe onde encontrá-lo. Com esta afirmação, ele não quer colocar em xeque a vontade geral, pois tem claro que ela está sempre correta. No entanto, não podemos

⁷ Rousseau explica que os associados recebem “coletivamente, o nome de *povo* e se chamam, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana, e *súditos* enquanto submetidos às leis do Estado” (grifos do autor, 1999a, p. 71).

dizer que o mesmo ocorre com as decisões do povo. Por estarem sujeitos às tentações das vontades particulares, os homens podem se enganar em seu julgamento. Daí nasce a necessidade de se recorrer a um guia que possuísse as qualidades necessárias para indicar o melhor caminho a seguir.

Para descobrir as melhores regras de sociedade que convenham às nações, precisar-se-ia de uma inteligência superior, que visse todas as paixões dos homens e não participasse de nenhuma delas, que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo; cuja felicidade fosse independente de nós e, contudo, quisesse dedicar-se a nós, que finalmente, almejando uma glória distante, pudesse trabalhar num século e fruí-la em outro (ROUSSEAU, 1999a p.109).

Descrito como um indivíduo de características extraordinárias, o legislador terá, assim, a função de interpretar e dar concretude à vontade geral sob a forma de ordenamento jurídico.

Por seu turno, o governo é “um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política” (ROUSSEAU, 1999a p. 136). Diferentemente do soberano, cujas ações estão voltadas para o âmbito geral, o governo age através de atos particulares. Os governantes, que podem ser chamados de magistrados ou reis, são simples funcionários do soberano, incumbidos de administrar o poder executivo. A força do governo é decorrente da força pública que nele é depositada. Sua ação encontra-se limitada pela lei e seus membros podem ser substituídos a qualquer tempo que ameaçarem de alguma forma a vontade geral.

Percebemos que enquanto o poder legislativo representa a vontade do corpo político, o executivo transpõe sua força. Esta distinção entre as atribuições do soberano e do governo deve ficar bem definida, pois conforme Rousseau, qualquer dissonância entre suas funções pode ameaçar a estabilidade do Estado.

Se o soberano quer governar ou se o magistrado quer fazer leis, ou ainda, se os súditos recusam-se a obedecer, a desordem toma o lugar da regra, a força e a vontade não agem mais de acordo e o

Estado, em dissolução, cai assim no despotismo ou na anarquia (Rousseau, 1999a, p. 137-8).

Mas das possíveis tensões entre os poderes, a preocupação maior de Rousseau está voltada para a conduta do poder executivo. Do mesmo modo que a vontade individual atua contra a vontade geral, ele identifica que o governo tende a agir contra o soberano, no sentido de tentar usurpar sua autoridade. Trata-se de uma inclinação inerente à natureza do governo. Movidos pela ambição, os governantes procuram, continuamente, tirar proveito de seu cargo em busca de privilégios, por isso, o poder do soberano torna-se alvo de suas ações. No entanto, Rousseau alerta que se houver a união do poder executivo com o legislativo, a vontade geral ficará impedida de se realizar, pois o governo passará a agir acima das leis, atuando de acordo com seus interesses privados. E no momento em que o governo deixar de expressar a vontade geral, o povo não lhe deve obediência e o contrato social pode ser rompido.

Tendo reconhecido que os governos já nascem com uma predisposição a se corromperem, Rousseau assegura que a morte do corpo político já está anunciada desde sua constituição. Evitar o seu fim não compete aos homens, mas depende deles o prolongamento do Estado durante o período que for possível. Nesse sentido, é preciso dar-lhe a melhor constituição, encontrar meios eficazes para preservar o poder executivo submisso ao legislativo e efetivar uma vigilância contínua sobre o governo através da participação política.

Não basta que o povo reunido tenha uma vez fixado a constituição do Estado sancionando um corpo de leis; não basta, ainda, que tenha estabelecido um Governo perpétuo ou que, de uma vez por todas, tenha promovido a eleição dos magistrados; além das assembleias extraordinárias que os casos imprevistos podem exigir, é preciso que haja outras, fixas e periódicas, que nada possa abolir ou adiar (ROUSSEAU, 1999a, p. 181).

O pensador destaca a importância da participação dos indivíduos em assembleias por ter em vista que quando “o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisdição do Governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do

primeiro magistrado” (ROUSSEAU, 1999a, p. 183). Assim, nestes momentos, em que o governo tem sua atividade interrompida, o povo evidencia a posição de superioridade do poder soberano.

Em face do exposto, consideramos que o fundamental para a questão da organização política, no pensamento de Rousseau, é a garantia da participação do indivíduo na gerência do Estado a fim de assegurar a realização de sua liberdade e igualdade civis. Qualquer que seja a forma de governo, – e vale dizer, para Rousseau, o governo pode assumir a forma de monarquia, aristocracia, democracia, ou ainda uma forma mista –, o essencial, é que o Estado assuma a característica de uma república no seu sentido etimológico. O Estado deve, assim, configurar-se enquanto “coisa pública”.

É importante que se diga que pelo perfil democrático e por seus ideais de liberdade e igualdade, o pensamento de Rousseau foi fonte de inspiração para os setores mais radicais da Revolução Francesa de 1789, servindo de referência para elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Por tudo que afirmamos, podemos inferir que de um modo geral os contratualistas concebem o homem enquanto um ser isolado que é anterior a qualquer forma de organização social. E por ser anterior à sociedade, a sua vida, liberdade, propriedade aparecem como direitos naturais e que são, desse modo, invioláveis. A sociedade civil pode ser definida como uma “superimposição artificial”⁸, fundada pelo Estado, que se torna necessária para permitir a vida em sociedade a partir do momento em que o interior do homem encontra-se corrompido pelos interesses individualistas que ameaçam a propriedade privada. E o Estado, por fim, configura-se enquanto uma instância, resultante de um acordo entre os homens, imprescindível para garantir os direitos que são inerentes à condição humana e para regular as relações numa nova sociedade que tem no indivíduo seu eixo central.

No capítulo que segue, partindo dos pressupostos marxianos, passaremos a analisar a origem ontológica do Estado buscando romper com a visão a-histórica que marca todo o pensamento contratualista.

⁸ Cf. Lowy (1978)

3 AS DETERMINAÇÕES ONTOLÓGICAS DO ESTADO

O que se intenciona neste capítulo é expor, a partir da tendência marxiana, os fundamentos ontológicos do Estado na tentativa de elucidar sua origem, natureza e funcionalidade na sociedade. Diferentemente dos contratualistas, buscaremos expor a compreensão do Estado considerando o entrelaçamento desta instância com a dinâmica contraditória da reprodução social. Além disso, desvelar a crítica marxiana quanto ao indivíduo constituir o eixo central das relações capitalistas e do seu Estado como indivíduo isolado e anteposto a qualquer forma social.

Iniciaremos o debate resgatando o processo histórico de surgimento do Estado enquanto corpo político na sociedade. Para tanto, utilizaremos o estudo desenvolvido por Engels, que fora subsidiado nos escritos de Marx, na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Em seguida realizaremos uma análise, a luz do pensamento de Lukács e de Marx acerca da relação entre a entre o caráter do gênero humano em processo de desenvolvimento e a conseqüente necessidade do Estado, procurando fazer um contraponto ao que é defendido pelos pensadores modernos expostos no primeiro capítulo.

3.1 A gênese da exploração do homem pelo homem e a necessidade do Estado

No prefácio de *Para à Crítica da Economia Política*, Marx explica como suas investigações o levaram a compreender que as relações jurídicas, tais como as formas de Estado, para serem apreendidas precisavam ter como ponto de partida as relações materiais de vida. Segundo o pensador, os homens, no processo de produção social da própria vida, “contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais” (1982, p. 25). Sobre estas relações de produção, apontadas como estrutura econômica da sociedade, ergue-se uma superestrutura jurídica e política que é condicionada por esse processo real de produção da vida imediata. A compreensão

marxiana sobre o Estado encontra-se, desse modo, inserida no horizonte histórico e social. O pensador, diferentemente dos contratualistas⁹, rejeita qualquer tentativa de criar a realidade social a partir da atividade intelectual, de modo inteiramente abstrato. Para Marx “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (1982, p. 25). Assim sendo, para desvelar as origens do Estado, bem como para entender as ideias desenvolvidas a seu respeito, é preciso, antes de tudo, considerá-lo enredado na dinâmica das relações sociais.

Marx sedimenta uma visão materialista da história, que tem como premissa “os indivíduos reais, a sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as que encontram quanto as que produziram pela sua própria ação” (2009, p. 23-24). Por essa razão, a discussão das origens do Estado, como a de qualquer outro fenômeno social, perpassa fundamentalmente pelo resgate da gênese ontológica do ser social. Mais precisamente o ato do trabalho enquanto base de constituição do processo de desenvolvimento humano-genérico.

Segundo o filósofo alemão, a primeira necessidade de toda e qualquer sociedade é a produção dos seus meios de subsistência. Nas suas palavras,

Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião – por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência (*Ledensmittel*), passo esse que é requerido pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material (MARX e ENGELS, p. 24, 2009).

A reprodução social dos homens depende da satisfação de suas necessidades vitais, as quais só podem ser atendidas através do intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza. Sendo assim, o trabalho, no preciso sentido ontológico, constitui o primeiro ato histórico que funda o mundo humano, propiciando a sua reprodução social.

⁹ Lembremos que os contratualistas constroem uma realidade hipotética para explicar e legitimar a existência e função do Estado na sociedade.

O trabalho, ao ser efetivado, realiza uma dupla transformação: a transformação do objeto, que de causalidade natural, passa a ser causalidade posta e, simultaneamente, modifica também o indivíduo, que durante o processo de trabalho precisa dominar o seu corpo, os seus afetos, instintos e no final do processo termina por possuir novos conhecimentos e habilidades sobre o mundo a sua volta. Por via de consequência, a consciência humana deixa de ter um caráter meramente natural e passa a ser um momento fundamental do ser social. O trabalho aparece, nesse sentido, como categoria central no processo de autoconstrução do homem.

Com o desenvolvimento da sociedade e a complexificação das relações sociais, as categorias do ser social vão se tornando mais complexas e adquirindo certa autonomia em relação aos graus inferiores. A complexidade atingida pelas faculdades humanas e pela sociedade enquanto uma totalidade é resultante dos nexos causais postos em movimento pela práxis humana que retroagem sobre os homens promovendo o seu desenvolvimento social. Mas, essas categorias não poderiam existir sem o complexo do trabalho enquanto ato teleológico primário.

Em vista do reconhecimento do trabalho enquanto categoria basilar do mundo dos homens, para compreender o desenvolvimento da estrutura social e política de uma sociedade é preciso, em primeiro lugar, identificar as condições materiais de sua produção dos meios de subsistência. Como os explica Marx e Engels aquilo que os homens são coincide “com a sua produção, *com o que* produzem e também *com o como* produzem” (2009, p. 25, grifos dos autores). Desse modo, seguindo no contexto do materialismo histórico, recorreremos inicialmente às contribuições de Friedrich Engels para recuperar o processo de constituição do Estado, analisando a organização e dissolução das comunidades primitivas, em que é possível identificar o movimento que leva uma organização onde não havia referência à existência de um poder político apartado do povo, para uma sociedade na qual sua constituição passa a ser considerada, por muitos, como essencial para a organização das relações entre os homens.

Em *A origem da família da propriedade privada e do Estado* (2010), Engels, concomitante às formulações de Marx, analisa os estudos do etnólogo norte-americano Lewis Morgan e apresenta uma teoria crítica do Estado, destacando a

historicidade desta instância e sua relação intrínseca com a propriedade privada. Para isso, ele resgata a fase de constituição da sociedade, desde seu estágio selvagem até o desenvolvimento da civilização propriamente dita.

Engels, seguindo o raciocínio de Morgan, distingue os três estágios principais vivenciados pela humanidade de acordo com os progressos obtidos na produção dos meios de existência. Para Morgan, quanto mais produtiva é uma organização social, quanto maior é o grau de domínio do homem sobre a natureza, maiores são os progressos visíveis no desenvolvimento humano. Os três estágios principais são descritos como:

Estado Selvagem – período em que predomina a apropriação de produtos da natureza, prontos para ser utilizados; as produções artificiais do homem são, sobretudo, destinadas a facilitar essa apropriação; *Barbárie* – período em que aparecem a criação de gado e a agricultura, e se aprende a incrementar a produção da natureza por meio do trabalho humano; *Civilização* – período em que o homem continua aprendendo a elaborar os produtos naturais, período da indústria propriamente dita e da arte (ENGELS, 2010, p.43-4).

O ponto principal a ser desenvolvido aqui consiste no exame da passagem do estado da barbárie ao da civilização. Neste momento, as condições econômicas gerais farão desaparecer as formas de organização das sociedades primitivas, as comunidades gentílicas¹⁰, e consolidarão novas relações sociais que terão como elemento privilegiado a propriedade privada. Neste cenário, a formação de uma estrutura de poder se constituirá, como veremos, enquanto uma necessidade da classe dominante economicamente, ante conflitos sociais estabelecidos.

A princípio convém entendermos as principais características das sociedades primitivas. Engels nos explica que nas primeiras sociedades a sobrevivência era assegurada por meio das atividades de coleta dos alimentos disponíveis na natureza, da caça e da pesca. As capacidades produtivas eram, desse modo, muito limitadas. As condições adversas nas quais os homens estavam inseridos faziam

¹⁰ As “gens” podem ser definidas como uma comunidade particular, formada por parentes consanguíneos, que se distingue das demais por possuírem instituições próprias de ordem social e religiosa.

com que cada indivíduo tivesse importância vital para a própria manutenção do grupo. Assim, o pouco que se produzia era compartilhado por todos. No interior das gens não havia espaço para a distinção entre classes sociais. A carência generalizada terminava por colocar todos os membros em condições de igualdade. A divisão do trabalho se desenvolvia de forma espontânea e era determinada basicamente pela diferença entre os sexos. Mas, vale salientar, que tal diferenciação não implicava, necessariamente, em qualquer relação de dominação de um gênero sobre o outro. A satisfação das necessidades do coletivo condicionava o trabalho dos indivíduos e a organização das gens. Não havia ainda a necessidade de órgãos administrativos para gerir os interesses comuns. A título de ilustração, Engels apresenta a constituição da gens iroquesa como um caso particularmente exemplar da coletividade gentílica:

Sem soldados, policiais, nobreza, rei, governadores, prefeitos ou juizes, sem cárceres ou processos, tudo caminha com regularidade. Todas as querelas, todos, conflitos são dirimidos pela coletividade a que concernem, pela gens ou pela tribo, ou ainda pelas gens entre si. [...] a economia doméstica é feita em comum por uma série de famílias e de modo comunista; a terra é propriedade da tribo e os lares só dispõem, e temporariamente, de pequenas hortas - ainda assim, não é necessária nem sequer uma parte mínima da nossa vasta e complicada máquina administrativa. São os próprios interessados que resolvem as questões; e, na maioria dos casos, costumes seculares já tudo regulam. Não pode haver pobres nem necessitados: a família comunista e a gens têm consciência das suas obrigações para com os anciãos, os enfermos e os inválidos de guerra. Todos são iguais e livres, inclusive as mulheres. Ainda não há lugar para escravos e, como regra geral, não se subjugam tribos estrangeiras (ENGELS, 2010, p.124).

Esta conformação ganhará novos delineamentos a partir do momento em que o homem começa a aprimorar suas capacidades produtivas. Como afirmamos anteriormente, no processo de transformação do mundo natural, um duplo movimento ocorre como resultado do ato de trabalho: a criação de um novo objeto e a retroação que esse ato exerce sobre o sujeito ao elevar seus conhecimentos e habilidades. Gradativamente, no intercâmbio com a natureza, os homens vão desenvolvendo novas técnicas, aprimorando as ferramentas e potencializando, assim, suas forças produtivas. Em decorrência deste movimento evolutivo, assiste-se ao aparecimento da agricultura e da criação de animais que por sua vez, criaram

condições favoráveis para o advento do excedente econômico. Aqui temos o ponto de inflexão que tornou possível a exploração do homem sobre o homem. À medida que a quantidade de produtos disponíveis para provimento da gens supera a necessidade da comunidade, é possível perceber o potencial da força de trabalho. O homem demonstra ser capaz de produzir muito além do que o necessário para sua manutenção. Nesta fase, Engels realça o surgimento da primeira grande divisão social do trabalho que destacou as tribos pastoras em relação ao restante dos bárbaros que desenvolviam a agricultura. “Estas tribos pastoris não só produziam víveres em maior quantidade como também em maior variedade do que o resto dos bárbaros (...) Isso tornou possível, pela primeira vez, o intercâmbio regular de produtos” (2010, p. 201).

Passou, então, a ser interessante para as tribos terem uma quantidade cada vez maior de força de trabalho disponível, o que foi conseguido através da guerra. Os prisioneiros das tribos subjugadas, que anteriormente eram mortos¹¹, foram, gradualmente, transformados em escravos. Vemos, assim, as raízes das sociedades de classes, quando a exploração do trabalho de alguns se torna a base para a reprodução de todos.

Dadas as condições históricas gerais de então, a primeira grande divisão social do trabalho, ao aumentar a produtividade deste, e por conseguinte a riqueza, e ao estender o campo da atividade produtora, tinha que trazer consigo - necessariamente - a escravidão. Da primeira grande divisão social do trabalho, nasceu a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados (ENGELS, 2010, p. 203)

De uma forma de produção coletiva, fundamentada na economia doméstica do comunismo primitivo, a sociedade passa a desenvolver uma organização econômica baseada na exploração do trabalho alheio. A barbárie abre, assim, espaço para o nascimento da civilização. Outro aspecto importante a ser destacado

¹¹ “O escravo não tinha valor algum para os bárbaros da fase inferior. Por isso os índios americanos relativamente aos seus inimigos vencidos agiam de maneira bastante diferente da usada na fase superior. A tribo vencedora matava os homens derrotados, ou adotava-os como irmãos; as mulheres eram tomadas como esposas, ou, juntamente com seus filhos sobreviventes, adotadas de qualquer outra forma. Nessa fase, a força de trabalho do homem ainda não produz excedente apreciável sobre os gastos de sua manutenção” (ENGELS, 2010, p. 74-75).

nesta fase de transição é o estabelecimento das trocas comerciais, possibilitado pela maior proporção de produtos disponíveis. O resultado do trabalho deixou de ter como objetivo apenas a manutenção do próprio produtor e se transformou também em mercadoria a ser intercambiada com outros membros ou tribos. Como consequência, a desigualdade de riqueza entre os homens vai sendo acentuada.

Paralelamente às mudanças na esfera da produção, identificam-se também transformações na forma de organização das famílias. Como os homens além de serem os responsáveis pelo provimento dos alimentos, detinham a propriedade dos instrumentos que produziam, Engels afirma que “todo o excedente econômico deixado agora pela produção pertencia ao homem; a mulher tinha participação no consumo, porém não na propriedade” (2010, p. 202). O matrimônio por grupos, característico do estado selvagem, já havia, a esta época, sido substituído pela família sindiásmica, na qual se observava a união por pares e a exigência da fidelidade por parte das mulheres. Todavia, o vínculo conjugal poderia ser rompido por ambas as partes e, neste caso, os filhos permaneciam sob os cuidados das mães, pois ainda se considerava a linhagem feminina na determinação da descendência. Contudo, na mesma proporção que a riqueza individual aumentava, crescia a preponderância do homem no lar. A necessidade de assegurar que a herança da família fosse repassada para o dependente legítimo, exigiu da mulher uma rigorosa submissão ao sexo masculino que se consumou através da firmação do casamento monogâmico. Agora, somente o homem tem o direito de romper a relação matrimonial. A mulher por sua vez, convertida em um simples instrumento de procriação, torna-se “uma escrava da luxúria do homem” e vê-se obrigada a manter a castidade e fidelidade em função da preservação da propriedade privada. Convém notar que a conformação da antiga ordem gentilícia, vê-se ameaçada pela preponderância que a família individual ganha na organização da sociedade. Engels nos diz que a monogamia

[...] iniciou, juntamente com a escravidão e as riquezas privadas, aquele período, que dura até nossos dias, no qual cada progresso é simultaneamente um retrocesso relativo, e o bem-estar e o desenvolvimento de uns se verificam às custas da dor e da repressão de outros. É a forma celular da sociedade civilizada, na qual já podemos estudar a natureza das contradições e dos

antagonismos que atingem seu pleno desenvolvimento nessa sociedade. (ENGELS, 2010, p. 87).

As novas determinações econômicas provocaram, portanto, alterações em várias esferas da comunidade gentílica. O constante crescimento da produção trouxe consigo a segunda grande divisão social do trabalho, que separou o artesanato da agricultura e fez surgir a produção destinada exclusivamente para a troca. No curso desse processo, a utilização do trabalho escravo tornava-se pouco a pouco a base do modo de produção da sociedade.

A diferença entre ricos e pobres veio somar-se à diferença entre homens livres e escravos; a nova divisão do trabalho acarretou uma nova divisão da sociedade em classes. A diferença de riqueza entre os diversos chefes de família destruiu as antigas comunidades domésticas comunistas, em toda parte onde estas ainda subsistiam; acabou-se o trabalho comum da terra por conta daquelas comunidades. A terra cultivada foi distribuída entre as famílias particulares, a princípio por tempo limitado, depois para sempre; a transição à propriedade privada completa foi-se realizando aos poucos, paralelamente à passagem do matrimônio sindiásmico à monogamia. A família individual principiou a transformar-se na unidade econômica da sociedade (ENGELS, 2010, p. 206).

As mudanças nas relações de trabalho, ao provocar a cisão da sociedade em classes, geraram um antagonismo inconciliável entre os que produziam e os que se apropriavam do resultado do trabalho alheio. Tal antagonismo foi potencializado com a terceira divisão do trabalho que fez surgir uma nova classe de pessoas “que sem tomar absolutamente parte na produção, conquista a direção geral da mesma e avassala economicamente os produtores” (ENGELS, 2010, p. 208). O pensador se refere aos comerciantes.

Em pouco tempo, a nascente classe dos comerciantes, “verdadeiros parasitas sociais”, concentraram em suas mãos enormes quantidades de riqueza e ganharam uma posição de destaque sobre o domínio da produção. Com a generalização do processo de trocas, o dinheiro-metal aparece como o “novo meio para que o não-produtor dominasse o produto e a sua produção”. Neste estágio de desenvolvimento, a terra, que era propriedade da tribo, é também transformada em produto com valor de troca. O regime de propriedade comunal do solo sucumbe,

diante do nascimento da propriedade fundiária. Desse modo, torna-se cada vez mais nítida a conformação de uma aristocracia pouco numerosa que concentra e centraliza as riquezas e de outro lado crescimento de uma massa expressiva de pobres. Nessas condições, conforme Engels, faltava apenas uma coisa:

[...] a instituição que não só assegurasse as novas riquezas individuais contra as tradições comunistas da constituição gentílica, que não só consagrasse a propriedade privada, antes tão pouco estimada, e fizesse dessa consagração santificadora o objetivo mais elevado da comunidade humana, mas também imprimisse o selo geral do reconhecimento da sociedade às novas formas de aquisição da propriedade, que se desenvolviam umas sobre as outras - a acumulação, portanto, cada vez mais acelerada, das riquezas; uma instituição que, em uma palavra, não só perpetuasse a nascente divisão da sociedade em classes, mas também o direito de a classe possuidora explorar a não-possuidora e o domínio da primeira sobre a segunda. E essa instituição nasceu. Inventou-se o Estado (ENGELS, 2010, p. 137)

A necessidade do Estado está vinculada, portanto, a um momento da história em que os interesses contraditórios de uma organização social, progressivamente baseada na apropriação privada do trabalho alheio, se agudizam. Os produtores perdem o controle sobre o fruto do seu trabalho e tornam-se cada vez mais explorados e oprimidos pela nova dinâmica social. O declínio essencial das comunidades gentílicas tem desse modo, no surgimento das classes sociais e do Estado seu ponto de inflexão.

3.2 O fim das comunidades gentílicas entre os atenienses, romanos e germanos e a conformação da estrutura estatal

Em sua análise do declínio das comunidades gentílicas, Engels reporta-se à Atenas como um exemplo expressivo para observar a formação do Estado e seu desenvolvimento. Na antiga Atenas, o surgimento da propriedade privada, que permitiu a compra e venda de terras, ao lado da crescente divisão do trabalho, que fez expandir a produção e o comércio de mercadorias, mesclaram de tal modo os membros das diversas tribos que foi preciso instituir uma administração central em

Atenas. A administração dos interesses comuns, que antes era resolvida de forma independente pelas tribos foi repassada para um órgão destacado da coletividade que representava não mais os integrantes da organização gentílica, mas um único povo, os cidadãos de Atenas. Estes por sua vez, foram divididos em três classes: os nobres, os agricultores e os artesãos.

A sociedade, crescendo a cada dia, ultrapassava o marco da gens; não podia conter ou suprimir nem mesmo os piores males que iam surgindo à sua vista. Enquanto isso, o Estado se desenvolvia sem ser notado. Os novos grupos, formados pela divisão do trabalho (primeiro entre a cidade e o campo, depois entre os diferentes ramos de trabalho nas cidades), haviam criado novos órgãos para a defesa dos seus interesses, e foram instituídos ofícios públicos de todas as espécies. O jovem Estado precisou, então, de uma força própria, que, para um povo de navegadores como os atenienses, teve que ser, em primeiro lugar, uma força naval, usada em pequenas guerras e na proteção dos barcos de comércio (ENGELS, 2010, p.145).

Assim foi criada uma “força pública” armada a serviço do Estado, que se distanciava do método de autodefesa organizado pelas gens – povo em armas – e passava a distinguir os cidadãos pelo local de residência e não pelos grupos consanguíneos. De forma progressiva a condição gentílica era minada. Engels também acrescenta que os cargos públicos passaram a ser definidos pela propriedade territorial, assim como os direitos e deveres dos cidadãos, que tinham na propriedade privada seu fator determinante. Nesse processo, o pensador expõe que “os órgãos das gens ficaram à margem da gestão dos assuntos políticos, degenerando em associações privadas e em sociedades religiosas” (2010 p. 150).

Na formação do Estado entre os atenienses, podemos perceber algumas das características mais essenciais desta instância política: a instituição de uma força pública apartada do povo, limitada territorialmente e protegida por uma estrutura organizada primordialmente para coerção.

No caso do Estado romano, os laços gentílicos permaneceram bastante fortes no curso do seu desenvolvimento. Engels explica que os romanos viviam “numa

democracia militar baseada nas gens, nas fratrias e nas tribos¹², e desenvolvida a partir delas” (2010, p. 162). Para ser considerado parte do povo romano era imprescindível ser pertencente a uma gens. A instituição do Senado, enquanto esfera responsável por gerir os negócios públicos, confere à Roma um diferencial em relação ao Estado ateniense. O Senado – conselho dos anciãos – era composto pelos chefes mais velhos de cada gens e tinha a prerrogativa de decidir sobre questões secundárias e discutir as mais importantes, antes de apresentá-las à assembleia do povo para votação. A escolha dos chefes de cada gens para ocupar as vagas no Senado e demais cargos públicos fez surgir a primeira nobreza gentílica, os chamados patrícios. O enfraquecimento da constituição gentílica, segundo Engels, foi decorrente da expansão de Roma e de sua população em virtude das conquistas e da imigração, que fez surgir novos súditos do Estado, a chamada plebe. Os novos habitantes não faziam parte do *populus romanus*: “Eram pessoalmente, livres; podiam possuir terras, estavam obrigados a pagar impostos e sujeitos ao serviço militar” (ENGELS, 2010, p. 163). No entanto, eram excluídos de todos os direitos públicos, como, por exemplo, o direito de beneficiar-se da distribuição de terras conquistadas pelo Estado ou de exercer funções públicas. Apesar disso, a riqueza comercial e industrial, parcamente desenvolvida estava concentrada em sua parte mais significativa nas mãos da plebe.

O conflito existente entre a plebe e o *populus* fez surgir uma nova constituição, na qual os vínculos de sangue deixavam de ser o fator determinante para participação na assembleia do povo. A antiga ordem social abria espaço para a consolidação de uma instituição organizada a partir da divisão territorial que dividia as classes com base nas diferenças de riquezas e na participação dos cidadãos no serviço militar.

Sob a égide dessa constituição, processa-se toda a história da república romana, com suas lutas entre patrícios e plebeus pelo acesso aos empregos públicos, pela distribuição de terras do Estado, até a dissolução final da nobreza patrícia na nova classe dos grandes proprietários de dinheiro e de terras. Estes absorveram aos poucos

¹² Em Roma, “dez gens formavam uma fratria, que aqui se chamava cúria e tinha atribuições mais importantes que as de sua correspondente grega. Cada cúria tinha suas praticas religiosas, seus santuários e sacerdotes; estes últimos, constituídos num organismo, formavam um dos colégios sacerdotais romanos. De dez cúrias se compunha uma tribo, que originalmente, como as demais tribos latinas, deve ter tido um chefe eleito - supremo comandante na guerra e grão-sacerdote. O conjunto das três tribos era o povo romano, o *populus romanus*” (ENGELS, 2010 p. 160).

toda a propriedade rural dos camponeses arruinados pelo serviço militar, passaram a cultivar, por meio de escravos, os imensos latifúndios assim formados, acabaram por despovoar a Itália e, com isso, abriram caminho não apenas para o império como para o domínio dos bárbaros germanos, que sucedeu ao império (ENGELS, 2010, p 165).

Com o declínio do império romano, as tribos germanas introduziram-se nas terras conquistadas e repartiram as propriedades conforme a ordem estabelecida nas gens. Parte dos domínios era destinado ao usufruto comum e parte foi destinada às diversas tribos e gens. Nestas últimas as áreas agricultáveis foram divididas de forma igualitária e distribuídas por sorteio. No entanto, Engels nos explica que quanto mais tempo a gens ficava nas províncias romanas “mais se confundiam germanos e romanos e mais o caráter familiar da associação cedia lugar ao caráter territorial” (2010, p. 191). O pensador alega que,

A rápida desapareição do vínculo consanguíneo na gens foi devida ao fato de terem seus órgãos, na tribo e no povo, degenerado em consequência da conquista. Sabemos que a dominação exercida sobre os derrotados é incompatível com o regime da gens; e aqui a vemos em larga escala. Os povos germanos, donos das províncias romanas, tinham que organizar suas conquistas; mas as massas romanas não podiam ser absorvidas nas corporações gentílicas, nem podiam ser regidas pelo sistema dessas corporações (ENGELS, 2010, p. 192).

Foi necessário suplantar o Estado romano colocando em seu lugar um novo Estado. Diante da amplitude das terras conquistadas, os órgãos das gens precisavam modificar a sua forma de organização, tendo em vista que o *modus operandi* da antiga ordem gentílica era impotente para responder às novas necessidades de dominação. Engels relata que, originalmente, segundo a constituição dos germanos,

O verdadeiro poder, de fato, era o da assembleia do povo, presidida pelo rei ou chefe da tribo. O povo decidia: murmurando manifestava desaprovação; e, aclamando e fazendo barulho com as armas, demonstrava aprovação. A assembleia popular era também corte de justiça; perante ela eram apresentadas as demandas para serem resolvidas, e ela é que ditava a aplicação da pena de morte, cabível unicamente nos casos de covardia, traição contra o povo e luxúrias

(*Wollust*) antinaturais. Nas gens e em outras subdivisões, igualmente, é a coletividade presidida por seu chefe que ministra justiça; o chefe, como nos primitivos tribunais germânicos, nunca pôde ser mais do que dirigente do processo e interrogador. Entre os germanos, a sentença sempre foi pronunciada por toda a coletividade (2010, p. 181).

A nova realidade exigia uma postura mais eficaz para garantir a segurança interior e exterior dos vastos domínios. E o chefe militar foi o representante escolhido para salvaguardar o novo império. “Havia chegado a hora de transformar esse comando em monarquia – e veio a transformação” (ENGELS, 2010, p. 192). O reino dos francos¹³ teve início com a conversão das propriedades do povo em domínios reais. A primeira ação do rei franco foi roubar as terras do povo e distribuí-las em feudo às pessoas do seu interesse. Surgem, assim, os fundamentos de uma nobreza nova.

A antiga assembleia do povo perdera seu poder decisório e havia se transmutado em uma mera reunião dos subcomandantes do exército e dos nobres recém-surgidos. O Conselho dos chefes já não exercia qualquer função social no novo Estado; e um exército formado por vassalos da nova nobreza substituiu o exército de camponeses livres. Os camponeses francos livres, exauridos pelas guerras e saques, em busca de proteção por parte da nova nobreza ou da Igreja “tiveram que transferir a propriedade de suas terras ao senhor feudal, seu patrão, de quem tornavam a recebê-las em arrendamento, sob formas diversas e variáveis, mas sempre em troca de prestação de serviços e pagamento de tributos” (ENGELS, 2010, p. 194). Criam-se assim, as bases para uma nova forma de organização social, a sociedade feudal.

É interessante notar que o surgimento do Estado está intimamente ligado às contradições essenciais que operam no processo de desenvolvimento objetivo da sociedade. Ele é, desse modo, uma construção histórica e, por isso, não pode ser apreendido a partir de si mesmo, como pretendem os contratualistas. As características fundamentais de sua formação são observadas desde seus primórdios até a consolidação do Estado moderno, na sociedade capitalista, como veremos no próximo capítulo. Distanciando-se da antiga forma de organização

¹³A palavra *franco* significa “livre” na língua frâncica.

gentílica, o Estado tem como um primeiro traço característico o “agrupamento dos seus súditos *de acordo com uma divisão territorial*” (ENGELS, 2010, p. 214). Em segundo lugar, Engels destaca o fato de esta instituição ser uma “força pública” formada por homens armados e não pelo povo em armas. A criação de instituições coercitivas é necessária para manter a ordem social que garanta a supremacia da classe dominante sobre as demais. E para sustentar financeiramente esta “força pública” são exigidas por parte dos cidadãos contribuições através dos impostos, conferindo ao Estado a legitimidade para supostamente atuar em benefício da coletividade. Esta força pública armada mantém, portanto, uma relação ineliminável com as lutas de classes e com as determinações materiais que sustentam a sociedade. Engels nos demonstra que não se trata de uma organização neutra, posta acima das classes. Ele “é sem exceção o Estado da classe dominante e, de qualquer modo, essencialmente uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada” (ENGELS, 2010, p. 221). Nos processos históricos que analisamos, percebe-se que, progressivamente, a maior parte do povo é alijada do exercício do poder e o controle desta instância fica restrito à classe economicamente dominante. Como bem coloca o pensador,

O Estado não é pois, de modo algum, um poder que se impôs à sociedade de fora para dentro; [...] É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem” (ENGELS, 2010, p.213).

Nestes termos, o pensador compreende tal instância como um instrumento necessário para perpetuar as desigualdades entre as classes sociais, uma vez que ele surge para amortecer o choque e mantê-lo dentro dos limites da ordem imposta pela classe dominante, impedindo, assim, que os conflitos existentes coloquem em cheque a estrutura social. Sua função perpassa, desse modo, pela garantia da propriedade privada e das novas formas de acumulação de riqueza postas em andamento na sociedade. Ele existe para dar legitimidade a ordem social que o sustenta.

Vemos aqui que Engels vai na direção contrária do que postulam os pensadores modernos que tratamos no primeiro capítulo. Para os contratualistas, o Estado é definido como uma instância que se encontra acima dos interesses de classe e tem uma função positiva na organização da sociedade, por considerarem que o homem possui determinadas características que perfazem a sua natureza e que inevitavelmente corroboram para que eles entrem em choque entre si. O Estado seria, assim, um elemento necessário para garantir a existência de qualquer sociedade. Contudo, o estudo das comunidades gentílicas nos leva a compreender que o Estado nem sempre existiu. Houve sociedades que se desenvolveram sem a sua necessidade ou de qualquer outra forma de autoridade similar. Mas devemos estar atentos ao fato de que,

Desde que a civilização se baseia na exploração de uma classe por outra, todo o seu desenvolvimento se opera numa constante contradição. Cada progresso na produção é ao mesmo tempo um retrocesso na condição da classe oprimida, isto é, da imensa maioria. Cada benefício para uns é necessariamente um prejuízo para outros; cada grau de emancipação conseguido por uma classe é um novo elemento de opressão para a outra. (ENGELS, 2010, p. 222)

Para entender como no curso do seu desenvolvimento a humanidade se enredou, ela própria, nessa irremediável contradição, é preciso discutirmos mais detalhadamente as implicações da aparição da propriedade privada e a transformação dos produtos em mercadorias, que fizeram com que o trabalhador deixasse de produzir para seu próprio usufruto e passasse a ter o resultado do seu trabalho expropriado por outro homem. Temos assim a conformação de um trabalho alienado que é a força motriz das sociedades de classes.

3.3 A desumanização do homem pelo trabalho alienado e a falsa relação entre a “natureza humana” e a necessidade do Estado

A noção introduzida pelos contratualistas para demonstrar a necessidade do Estado na vida em sociedade, parte, como dissemos, da compreensão destes pensadores de que os homens possuem características, consideradas por eles

imutáveis, como o egoísmo, a ambição, a rivalidade, a avareza que levam inevitavelmente a humanidade à beira de um estado de guerra. Sua essência, portanto, está dada desde sua origem. Eles estão sempre na busca de satisfazer suas apetites e paixões, que podem leva-los ao conflito com os demais. Para eles, as desigualdades sociais surgem naturalmente entre as relações humanas. E o individualismo constitui o conceito que melhor exprime o princípio sobre o qual vive o cidadão moderno.

Na contramão desse pensamento, temos visto que a realidade dos homens é antes de tudo uma construção sócio-histórica, que tem no processo de produção das condições materiais de existência seu momento predominante¹⁴. Por essa razão, a condição humana para ser entendida precisa estar inserida na totalidade das relações de produção, que conforma a base real sobre a qual se organiza qualquer sociedade. Assim, para entender o processo que leva os homens à construção de um mundo cada vez mais desigual, no qual o Estado aparece como mediação inevitável, nos reportaremos novamente ao complexo do trabalho, desta feita enquanto fundamento ontológico do mundo dos homens em suas categorias internas.

Como indicamos no início deste capítulo o homem, no processo do trabalho, além de transformar o objeto de sua ação, também forma a si próprio e desenvolve um ambiente cada vez mais social. O filósofo marxista György Lukács nos traz uma contribuição importante para a precisa apreensão ontológico material desta categoria basilar que compõe o complexo do ser social.

Lukács nos explica que o processo de trabalho é constituído basicamente por dois momentos heterogêneos: teleologia e causalidade. Essas categorias essenciais do trabalho significam precisamente que a teleologia (sociedade) interage com a causalidade (natureza) em resposta às necessidades dos homens na produção de sua existência material. O primeiro elemento, a teleologia, que compõe o complexo

¹⁴ Para Lukács, nenhuma interação real existe sem momento predominante (2012, p. 334). Trata-se do momento que possui prioridade ontológica, que é o ponto de partida efetivo em relação às demais categorias. Segundo o pensador “a produção, enquanto momento predominante, é aqui entendida no sentido mais amplo possível – no sentido ontológico –, como produção e reprodução da vida humana, que até mesmo em seus estágios extremamente primitivos (o pastoreio dos mongóis) vai muito além de mera conservação biológica, não podendo portanto deixar de ter um acentuado caráter econômico social” (2012, p. 336).

do trabalho é o momento em que a finalidade é determinada e os meios para a sua realização são escolhidos; com ele se desdobra em interação com a causalidade um processo que é a realização material do fim que foi posto. O segundo elemento, a causalidade, é um princípio inteiramente desprovido de qualquer consciência que, apropriado pela teleologia é transformado em algo novo, em uma nova realidade material. Aí reside a essência do pôr teleológico primário que é o trabalho, inicialmente analisado por Lukács em seu universo categorial mediante uma abstração necessária.

Com efeito, tal essência consiste nisto: um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo (LUKÁCS, 2013, p. 53).

Na apreensão lukacsiana, portanto, o homem, orientado por uma finalidade, inicialmente antecede no seu pensamento o resultado de sua ação. Ocorre, dessa forma, um momento de prévia-ideação daquilo que se quer construir. Em seguida, buscam-se os meios adequados para objetivar o que havia sido previamente idealizado. O novo objeto produzido é radicalmente distinto de tudo o que havia anteriormente presente na natureza, ainda que suas propriedades e legalidades naturais permaneçam.

Para que o processo de trabalho seja realizado por meio de um processo de objetivação em consonância com a finalidade ideada é necessário que o homem apreenda corretamente as propriedades e leis imanentes da matéria natural e faça as escolhas corretas entre as alternativas existentes na natureza. Nesse sentido, é imprescindível que o reflexo da realidade, na consciência do sujeito, seja o mais fiel possível, pois só dessa forma ele poderá ter maiores possibilidades de êxito em suas ações.

Todo esse movimento de objetivação do objeto inclusa a de captura do real no processo de trabalho, além de permitir ao homem a transformação do mundo natural, também atua sobre o sujeito criador, aumentando seus conhecimentos e habilidades sobre o mundo a sua volta. Considerando o duplo movimento resultante do ato de trabalho, qual seja: a criação de um novo objeto e a retroação que esse ato exerce sobre o sujeito, Lukács decidiu distingui-los no plano terminológico,

chamando o primeiro momento de objetivação e o segundo de exteriorização (*Entäußerung*)¹⁵. Mas devemos atentar para o fato de que tal diferenciação é restrita apenas ao plano terminológico, uma vez que se trata de um processo articulado, inseparável no ato real (LUKÁCS, p.5, §7)¹⁶. Na realidade, objetivação e exteriorização constituem um momento simultâneo, indissociável e articulado de um mesmo processo no interior do trabalho, na reprodução social ambos configuram categorias efetivamente existentes desdobrando-se nos processos reais da sociabilidade e da individuação.

Com o contínuo processo de objetivação/exteriorização o homem vai ampliando suas capacidades, desenvolvendo progressivamente as forças produtivas da sociedade, e desse modo, afastando cada vez mais as barreiras naturais. Assim, um mundo determinado prioritariamente pelas relações sociais vai se consolidando. Do exposto resulta que ao passo que a sociedade vai evoluindo, os indivíduos singulares que a constroem, bem como as relações entre eles, seguiriam na mesma direção. No entanto, o filósofo húngaro, ajuda-nos a entender que isso não ocorre necessariamente sem obstáculos, na verdade se trata de um desenvolvimento desigual e contraditório. Segundo o pensador, “[...] o desenvolvimento das forças produtivas provoca diretamente um crescimento das capacidades humanas, mas pode, ao mesmo tempo e no mesmo processo sacrificar os indivíduos (classes inteiras)” (p. 4, § 4). Ele salienta que “o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar, etc. a

¹⁵ É importante explicar que o termo alemão *Entäußerung* também é traduzido em português como *Alienação*, para se referir ao momento positivo do processo de trabalho, em que a criação do novo objeto retroage e modifica a subjetividade do criador permitindo a evolução do indivíduo e da sociedade; enquanto que *Entfremdung*, que corresponde ao momento negativo desse processo, é definido como *Estranhamento*. (Ver em Para uma ontologia do ser social, 2 da editora Boitempo). Na versão que utilizamos, a tradutora optou por expressar *Entäußerung* como *Exteriorização*, por considerar que não se trata meramente de um termo, mas de uma categoria com um conteúdo específico e diante do caráter negativo da palavra alienação a utilização desta poderia gerar equívocos. A Exteriorização, ao contrário da Alienação, é um momento positivo que dá origem à constituição da personalidade; ela corresponde ao momento de afirmação do homem enquanto partícipe do processo de objetivação. Desse modo, *Entäußerung* corresponde à *Exteriorização* e *Entfremdung* indica o fenômeno da *Alienação*.

¹⁶ Nessa dissertação nos valem da tradução do capítulo da *Alienação de Per l' ontologia dell' essere sociale* feita pela professora Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, com a contribuição da professora Gilmaísa Macedo e do professor Sergio Lessa, da mesma universidade. Sempre que nos referirmos a esta obra indicaremos, entre parênteses, a página e o parágrafo da citação usada.

personalidade do homem” (p. 4, § 5). O modo como esse movimento contraditório entre o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento da personalidade humana ocorre, pode ser entendido pela análise do processo de trabalho, na medida em que o trabalho impulsiona para além de si mesmo desenvolvendo nos homens novas capacidades e novas habilidades.

No processo de objetivação/exteriorização o objeto criado retroage sobre o sujeito transformando-o, uma vez que ele passa a ter conhecimentos e habilidades que antes lhe eram alheios. Mas os efeitos desta objetivação ao passo que podem retroagir sobre o sujeito de maneira positiva, podem também ter desdobramentos negativos: quando o objeto se torna um produto estranho e hostil ao homem, se configurando desse modo, enquanto barreiras ao desenvolvimento da generalidade humana.

Como se pode ver, as objetivações não necessariamente terão como resultado um acréscimo positivo na construção do gênero humano. Em determinados momentos históricos, os resultados das ações humanas podem assumir o papel contrário, expressando obstáculos ao torna-se homem do homem no sentido de sua autêntica generidade. A este caráter desumanizador de algumas objetivações/exteriorizações Lukács, seguindo a esteira de Marx, denomina de alienação (*Entfremdung*).

Lukács tem o cuidado de enfatizar que o fenômeno da alienação corresponde a um processo sócio-histórico, isto é, resultado exclusivo das ações humanas e dos seus desdobramentos. Desse modo, ela não pode ser considerada um processo universalmente intrínseco ao ser social e menos ainda ao ser em geral. Nas suas palavras ele explica que considera a alienação

[...] um fenômeno exclusivamente histórico-social, que se apresenta em determinada altura do desenvolvimento existente, a partir desse momento, assume na história formas sempre diferentes, cada vez mais claras. Logo sua constituição não tem nada a ver com uma *condition humaine* geral e tanto menos possui uma universalidade cósmica (p. 1, § 1).

Para demonstrar, em termos objetivos, como o desenvolvimento das capacidades humanas pode ao mesmo tempo em que produz o enriquecimento das

individualidades, produzir também o seu aviltamento nos deteremos à passagem do feudalismo ao capitalismo já mencionada no primeiro capítulo, que, a nosso ver, se mostra um momento bastante representativo desta contradição. Neste sentido, buscaremos expressar objetivamente aspectos da alienação no plano econômico em uma sociabilidade marcada pela reificação.

O novo padrão de sociedade advindo da consolidação das relações sociais capitalistas trouxe consigo a necessidade de superação da velha concepção de mundo feudal rompendo, portanto, com o caráter natural que era atribuído as relações estabelecidas entre o homem e a sociedade. O anseio pelo desnudamento das leis internas que regem as estruturas sociais conduziu o homem ao enfrentamento da realidade a partir de uma apreensão racional no que se refere ao conhecimento da história e do destino dos homens. É nesse contexto que surge a teoria social de Marx, a qual foi decisiva no detalhamento dos nexos que compõem a sociedade do capital e no apontamento dos meios para a sua superação.

Não poderíamos negar que a passagem do feudalismo ao capitalismo representou um grande avanço do ponto de vista da potencialização das capacidades humanas. O afastamento das barreiras naturais revela uma sociedade cada vez mais determinada pelas relações sociais, na qual pela primeira vez o homem é apresentado como o demiurgo de sua história. No entanto, apesar dos avanços qualitativos que a chegada do capitalismo significou para o modo de desenvolver-se da sociedade – tais como o desenvolvimento de tecnologias, a possibilidade de mobilidade social, a defesa da igualdade perante a lei, a compreensão de que todos nascem livres, a liberação do trabalhador das obrigações feudais, dentre outros – esta nova formação social será palco de novas e mais evoluídas formas de alienação. Lukács nos explica que,

A alienação tem sempre caráter histórico-social, em cada formação e em cada período vem *ex novo* colocada em movimento pelas forças sociais realmente operantes. Isto, obviamente, não entra em contradição com a continuidade histórica, a qual, todavia, se apresenta sempre em termos concretos, contraditoriamente desiguais: a superação no plano econômico de uma situação social alienada produz muito frequentemente uma nova forma de alienação que supera aquela precedente e frente à qual os velhos experimentados remédios se mostram impotentes (p. 24, § 28).

Desse modo, enquanto as alienações operantes em dado período – em nosso exemplo na sociedade feudal, são abolidas mediante a superação da base econômico-social desta fase, com a consolidação da nova estrutura econômica da sociedade – o capitalismo – novas formas de alienação surgirão. No caso em questão, formou-se uma sociedade cujo modo de produção que pressupõe a separação do produtor dos meios de produção, a concentração dos meios de produção sob a forma de monopólios nas mãos de uma só classe e a aparição de uma classe social – o proletariado – que não tem outros meios de prover as suas necessidades a não ser através da venda de sua força de trabalho.

Com o estabelecimento das relações capitalistas de produção, uma nova forma de trabalho passa a ser o alicerce desta sociedade. Denominada por Marx de trabalho abstrato, trata-se de uma atividade social na qual o indivíduo encontra-se completamente subordinado à lógica do capital e as necessidades humanas são subsumidas às necessidades do mercado. Medido pelo tempo socialmente necessário para a produção de uma mercadoria, o trabalho abstrato¹⁷ tem por finalidade primordial a produção de mais-valia. Os indivíduos, assim como suas próprias relações, são rebaixados ao estatuto de coisas (reificação), o homem se transmuta agora em uma mera mercadoria¹⁸.

[...] o desenvolvimento da sociedade, o seu perene tornar-se mais social, não aumenta absolutamente a consciência que os homens têm sobre a verdadeira natureza das reificações realizadas espontaneamente por eles. Encontramos, ao contrário, uma tendência sempre mais voltada a submeter-se acriticamente a estas

¹⁷"Se abstraímos [do trabalho] o seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. Deixa já de ser mesa ou casa ou fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensoriais se apagaram. Também já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato" (MARX, 1983, p. 47).

¹⁸"O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais" (MARX, 1983, p. 71).

formas de vida, a apropriar-se delas com intensidade sempre maior, de maneira sempre mais determinante para a personalidade, como componentes insuprimíveis de toda vida humana (p. 77, § 97).

A sociedade capitalista consegue, desse modo, se apropriar privadamente de toda a riqueza social produzida pelo trabalhador, sem que este consiga perceber o caráter desumanizador desta relação na qual ele se encontra inserido. Marx, “analisando economicamente a vida dos operários do seu tempo, mostrou a alienação nas expressões mais elementares da vida dos homens que com toda evidência são fundadas nos sentidos” (p.15, § 19). Com o adjetivo “bestial” ele exprime um tipo de alienação da sensibilidade humana, já que

[...] o homem (o trabalhador) se sente livre, enfim, somente em suas funções bestiais, no comer, no beber e no sexo, quando muito no ter uma casa, na sua saúde corpórea etc., e em suas funções humanas se sente apenas mais um animal. O bestial torna-se o humano e o humano, o bestial. O comer, o beber o procriar etc., são também, com efeito, simples funções humanas, mas são bestiais na abstração que as separa do restante âmbito da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas (Marx *apud* Lukács, p. 15, § 19 - grifos na obra).

Um elemento que terá um papel fundamental nesse processo desumanização do homem é a divisão social do trabalho. Com a divisão do trabalho temos uma dissociação radical entre o processo de objetivação do trabalho e o conhecimento, que se restringe a um grupo de assalariados que personificam os interesses do capital. Todo trabalho intelectual é banido da oficina e centrado nas atividades de planejamento. Há neste movimento um monopólio do conhecimento por parte do capital, que controla todas as forças de produção e os modos de execução. Esta fragmentação do trabalho, também fragmenta o trabalhador e interfere diretamente na sua subjetividade. O trabalhador passa a executar um trabalho alienado, não conseguindo apreender globalmente o processo produtivo e perdendo completamente a noção do valor do seu trabalho. A divisão do trabalho é uma forma sutil de dominação que passa despercebida aos olhos do trabalhador, mas que o subordina completamente às exigências do capital, transparecendo a ideia de que é o trabalhador quem precisa do capital e não o inverso. Lukács nos esclarece bem a

nova configuração das relações de trabalho no capitalismo ao compará-lo com o trabalho do artesão da fase anterior da sociedade,

O artesão do tardo medievo e do renascimento impulsiona o seu modo de trabalhar até aos limites da arte, cria valores de uso para fabricar aos quais não bastam somente a habilidade, a experiência etc., mas pressupõe uma visão unitária orientada a instituir certas proporções visíveis. (Prescindimos, aqui da tão necessária consciência, para o artesão, das específicas qualidades dos vários materiais, da sua capacidade, que por vezes chega a arte do escultor, de conferir-lhes valor etc.) Se comparamos este estágio do trabalho com o subsequente da manufatura, onde o trabalhador torna-se por toda a vida um unilateral “especialista” de uma única operação sempre repetida, temos claramente diante dos nossos olhos este caráter degradante, para o homem, do progresso econômico (p. 155, § 197).

A citação acima pode ser complementada com a caracterização dada por Marx acerca da situação do trabalhador nesta sociedade. Segundo o pensador,

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção com que produz bens (2002, p. 111).

Nesse sentido, “a realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*” (MARX, 2002, p. 112). Se por um lado os trabalhadores produzem a riqueza social e não usufruem deste produto por não serem proprietários dos meios de produção, por outro os capitalistas dominam o produto do trabalho e também os trabalhadores. O filósofo alemão vai destacar em seus manuscritos que à medida que o trabalhador produz a riqueza material da sociedade, tanto mais pobre ele se torna na sua individualidade, uma vez que, ao ser privado dos objetos imprescindíveis a reprodução de sua vida e dos objetos necessários ao seu trabalho, o trabalhador cada vez menos pertence a si próprio. O resultado do seu trabalho se lhe apresenta como um ser estranho, desaparecendo

qualquer reconhecimento entre o trabalhador e o produto de sua ação. E Marx complementa,

A alienação do trabalhador no objeto revela-se assim nas leis da economia política: quanto mais o trabalhador produz, menos tem de consumir; quanto mais valores cria, mais sem valor e mais desprezível se torna; quanto mais refinado o seu produto, mais desfigurado o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, mais desumano o trabalhador; quanto mais magnífico e pleno de inteligência o trabalho, mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna escravo da natureza. (MARX, 2002, p. 113)

De maneira que, a relação entre sujeito e objeto se inverte, o objeto deixa de pertencer ao sujeito, e este último passa a condição de servo do objeto. Esta alienação do trabalho em seu objeto resulta, segundo Marx, da alienação existente entre o trabalhador e a própria atividade produtiva. O trabalho deixa de ser atividade por meio da qual o homem supre as suas reais necessidades e torna-se algo externo, uma atividade que mortifica o sujeito, como se o trabalho deixasse de pertencer ao trabalhador.

Uma vez que o homem não se reconhece no próprio objeto que construiu, assim como não se reconhece no processo de uma atividade que é vital para a sua existência, o sujeito termina por não se identificar como membro do gênero humano, “transforma a vida *genérica* em meio da vida individual” (MARX, 2002, p. 116). Segundo Marx, o trabalho alienado ao reduzir a atividade vital do homem à apenas um meio para sua sobrevivência, transforma a vida genérica em apenas um modo da sua existência física. Parecem esclarecedoras as palavras do pensador ao dizer que,

[...] na atuação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa. Por meio dela, a natureza nasce como a sua obra e a sua realidade. Em consequência, o elemento do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*: ao não se reproduzir somente intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real e percebe a sua própria imagem num mundo por ele criado. Na medida em que o trabalho alienado tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe do mesmo modo a sua *vida genérica*, a sua objetividade real como *ser genérico*, e transforma em desvantagens a sua vantagem sobre o animal, então lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico (2002, p. 117).

Para Marx, o não reconhecimento do sujeito no resultado do seu trabalho, no ato da produção e no seu ser, enquanto parte de um gênero, implica necessariamente numa alienação do homem pelo próprio homem, assim cada um deles torna-se estranho ao ser do homem.

Trazer alguns elementos para a reflexão sobre a categoria da alienação a partir dos escritos de Lukács e de Marx faz-se, a nosso ver, necessário, pois o avanço da sociedade moderna, com a consolidação do modo de produção capitalista, vem acompanhado de um processo contínuo de negação do homem enquanto membro do gênero humano. Na sociedade capitalista, as contradições características dos modos de produção baseados na exploração do homem pelo homem se colocam com muito mais complexidade.

A ênfase nessas determinações é necessária, pois, se tomarmos a tradição contratualista como referência para a caracterização do homem na sociedade, facilmente é possível concluir que Estado é um instrumento imprescindível para o bem-estar social. Que sua necessidade é perene, tendo em vista os atributos imutáveis da denominada, pelos seus representantes intelectuais, natureza do homem.

Diferentemente dos contratualistas, que tomam o homem de forma isolada, para Marx, não faz sentido analisar os indivíduos fora da vida em sociedade. Na mesma direção o Estado, não pode ser examinado como algo dissociado da história. Marx nega qualquer teoria que justifique a necessidade do Estado advinda de uma compreensão a-histórica do ser social, que imputa aos homens uma natureza imutável responsável pelas condições em que se encontra a humanidade na sociedade moderna. Para o nosso pensador, o homem não pode ser entendido com uma existência independente da processualidade histórica. Em contraposição à ideia de um indivíduo isolado vivendo num suposto estágio anterior à sociedade, Marx explica que enquanto ser social, o homem só existe inserido no contexto das relações sociais. Os homens transformam e são transformados constantemente pelo mundo objetivo.

A compreensão do fenômeno da alienação apresentada pelos filósofos, nos leva a entender que a necessidade do Estado para mediar os antagonismos de classe advindos das relações de exploração do homem pelo homem não pode ser

justificada por nenhuma natureza humana determinada a *priori*. Um processo de produção no qual o sujeito se encontra alienado do seu produto, historicamente gerará uma sociedade marcada pelas desigualdades sociais, as quais conformam as características do indivíduo burguês. O Estado, portanto, não é uma necessidade do ser do homem. O egoísmo e individualismo que definem o homem da sociedade moderna estão intrinsecamente relacionados à base material que reproduz a sociedade. Assim sendo a transformação dessa base social pode implicar no fim dos conflitos sociais, e, conseqüentemente, no fim da necessidade de um órgão gerenciador de tais desigualdades. A determinação sócio-histórica das possibilidades reais e concretas da construção da história pelos homens revela que, se os mesmos até então vêm produzindo desumanidades – alienações, existe, no plano objetivo, reais possibilidades de mudança. Mas sobre isso trataremos mais adiante.

No capítulo que segue, passaremos a analisar o Estado moderno a partir do pensamento de Marx, que apresenta indicações precisas para uma crítica do Estado fornecendo os elementos para compreender a real função social que esta instância política exerce na sociedade capitalista.

4 A CRÍTICA MARXIANA AO ESTADO MODERNO

Para Marx, como vimos anteriormente, o homem é um ser essencialmente histórico e social. Com esse entendimento, de um modo geral, podemos dizer que, para o pensador, os pressupostos para o surgimento e a configuração do Estado moderno estão inscritos nas relações de produção historicamente desenvolvidas pelos homens no processo de trabalho. Embora não encontremos nos seus escritos uma obra específica na qual ele desenvolva uma teoria sobre o Estado Moderno, a exemplo do que vimos nos teóricos contratualistas, é possível extrair de várias obras marxianas indicações importantes do seu entendimento acerca da natureza do Estado moderno e de seus limites.

Neste capítulo, buscaremos demonstrar como a visão de Marx sobre o Estado moderno, já nos seus primeiros escritos, se contrapõe ao pensamento dos contratualistas. Esse, por sua vez, encontra-se fundamentado no entendimento de que o Estado surge enquanto uma instância que funda a sociedade civil e é requerida por todos os homens para garantir a ordem social e os “direitos naturais” dos indivíduos. Além disso, para demonstrar a atualidade do pensamento de Marx, recorreremos ao pensador contemporâneo István Mészáros, que nos fornece uma valiosa contribuição na caracterização do papel no Estado na sociedade atual.

4.1. O Estado moderno e sua igualdade e liberdade democráticas: a distinção entre forma de dominação e efetiva emancipação

Os pensadores contratualistas desenvolveram suas argumentações sobre a necessidade do Estado baseados na oposição entre estado de natureza/sociedade política. Em outras palavras, entre a vida pré-sociedade, na qual o homem isolado luta pela sobrevivência individual, e a sociedade propriamente dita, que é instituída a partir de um contrato que dá origem ao Estado. Essa estrutura jurídico-política aparece como o meio mais eficaz para garantir a liberdade dos homens e colocá-los em condição de igualdade entre si, de modo que as diferenças provenientes do nascimento, posição social ou de qualquer outra ordem fossem suprimidas. Marx

nos ajuda a compreender que a igualdade e a liberdade propiciadas pelo Estado moderno, muito distante de eliminar tais diferenças, contribuem para sua perpetuação.

O debate de Marx sobre o Estado moderno começa a ser delineado a partir da crítica que o pensador realiza da teoria hegeliana do Estado. Para Hegel, o Estado não é resultado das condições materiais que determinam o desenvolvimento da sociedade, mas ao contrário, a sociedade civil encontra-se subordinada a esta instância que surge de uma necessidade externa aos homens. O Estado representa o espaço em que o indivíduo existe de forma plena. É o local onde as contradições existentes na sociedade civil são superadas e os interesses públicos e universais são expressos. De acordo com Frederico (2009), o Estado político para Hegel,

[...] reintegra, em sua universalidade, os interesses até então díspares e antagônicos da sociedade civil, em que a vontade geral se torna consciente e se reconhece na figura do monarca. O Estado, portanto, é o local onde predominam os interesses universais encarnados em um indivíduo singular (p.55).

Nesse sentido, apenas no Estado os homens vivenciam a efetiva liberdade e atingem o mais elevado grau da história humana. Para Hegel, somente como membro do Estado é que o indivíduo adquire “objetividade, verdade e moralidade”. De modo que não se trata apenas de um aparato institucional, mas da realização da vida ética do cidadão.

A teoria crítica marxiana contesta a ideia de elevação dos homens a uma condição de universalidade pelo Estado, opondo-se a argumentação de que através dele as contradições da sociedade civil são dissipadas. Tal entendimento pode ser verificado em uma das primeiras contribuições teóricas de Marx, seu texto *Para a Questão Judaica*, redigido em 1843, no qual o filósofo debate a problemática da emancipação política dos judeus numa crítica dirigida à Bruno Bauer, membro da chamada esquerda hegeliana, que discutiu o tema nos artigos: *A questão judaica*, publicado em 1842 e *Sobre a capacidade de judeus e de cristãos hodiernos para se tornarem livres*, publicado em 1843.

A contraposição apresentada por Marx à solução baueriana para a situação dos judeus, parte do pressuposto de que a emancipação política conquistada após a Revolução Francesa foi decorrente da cisão entre Estado e sociedade civil, em que esta última perdeu o caráter político que continha na sociedade feudal. Uma dicotomia passa a existir entre sociedade política e sociedade civil, ficando a primeira voltada para o interesse geral abstrato e a segunda configurando-se como o espaço da vida privada dos indivíduos.

Segundo Marx, a ideia defendida por Bauer de que os judeus só poderiam adquirir o direito às liberdades democráticas burguesas na Alemanha – Estado com base reconhecidamente cristã – se, antes de tudo, abdicassem de sua religião, incorre no erro de tratar a questão da emancipação dos judeus de modo idealista, restringindo a discussão ao âmbito religioso, teológico. Para Bauer, sem a emancipação da religião os judeus jamais alcançariam a emancipação política no Estado prussiano. Mas era preciso que não apenas o Judeu abdicasse de sua religião, mas também o católico, o protestante e o próprio Estado, que precisaria ser laico a fim de que a emancipação fosse concretizada.

No entanto, Marx vai demonstrar que não existe contradição na reivindicação dos judeus frente ao Estado político burguês. Isto porque a emancipação que estava sendo requerida estava circunscrita aos ganhos advindos da revolução burguesa. Conforme o pensador, a cisão que passa a existir entre sociedade política e sociedade civil permite que judeus e cristãos possam coexistir na sociedade sem que os direitos de um ou de outro sejam restringidos pelo Estado. De modo que, na abstração do Estado democrático, os judeus poderiam exercer os deveres e direitos de qualquer cidadão, pois

A emancipação *política* relativamente à religião não é a emancipação consumada, a [emancipação] desprovida de contradição, relativamente à religião, porque a emancipação política não é o modo consumado, o [modo] desprovido de contradição da emancipação *humana* (MARX, 2009 p. 48).

Este é o ponto principal da argumentação de Marx: a distinção entre a emancipação política e a verdadeira emancipação humana. No caso específico em questão, Marx explica que a emancipação política do judeu ou de qualquer outro homem religioso é a emancipação política do Estado em relação à religião. O Estado

pode comportar-se de forma autônoma em relação à religião ainda que na vida privada os homens permaneçam vinculados às suas crenças. Pelo mesmo raciocínio, o filósofo exemplifica que o Estado é capaz de suprimir idealmente a propriedade privada, como ocorreu nos Estados norte-americanos, ao eliminar o sistema censitário de eleição de seus regimes constitucionais liberais, sem contudo, realizar qualquer alteração na propriedade real dos indivíduos. Nesse sentido ele esclarece que,

O Estado suprime, à sua maneira, a diferença do nascimento, do estado [social, Stand], da cultura, da ocupação [profissional, Beschäftigung], quando declara diferenças não-políticas o nascimento, o estado, a cultura a ocupação, quando (sem atender a estas diferenças) proclama cada membro do povo participante por igual da soberania popular, quando trata todos os elementos da vida popular real do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado deixa atuar a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira delas (i. e. como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer sua essência particular. Muito longe de suprimir essas diferenças fáticas, ele só existe antes no pressuposto delas, ele só se sente como Estado político, e só faz valer a sua universalidade, em oposição a esses elementos (MARX, 2009, p. 49-50).

A emancipação política, garantida pela mediação do Estado é, desse modo, necessariamente limitada, pois demarca uma igualdade formal entre os cidadãos, enquanto que reforça a desigualdade real entre os homens. Convém destacar que essa igualdade jurídico-política, garantida pelo Estado, é fundamental para o desenvolvimento da sociedade capitalista, pois ao criar indivíduos “livres”, “iguais” e “proprietários”, que se enfrentarão nas relações de troca realizadas na esfera produtiva, consegue-se mascarar a dominação que o capital exerce sobre o trabalhador no interior da sociedade civil, uma vez que trabalhadores e patrões aparecem como portadores dos mesmos direitos e deveres. Na sociedade burguesa, o conceito de cidadania passa a ser uma abstração, pois se abstrai a realidade de sua concretude e, desse modo, consegue-se igualar os desiguais. Com o Estado político, passa a haver um dualismo entre a vida genérica do homem e a sua vida material. De acordo com Marx,

O Estado político alcança o seu verdadeiro desabrochamento, o homem leva – não só o pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na vida – uma vida dupla, uma [vida] celeste e uma [vida] terrena: a vida na *comunidade política* (em que se [faz] valer como *ser comum*) e a vida na *sociedade civil* (em que ele é ativo como

homem privado, considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio e se torna joguete de poderes estranhos) (MARX, 2009, p. 50-51).

O homem possui desse modo uma dupla existência. A primeira enquanto membro da sociedade civil (*bourgeois*), onde os interesses privados ditam a dinâmica das relações entre os homens; e a segunda como homem público (*citoyen*) partícipe do Estado político e representante de uma universalidade abstrata que carece de bases reais. O pensador marxista José Chasin, partindo da análise de Marx em *Para a Questão Judaica*, expõe que o Estado moderno ao passo que faz surgir politicamente à comunidade dos homens, distancia-os civilmente, e com isso gera uma contradição entre entes mutilados:

[...] a comunidade política não tem *corpos*, apenas evanescências éticas e jurídicas, enquanto os corpos dos indivíduos isolados são destituídos de qualquer *comunidade*, confinados que estão ao egoísmo naturalista, que os priva de qualquer responsabilidade ética ou traço humano em geral, mesmo porque o egoísmo, enquanto *denominador comum*, inerentemente dissocia e contrapõe. Numa só frase, o *cidadão* sem corpo e o *homem* sem gênero são ambos, efetivamente, contornos atrofícos, resultantes de predicções usurpadas (2000, p.149).

Nesse sentido, nenhum dos dois consegue desenvolver-se por completo na sociedade. Na síntese realizada por Chasin: “o homem real é roubado da cidadania, enquanto o cidadão é saqueado em suas forças sociais” (2000, p. 149). Segue-se daqui que a emancipação política possui um caráter limitado e parcial, já que de um lado o cidadão liberta-se apenas politicamente e do outro o homem permanece preso nas amarras contraditórias do processo de produção e reprodução da sociedade capitalista. Este conflito entre o homem privado e o público não pode ser dirimido nos marcos emancipação política.

A crítica marxiana à dualidade presente entre o homem na sua vida privada e o cidadão na sua vida pública também está presente nas referências que o pensador faz à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1793. Para Marx, pode-se visualizar uma clara distinção entre o que se considera como os *droits de l’homme*, os direitos do homem e os *droits du citoyen*, os direitos do cidadão. A este último

estariam reservados os direitos *políticos*, ou seja, aqueles que requerem que o homem os exerça na vida em comunidade. Já os direitos do homem, conformariam os direitos dos membros da sociedade civil burguesa, sendo, portanto, os direitos do homem privado, egoísta, que se encontra apartado da comunidade. Para estes, configuram-se como direitos “naturais e imprescindíveis”: a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.

Segundo Marx, a liberdade aqui indicada é “o direito de fazer e empreender tudo o que não prejudique nenhum outro” (2009, p. 63). Sua aplicação prática implica no direito à propriedade privada, que como descreve o pensador “é o direito de – arbitrariamente (*à son gré* [à sua vontade – francês]), sem referência aos outros homens, independente da sociedade – gozar a sua fortuna e dispor dela” (idem, p. 64). A igualdade por sua vez, constitui na defesa de que “cada homem seja, de igual modo, considerado como essa mônada que repousa sobre si [própria]” (idem, p. 65). Sua finalidade é a de eliminar os privilégios de nascimento característicos da sociedade anterior. De modo algum é feita qualquer referência à necessidade de igualdade no âmbito socioeconômico. Por fim, a segurança “é o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito da *polícia*, porque a sociedade toda apenas existe para garantir a cada um dos seus membros a conservação de sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade” (idem, p. 65). A razão pela qual o pensador se refere aos direitos elencados acima como referentes ao indivíduo da sociedade civil é a constatação de que

Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: [um] indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, [é] antes a própria vida genérica, a sociedade, [que] aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. (MARX, 2009, p. 66).

Nessa medida, temos em Marx que a emancipação política revela o caráter formal e negativo da política ao consolidar a natureza do Estado enquanto instrumento da classe economicamente dominante, que tem por função contribuir para a manutenção da opressão de classe e reprodução das desigualdades sociais. O pensador assevera que

Toda emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a egoísta independente; por outro, a cidadão, a pessoa moral. Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou as suas forces propres [forças próprias] como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009, p. 71-72).

Entre emancipação política e emancipação humana não há traços de continuidade, mas uma ruptura. Com isso queremos, tão somente, dizer que não será do gradativo aprimoramento das liberdades democráticas, que alcançaremos a emancipação humana. Por mais que se avance dentro dos limites da democracia burguesa não haverá uma evolução para a transformação social. Chasin nos esclarece que entre a igualdade e a liberdade democráticas, propiciadas pela emancipação política, e a emancipação humana existe a mesma diferença que se encontra entre forma de dominação e efetivação de liberdade. Isto porque, no Estado moderno, a democracia que existe na esfera pública se contrasta com a desigualdade real presente na esfera da produção capitalista. Embora o Estado suprima as diferenças entre os homens no âmbito político, ele pressupõe que tais diferenças se manifestem livremente no espaço da sociedade civil. O Estado democrático, nesse sentido, é uma forma política “que pertence ao anel perpetuador da totalização recíproca entre sociedade civil e estado” (2000, p. 97).

É necessário, portanto, que o homem integre suas forças individuais com suas forças sociais, pois a emancipação política apesar de representar um avanço nas relações humanas, constitui o máximo de progresso permitido no interior do Estado moderno. O que para os contratualistas é a chave para a liberdade dos homens para a garantia dos seus chamados “direitos naturais”, para Marx significa a perpetuação da condição de dominação de uma classe sobre outra pela qual se enredou a humanidade até que chegue o dia em que a sua superação signifique o início da construção de uma sociedade autenticamente humana. Sem exploração do homem pelo homem. Onde o gênero humano poderá se desenvolver em sua plenitude. Torna-se necessário, assim, superar as ilusões da liberdade e igualdade políticas e avançar para a reunificação do cidadão abstrato e do homem individual.

4.2. A relação entre Estado moderno e sociedade civil em Marx: uma dependência ontológica

Marx em seu texto *Glosas Críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*. De um prussiano, escrito em 1844 e publicado em duas partes, no periódico *Vorwärts!* continua suas reflexões sobre o Estado e a necessidade de luta pela emancipação humana. Com a finalidade de fazer a crítica a Arnold Ruge, que havia publicado na mesma revista o texto intitulado *O rei da Prússia e a reforma social* sob o pseudônimo de *um prussiano*, o pensador nos apresenta importantes conclusões no que se refere à relação existente entre o Estado e sociedade civil.

Arnold Ruge discorre em seu artigo sobre a postura repressora do gabinete do rei da Prússia frente ao levante dos tecelões silesianos, que lutavam contra as miseráveis condições de emprego e degradantes condições de vida dos trabalhadores, ocorrido em junho de 1844 e com grande repercussão na Alemanha e no exterior. Para Ruge, a revolta dos tecelões é resultado da fragilidade política do Estado alemão que era incapaz de conceber a miséria parcial dos distritos industriais como uma questão geral que afetava toda sociedade. Ao contrário, O rei considerava a situação como uma falha administrativa ou assistencial.

A crença na ausência da politicidade moderna na realidade alemã fez com que Ruge desqualificasse a ação revoltosa dos tecelões silesianos apontando-a como uma revolta social carente da alma política. Marx, por sua vez, avalia que a atitude dos trabalhadores abria a possibilidade de avanço para a verdadeira libertação da miséria espiritual e material a que estavam submetidos. Para o pensador, a revolta dos tecelões tinha o potencial de ser o embrião de uma luta bem mais abrangente, pois estava voltada contra os industriais e banqueiros, evidenciado, assim, as contradições entre a burguesia e o proletariado. Sendo um símbolo da insatisfação da classe trabalhadora frente à condição desumana, que caracteriza o processo de produção capitalista, a revolta apontava para a necessidade de rompimento com essa lógica perversa e abria caminho, ainda que não intencionalmente, para a busca da emancipação humana.

Para Marx, não era o atraso das instituições políticas alemãs o maior impedimento para a superação das desigualdades sociais existentes. Ele

desenvolve seu argumento recorrendo aos exemplos da Inglaterra e França, Estados indiscutivelmente mais desenvolvidos politicamente, nos quais o *intelecto político* não conseguiu apreender a origem do pauperismo, tampouco erradicá-lo.

Na Inglaterra, explica Marx, a interpretação do pauperismo era atribuída ora à política equivocada do partido adversário, ora a má administração da assistência aos pobres, ora à própria existência de tal assistência, que segundo o Parlamento inglês acabava favorecendo a continuidade do pauperismo. Fundamentado na teoria de Malthus, o Parlamento entendia que dado o constante crescimento da população, os meios de subsistência naturalmente seriam insuficientes para atender a necessidade de todos, de modo que a manutenção de uma política assistencialista seria um estímulo à perpetuação da miséria. “O parlamento inglês agrega a ideia de que o pauperismo é a miséria da qual os próprios trabalhadores são culpados e ao qual o ponto portanto não deve ser de prevenir como uma desgraça, mas antes reprimir e punir como um delito” (MARX, 2010, p. 53). Procurou-se, assim, disciplinar a miséria através da repressão.

Quanto à justificativa utilizada pelo Parlamento Inglês de que a população tende a superar os meios de subsistência, convém destacar, como já foi visto anteriormente, que as desigualdades da sociedade capitalista são produzidas essencialmente no âmbito social. No capitalismo, elas são fruto da organização da produção que se encontra fundada no trabalho abstrato. Se nas sociedades anteriores o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas associado às catástrofes naturais eram os principais fatores para a condição de escassez na produção, no capitalismo, a barreira para o atendimento das necessidades de todos os homens é a própria lógica da sociedade do capital, que para se desenvolver requer que a maior parcela da população seja expropriada de seus meios de subsistência. O pauperismo é, conseqüentemente, uma condição social e inevitável desse sistema.

Na França, Napoleão tentou acabar com a mendicância “limpando as ruas” da vergonhosa miséria “por meio de depósitos, que se transformaram em penitenciárias com tanta rapidez que bem depressa o pobre chegava aí exclusivamente pela estrada do tribunal da polícia correcional” (MARX, 2010, p.56). Mas sem conseguir conter a miséria pela via assistencial, o Estado passa a se valer da força coercitiva.

O uso desesperado da violência evidencia sua impotência frente aos problemas sociais. Diante disso, Marx indica, contrapondo-se a Ruge, que quanto mais um país é político, menos ele será capaz de encontrar uma solução para a eliminação da miséria social. Tendo em vista que,

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento jurídico da sociedade. Quanto mais o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele (MARX, 2010, p. 59)

Para o pensador a ineficácia do Estado moderno para solucionar os males sociais está no fato de que,

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre a vida pública e privada, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares (MARX, 2010, p. 60).

Percebe-se assim que embora o Estado aparente atuar em prol dos interesses universais, ele esbarra nos interesses privados dos indivíduos particulares que no âmbito da sociedade civil desenvolve suas relações econômicas livre da interferência estatal. Esta contradição não pode ser eliminada pela boa vontade da administração do Estado. “Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela” (MARX, 2010, p.61).

Vimos que para os contratualistas a sociedade civil é resultado do contrato social que funda o Estado e permite a vida em sociedade. Para Marx, ao contrário, entre Estado e sociedade civil existe uma relação de dependência daquele para com esta. “A dependência de que fala Marx é de caráter ontológico, ou seja, expressa uma relação entre fundante e fundado em nível do ser” (TONET, 2010, p. 21). Segundo Marx, no capitalismo, a sociedade civil “é o fundamento natural em que se

apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis” (MARX, 2010, p. 60). Nesse momento, a sociedade civil é o fundamento do processo histórico. Ela antecede e determina a estrutura estatal. Com esta compreensão, Marx instaura uma nova forma de analisar o Estado: a de uma instância que é fundada pela sociedade civil, e que se organiza de modo a perpetuar as relações materiais que o criaram. Nesse sentido, o Estado moderno encontra nas relações de classe tipicamente burguesas a sua razão de ser: um instrumento de manutenção das relações sociais desiguais em favor da classe economicamente poderosa.

Com base no que precede, para Marx, o Estado jamais poderia acabar com as contradições sociais existentes na sociedade, pois isso implicaria em suprimir a sua própria base, o que provocaria sua eliminação. Estado e sociedade civil vão sempre atuar de modo a permitir o desenvolvimento mútuo. Isto significa que, ambos atuarão no sentido de promover a dominação econômica de um lado, e a prevalência política do capitalista do outro. Sendo assim, o Estado moderno é a expressão das necessidades impostas para a manutenção da sociedade burguesa. O Estado emerge como uma força social aparentemente neutra, mas que, conserva historicamente a função social de responder em defesa dos interesses das classes dominantes nos conflitos inconciliáveis entre as classes sociais. Nesse sentido, o Estado moderno é essencialmente instrumento de opressão de classe. Por isso, afirma Marx que

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política (2010, p. 62).

Considerando que a desigualdade é elemento inerente a sociedade civil burguesa, a intervenção do Estado só pode ser limitada. Em Marx temos que a razão política vai sempre atribuir a aspectos particulares as causas dos problemas sociais, pois a política tem como princípio a *vontade* e, nesse sentido,

Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos *limites naturais* e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais incapaz de descobrir a fonte dos males sociais (MARX, 2010, p. 62)

Assim, vê-se que para Marx o Estado não pode ser considerado como um elemento externo que se encontra acima dos interesses de classe, representando o interesse da comunidade como um todo. É através dele que a classe economicamente dominante da sociedade civil impõe a sua vontade sobre a classe economicamente explorada. Longe de garantir a segurança da comunidade, o Estado protege prioritariamente a propriedade privada dos setores mais poderosos da sociedade. Desse modo, a neutralidade imputada a esta instância pelos contratualistas carece de sustentação. Mas é importante notar que o Estado possui uma decisiva capacidade ideológica que mascara os seus reais interesses. A defesa da democracia, a tripartição dos poderes, a instituição do sufrágio pela burguesia são mecanismos que, ao mesmo tempo em que, em determinados contextos históricos, permitem a exposição das contradições presentes na sociedade, podem ser usados para ocultar o caráter de classe existente e fazer com que a acumulação de riqueza nas mãos de poucos, condição essencial para a sociedade capitalista fundada no trabalho alienado, adquira um caráter “natural”. No Estado moderno, os interesses particulares precisam assumir uma forma de universalidade abstrata a fim de justificar sua dominação sob o argumento da defesa dos interesses comunitários. Assim, as origens das desigualdades sociais são ocultadas e atribuídas ao esforço individual.

Se o Estado realmente estivesse acima dos interesses privados a tomada de seu poder pela classe trabalhadora seria suficiente para por fim à exploração capitalista. Contudo, Marx explica que por estar, essencialmente, relacionada à dominação do homem pelo homem, a política tem apenas um papel de mediação na transformação social. O pensador, desse modo, não nega o papel da política numa revolução social, ele atribui a ela as tarefas negativas que culminam na destruição de seu próprio poder, dessa forma de dominação que expressa a autonomia de apenas uma parte dos homens. A atuação apenas no âmbito da política torna a

classe trabalhadora refém da parcialidade que caracteriza esta instância. Por esse motivo, a tomada do Estado não pode ser admitida como o elemento central numa transformação da sociedade com vistas à emancipação do homem. Tal mudança apenas se efetiva na universalidade da prática social como um todo. Se, em *Para a Questão Judaica*, Marx entendia que para uma transformação social emancipatória era preciso a reunificação das forças do cidadão genérico com o homem privado, aqui, nas Glosas, já começa a ficar mais claro que essa reunificação deve ter como pressuposto uma transformação das bases materiais. A emancipação humana exige, assim, uma ruptura radical com as bases econômicas da sociedade.

Toda revolução, explica o filósofo, é composta de um duplo movimento: o social e o político. Em suas palavras, “toda revolução dissolve a velha sociedade; nesse sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política” (MARX, 2010, p. 77). Mas ao contrário de Ruge que confere à “revolução social” uma “alma política”, Marx defende a necessidade de uma “revolução política” com “alma social”. A distinção está no fato de que a proposição de Ruge se trata de uma revolução que consegue dissolver as relações de produção da sociedade, mas instaura novas formas de dominação. Já a revolução política com alma social significa que a construção de uma sociedade emancipada tem necessidade de um ato político na medida em que precisa da destruição das velhas formas de poder. Contudo, logo que aparece o seu próprio objetivo, sua *alma* – o processo de construção de novas bases de relações sociais de produção –, ele deve se desembaraçar do seu revestimento político e caminhar no sentido da dissolução das relações produtivas capitalistas e construção de novas formas de organização do trabalho. Como bem coloca o pensador,

A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissociação das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (MARX, 2010, p. 78).

A política socialista deve, portanto, ter como papel principal a restituição dos poderes ao corpo social, ou seja, deve devolver aos indivíduos a sua liberdade de produção e reprodução, que foi usurpada pelas mais variadas formas de dominação do homem durante sua história. As tarefas que resultam da reestruturação das bases sociais, não podem ser efetivadas a partir da *vontade*, que como foi apontado, é o princípio da política. Estas tarefas estão ligadas a transformação na forma de trabalho, no sentido de construir uma sociedade regulada pelos próprios produtores livres. Apenas assim, a humanidade conseguirá atingir o patamar de emancipação.

As desumanidades continuamente provindas da sociedade do capital revelam-nos que não há compatibilidade possível entre o desenvolvimento dos indivíduos e o das forças produtivas desta sociedade. Nesse preciso sentido, não se pode esperar que exista a possibilidade de dividir o Estado entre os interesses do capital e os do trabalho. O Estado moderno existe para corrigir, ajustar, e não para resolver as mazelas sociais. Temos em Marx que o Estado é resultado de um processo histórico marcado pela contradição dos interesses de classes, e catalisado pela necessidade de defesa da propriedade privada. E ainda que o Estado possa cumprir funções públicas, a defesa da propriedade privada é o que fundamenta sua atuação. A crítica marxiana ao Estado moderno perpassa, portanto, fundamentalmente pela necessidade de sua superação. Como forma política de dominação, o Estado precisa ser suprimido num processo de construção de uma nova sociabilidade, pois não há liberdade possível em seu interior.

Ao analisarmos o complexo do trabalho vimos que o homem constrói a sua história e, nesse sentido, é a radical historicidade e socialidade do homem que os permite afirmar que a emancipação humana é possível. Contudo, ela só será alcançada como produto derivado da luta pela construção consciente de uma nova sociedade. Não há, portanto, como separar a construção de uma generalidade autenticamente humana e a necessidade urgente de destruição da sociedade do capital e do seu Estado.

Para finalizar o debate veremos no último tópico como o Estado tem se comportado no capitalismo contemporâneo e como as tentativas de remodelar o Estado para convertê-lo num instrumento a serviço dos trabalhadores fracassaram no curso da história, demonstrando que o Estado moderno só tem um senhor, que é

o capital. Com este intento, recorreremos à visão de István Mészáros que parte dos pressupostos marxianos para desenvolver suas considerações acerca do Estado moderno e da necessidade de seu fenecimento.

4.3. O Estado no capitalismo contemporâneo e a necessidade de sua superação: a contribuição de Mészáros

Para finalizar o debate sobre o Estado moderno, convém discuti-lo no contexto atual de crise estrutural do capital. Nesse sentido, a contribuição de István Mészáros se coloca como fundamental, na medida em que, para nós, este pensador dá continuidade às reflexões marxianas sobre o Estado e nos ajuda a compreender as contradições contemporâneas postas pela sua essência de dominação de classe.

Na esteira de Marx, Mészáros também diverge da tradição contratualista que vê o Estado como um elemento externo ou neutro que se encontra acima dos interesses de classe, representando a vontade da comunidade como um todo. Para o pensador, o Estado é o elemento que fornece a base de sustentação para a sociedade capitalista, de modo que intervenções por meio dele são sempre parciais e limitadas pelos interesses do capital.

Mészáros aponta que o sistema do capital é insolúvel em seus termos de existência, enquanto forma de organização social humana. Trata-se de uma sociedade contraditória, que cria limites que não podem ser resolvidos dentro de si mesma. E o Estado atual, assim como nos tempos de Marx, assume o papel de corrigir algumas disfunções, nunca de resolver as contradições.

Na contemporaneidade, a sociedade do capital vivencia um momento crítico no qual o sistema, visivelmente, atinge seus limites. Segundo Mészáros (2011), a crise estrutural que marca o momento atual da sociedade capitalista tem colocado na ordem do dia a necessidade de uma ofensiva por parte do movimento dos trabalhadores. O capital vem atingindo os seus limites absolutos e as intervenções por meio de instituições políticas já não conseguem criar mecanismos para amenizar as contradições imanentes deste sistema.

O capitalismo vem ao longo de sua trajetória enfrentando inúmeros obstáculos para alcançar suas necessidades econômicas de crescimento e expansão. Durante o seu desenvolvimento a sociedade do capital passou por crises das quais conseguiu se reerguer através de reformas econômicas e políticas que permitiram o que autor István Mészáros descreve como o deslocamento de suas contradições. No entanto, nas últimas décadas, mais precisamente a partir do final dos anos 1960 e início da década de 1970, a ordem do capital vem vivenciando a mais aguda de suas crises. Seus sinais de exaurimento foram expressos, dentre outros aspectos, pelo esgotamento do modelo fordista/taylorista de produção, pela redução das taxas de crescimento; pelas dificuldades de absorção das novas gerações no mercado de trabalho; e pela impossibilidade de o Estado continuar a exercer suas funções “reguladoras”, que marcaram o período conhecido como *Welfare State*.

A crise atual veio apontar a debilidade de um sistema que se mostra incontrolável. Diferentemente das crises anteriores, que afetaram apenas algumas partes do complexo social, Mészáros explica que é possível identificar quatro aspectos que traduzem a novidade histórica desta crise do capital:

(1) seu *caráter* é *universal*, em lugar de restrito a uma esfera particular (por exemplo, financeira ou comercial, ou afetando este ou aquela ramo particular de produção, aplicando-se a este e não àquele tipo de trabalho, com sua gama específica de habilidades e graus de produtividade etc.);

(2) seu *alcance* é verdadeiramente global (no sentido mais literal e ameaçador do termo), em lugar de limitado a um conjunto particular de países (como foram todas as principais crises do passado);

(3) sua *escala de tempo* é extensa, contínua, se preferir, *permanente*, em lugar de limitada e cíclica, como foram todas as crises anteriores do capital;

(4) em contraste com as erupções e os colapsos mais espetaculares e dramáticos do passado, seu *modo* de se desdobrar poderia ser chamado de *rastejante*, desde que acrescentemos a ressalva de que nem sequer se refere ao futuro: a saber, quando a complexa maquinaria agora ativamente empenhada na “administração, quando da crise” e no “deslocamento” mais ou menos temporário das crescentes contradições perder sua energia (MÉSZÁROS, 2011, p. 796).

Todos estes elementos demonstram que se trata de uma crise irreversível, pois ela atinge todas as relações constituintes da estrutural global do capital. Objetivamente, isto significa que afeta as três dimensões fundamentais do funcionamento capital, quais sejam: produção, consumo e circulação/distribuição/realização (MÉSZÁROS, 2011, p. 798). No entanto, a crise não se restringe à esfera econômica, as instituições políticas também foram afetadas. O Estado moderno hoje já não pode oferecer as garantias políticas de outrora. Segundo Mézszáros, o capitalismo está atingido os seus limites absolutos. O crescimento do desemprego crônico é uma das faces desses limites. Diante da profundidade deste colapso, as contradições presentes nas relações sociais capitalistas não podem mais ser contornadas, muito menos resolvidas no interior deste sistema. Mézszáros afirma que, “justamente por isso, uma crise estrutural põe em questão a própria existência do complexo global envolvido, postulando sua transcendência e sua substituição por algum complexo alternativo” (2011, p. 797).

Para o referido autor, a crise estrutural do capital colocou para o movimento dos trabalhadores a necessidade da adoção de uma postura ofensiva frente à ordem vigente. As ações em defesa da ampliação dos direitos dos trabalhadores tem sido importantes, mas não tem sido resultados de uma luta propositiva em direção a emancipação dos mesmos. Ainda que possamos afirmar que, em determinadas conjunturas, o trabalho conseguiu colocar certos entraves ao capital, estes foram sempre temporários e reversíveis.

No passado, até algumas décadas atrás, foi possível extrair do capital concessões aparentemente significativas – tais como os relativos ganhos para o movimento socialista (tanto sob a forma de medidas legislativas para a ação da classe trabalhadora como sob a de melhoria gradual do padrão de vida, que mais tarde se demonstraram *reversíveis*), obtidos por meio de *organizações de defesa* do trabalho: sindicatos e grupos parlamentares. O capital teve condições de conceder esses ganhos, que puderam ser *assimilados* pelo conjunto do sistema, e *integrados* a ele, e resultaram em vantagens produtiva para o capital durante o seu processo de auto-expansão. Hoje, ao contrário, enfrentar até mesmo questões parciais com alguma esperança de êxito implica a necessidade de desafiar o *sistema do capital como tal*, pois em nossa própria época histórica, quando a auto-expansão produtiva já não é mãos o meio prontamente disponível de fugir das dificuldades e contradições que

se acumulam [...], o sistema de capital global é *obrigado a frustrar* todas as tentativas de interferência, até mesmo as mais reduzidas, em seus parâmetros estruturais (MÉSZÁROS, 2011, p.95).

Como se pode perceber, nas fases de expansão econômica, as quais tinham como palco privilegiado os países de capitalismo avançado, algumas das demandas da classe trabalhadora puderam ser atendidas pelo capital, ou seja, foram integradas pelo sistema do capital. O pacto fordista-keynesiano é um exemplo especialmente exemplar. A defesa da intervenção estatal sobre a economia, apresentada pelo projeto reformista liberal, na década de 1930, propiciou a garantia do pleno emprego com o intuito de retomar o desenvolvimento econômico, após o período da Grande Depressão (1929-1932) a partir do equilíbrio entre produção e consumo. Esta foi uma fase marcada pela implantação de um sistema de seguridade social, geração de emprego através de obras públicas, concessão de direitos aos trabalhadores através de políticas sociais, entre outras ações que configurou o chamado Estado de Bem-estar Social nos países de primeiro mundo. Contudo, quando a crise estrutural do capital irrompe no início dos anos 1970, provocando o bloqueio da expansão dinâmica do capital e o colapso do Estado de Bem-Estar Social e das Estratégias de Pleno Emprego, tornou-se inevitável o esgotamento da fase destas conquistas defensivas.

A partir da década de 70, a sociedade capitalista não consegue deslocar suas contradições tal como vinha fazendo nos momentos anteriores. Com a crise, a margem de negociação entre o capital e a classe trabalhadora foi drasticamente reduzida. E não são necessários muitos exemplos para perceber como esta nova relação tem se expressado objetivamente. Basta analisar as atuais formas de intensificação/precarização da força de trabalho¹⁹. Nesta fase do capitalismo, assiste-se a quase que completa subsunção do trabalho frente ao capital através da liquidação das antigas identidades de classe e das vigentes relações de trabalho, que transformam o trabalhador em um mero reprodutor da ordem do capital. Fica claro, desse modo, que a incorporação dos interesses da classe trabalhadora se dá

¹⁹ Discussões interessantes a esse respeito podem ser encontradas nas produções de Helena Hirata - Nova Divisão Sexual do Trabalho? Um olhar voltado para a empresa e a sociedade (2002); Ruy de Quadros Carvalho - Tecnologia e Trabalho Industrial: as implicações sociais da automação microeletrônica na indústria automobilística (1987); e na produção de Ricardo Antunes - Os sentidos do Trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho (2006).

em função da própria reprodução da sociedade. A garantia de alguns direitos apenas é permitida enquanto a livre reprodução/expansão do capital estiver assegurada. Trata-se de reivindicações que não colocam em xeque a manutenção da ordem vigente.

Cabe-nos destacar, nessa mudança na correlação de forças entre capital e trabalho, o processo de reconfiguração do Estado face à crise deste sistema. No período pós-segunda guerra mundial, momento em que o capital estava restabelecendo o seu equilíbrio econômico e iniciando sua fase expansiva, ao Estado coube o papel de conter a queda na taxa de lucros do capital por meio de uma política fiscal, creditícia e de gastos visando o estímulo à economia. O investimento em instituições de serviços públicos foi determinante nesse processo, possibilitando a elevação das condições de vida dos trabalhadores através da ampliação dos empregos e das políticas sociais. Com a crise do capital, a intervenção estatal nas relações econômicas adquire uma nova conotação. Buscando saídas para a depressão econômica, o capital vai criticar a ineficiência do Estado no gerenciamento dos recursos públicos, exigindo a redução da sua intervenção. E assim ganha forma a política neoliberal, que se materializará na flexibilização dos direitos sociais e das condições de trabalho vigentes, e nas privatizações dos setores estratégicos para o capital.

De modo aparentemente contraditório, na etapa mais recente da crise que sinalizou o risco de colapso do sistema financeiro, o Estado vai ser convocado a intervir diretamente na atividade econômica, se mostrando como o único meio eficaz para corrigir as disfunções apresentadas pelo sistema e garantir a diminuição das perdas do grande capital. E assim, evidenciamos novamente o verdadeiro papel do Estado na sociedade. Esta é uma instituição que atua sempre buscando fomentar as condições necessárias para a reprodução da sociedade do capital. Como vimos no tópico anterior, o Estado existe para complementar algo que o colocou como necessidade. Mézáros explica que, “a formação do Estado Moderno é uma exigência absoluta para assegurar e proteger permanentemente a produtividade do sistema” (MÉSZÁROS, 2011, p. 106). O autor parece conseguir resumir bem a função do Estado ao descrevê-lo enquanto uma “estrutura totalizadora de comando político do capital”. Tem-se aqui, portanto, um corte de classe e, nesse preciso

sentido, não se pode esperar que exista a possibilidade de dividi-lo entre os interesses do capital e dos trabalhadores.

Parece-nos fundamental precisar que não existe imparcialidade na atuação do Estado, conforme defendem os pensadores contratualistas, e as possibilidades de controle social desta instância por parte dos cidadãos é visivelmente limitada diante do poder totalizador da sociedade capitalista. Com isso, não queremos afirmar a impossibilidade de se alcançar conquistas no âmbito dos direitos para a classe trabalhadora. No entanto, como bem colocou Marx em *Para a questão Judaica*, esses direitos não caminham no sentido de efetivação da emancipação humana, que só será conquistada se houver uma mudança radical nas bases materiais da sociedade.

Para melhor visualizar os limites da luta dos trabalhadores no âmbito do Estado, convém recorrermos à experiência dos partidos social-democratas, no século XIX. Mézáros explica que o “fracasso histórico da socialdemocracia destacou claramente o fato de que, sob o domínio do capital, somente se podem legitimar as demandas integradas” (MÉSZÁROS, 2011, p. 95). Enquanto a burguesia pôde assegurar concessões e acordos com os trabalhadores, em virtude das suas altas taxas de lucratividade do momento, o reformismo social democrata conseguiu sustentar sua estratégia de tentar reformar o capitalismo, abrindo mão de uma postura revolucionária.

O plano dos social-democratas estava declaradamente sustentado na ideia de se tentar remodelar o Estado, de modo que este atuasse a favor da classe trabalhadora. Buscava-se alcançar grandes mudanças no seio das relações sociais vigentes por meio de alterações na composição do sistema parlamentar. Entretanto, o plano fracassou. Isto porque o Estado capitalista jamais será eficiente para os anseios da classe trabalhadora. Na verdade, é a sua ineficiência para com esta classe que o torna eficiente para a totalidade do sistema. A reestruturação do capital a partir de sua crise estrutural colocou abaixo grande parte dos ganhos obtidos nos acordos entre os partidos social-democratas e a burguesia. A história já provou que práticas reformistas não podem fornecer alternativas para a superação gradual das contradições que mantêm o funcionamento da sociedade capitalista. Nesse sentido, Mézáros alerta que “em relação a todas [as] tendências e contradições do capital,

as demandas de mudança só podem ser formuladas em termos de uma alternativa socialista global” (MÉSZÁROS, 2011, p. 819). O pensador, a partir de seus estudos sobre o funcionamento do Estado na sociedade capitalista, nos explica que:

Na estrutura do sistema parlamentar, a disputa entre capital e trabalho nunca foi, nem poderia ser, “justa e igual”. O capital não é em si uma *força parlamentar*, apesar de seus interesses poderem ser adequadamente representados no Parlamento [...]. O que necessariamente e antecipadamente decide contra o trabalho no confronto político com o capital, confinado ao Parlamento, é o inescapável fato de o capital social total não pode deixar de ser uma *força extraparlamentar par excellence*. É o que acontece quando os representantes da pluralidade de capitais afirmam os interesses do seu sistema como um todo contra o trabalho, e quando acertam entre si, com a ajuda das “regras do jogo parlamentar”, os aspectos legais e políticos de suas diferenças particulares (MÉSZÁROS, 2011, p. 851, grifos do autor).

Com base em tais argumentos, podemos dizer que existe uma desigualdade fundamental entre o capital e o trabalho, que se justifica no fato de o capital estender os seus limites de dominação para muito além da esfera política. “A dominação do capital sobre o trabalho é de caráter fundamentalmente *econômico*, não político” (MÉSZÁROS, 2011, p. 576). É no controle total sobre a produção da riqueza socialmente produzida que está a *força extraparlamentar par excellence* do capital. Nesse sentido, não se pode ter esperanças na construção de uma sociedade em que a igualdade e liberdade humanas sejam efetuadas no plano concreto a partir de mudanças na sua estrutura política de comando. Desse modo, Mézáros esclarece que,

[...] o trabalho não pode, por princípio, ser representado na medida em que seu interesse vital é a *transformação radical* da ordem socio-reprodutiva estabelecida, e não a sua *preservação*: a única compatibilidade possível com a representação parlamentar sob a estrutura de comando político global do capital. É assim que na esfera política, sob todas as formas históricas conhecidas do sistema parlamentar, a relação assimétrica entre o capital e o trabalho anula os interesses emancipatórios os do trabalho (MÉSZÁROS, 2011, p. 840).

Transferir para o parlamento uma tarefa que só pode ser realizada com a reestruturação das bases materiais da sociedade implica em abandonar a perspectiva emancipatória da classe trabalhadora. Não é demais insistir que o Estado mantém uma relação de complementaridade com o capital. A aceitação das amarras do parlamento como o único meio de contrapor a dominação capitalista, como fez a social-democracia, trouxe como consequência trágica a desmobilização da classe trabalhadora, perdeu completamente a perspectiva de superação radical da sociedade. É preciso superar a compreensão de que a tomada do poder resolve os problemas postos para a construção de uma sociedade emancipada. Mészáros assevera que

[...] a conquista do poder de Estado está muito distante de significar o controle sociometabólico da reprodução. É de fato possível esmagar o Estado burguês pela conquista do poder político, pelo menos em uma extensão significativa. Contudo, é quase impossível “esmagar” a dependência estrutural herdada do trabalho em relação ao capital, já que esta dependência é assegurada materialmente pela divisão estrutural hierárquica do trabalho estabelecida (MÉSZÁROS, 2011, p. 600-601).

A força dominante do capital continua assegurada, ainda que sua “estrutura sociopolítica” seja tomada. Isto porque a substituição das personificações capitalistas não é suficiente para a deterioração das determinações internas da produção capitalista. Segundo o nosso autor, a “substância do capital”, enquanto uma força material que determina o processo sociometabólico, perdurará até que as “funções controladoras do trabalho historicamente alienadas” sejam abolidas. Do contrário, se o trabalho continuar a ser submetido a um controle que lhe é alheio, ainda que sob o poder de partidos revolucionários, como na experiência soviética, teremos a manutenção das relações de dominação/exploração, embora sob uma nova direção.

Mészáros alega que o sistema do capital é composto por três dimensões que se encontram plenamente articuladas, estas são: capital, trabalho e Estado. Para emancipar o trabalho é preciso que as outras duas dimensões também sejam superadas. Diz o autor,

Dada a sua relação de auto-sustentação recíproca, Estado, capital e trabalho poderiam apenas ser eliminados simultaneamente, como resultado de uma transformação estrutural radical de todo o sociometabolismo. Nesse sentido, nenhum dos três poderia ser “derrubado nem abolido”, mas apenas “transcendido e superado”. (MÉSZÁROS, 2011, p. 576).

Não basta mudar a direção do Estado, ou querer transformar as relações capitalistas através de medidas puramente políticas. Não queremos, no entanto, menosprezar a importância da conquista do poder político. Como vimos ao analisar as *Glosas Críticas...* a revolução em geral é um ato político, visto que é necessário que haja a “derrocada do poder existente”. Contudo, o seu momento preponderante, a sua alma social, deve despir-se de seu revestimento político, logo que tenha início a sua atividade organizativa. Refletindo sobre as posições de Marx frente a esta questão, Tonet nos diz que para Marx “a política pode ser um instrumento nas mãos dos trabalhadores para preparar o terreno para a revolução social, destruindo a velha máquina do Estado para que possa entrar em cena a alma do socialismo, o trabalho associado, nada mais” (TONET, 2010, p. 31). Nessa direção, entendemos que, para que o sistema do capital pereça, a conquista do poder estatal não pode está dissociada da reconfiguração das relações de trabalho.

Assim, temos que a emancipação humana não pode ser realizada por decreto. O elemento vital no processo de construção de uma sociedade onde os homens podem ser efetivamente livres é a reconstituição da unidade entre controle e produção, que na sociedade do capital encontram-se radicalmente separadas no processo de trabalho. A consequência disto é a abolição da dissociação entre produtor e os meios de produção, o fim da concentração dos meios de produção sob a forma de monopólios nas mãos de uma só classe social, o que em outras palavras significa o fim da exploração do homem sobre o homem. Conforme Mézáros, é a transformação completa de todas as estruturas sociais que servem de base para o desenvolvimento do capitalismo “até que a própria divisão social hierárquica do trabalho seja satisfatoriamente superada e que a sociedade seja completamente reestruturada de acordo com a livre associação dos indivíduos sociais, que conscientemente regulam suas próprias atividades” (MÉSZÁROS, 2011, p. 1029). Com o fim das classes sociais, o desaparecimento do Estado será o resultado natural deste processo. O

fenecimento do Estado está, nesse sentido, articulado à restituição da força social ao corpo social.

[...] na transição para a genuína sociedade socialista é necessária a progressiva reaqisição dos poderes alienados de decisão política pelos indivíduos. Sem a reaqisição desse poderes, é inimaginável o novo modo de controle político total da sociedade por seus indivíduos, assim como a operação cotidiana *não-contraditória* e, portanto, *coesiva/planejável* das unidades produtivas e distributivas particulares pela auto-administração dos produtores associados” (MÉSZÁROS, 2011, p. 849).

Não se trata de substituição da velha máquina estatal por outro Estado. O controle precisa ser exercido por quem produz e não por uma força que lhe é estranha. É o trabalho dos homens livres e associados que deve exercer a função controladora do sociometabolismo. “Sem a transferência progressiva e total da tomada de decisões reprodutivas e distributivas materiais aos produtores associados não pode haver esperança para os membros da comunidade pós-revolucionária de se transformarem em *sujeitos* do poder” (MÉSZÁROS, 2011, p. 830-831). A conquista do poder do Estado precisa ser seguida pela redefinição das bases sociais. O ato e o processo de libertação dos indivíduos precisam, portanto, estar intimamente associados.

As mediações históricas necessárias para o enfrentamento do poder extraparlamentar do capital não podem estar limitadas a esfera da política. Neste período marcado pela crise estrutural do capital, fica cada vez mais visível a incapacidade do sistema de apresentar respostas para a amenização dos problemas postos. A fase de concessões do capital se findou. Como foi dito, houve uma grande redução na margem de negociação entre capital e trabalho. As demandas dos trabalhadores não podem mais ser integradas ao sistema, uma vez que estariam colocando em risco a reprodução ampliada do lucro, objetivo maior do capital. A trajetória destrutiva do capital não pode ser revertida, e por este motivo, mais do que nunca precisa ser contestada, pois a única solução para as contradições capitalistas é a sua superação. Nesse processo de crise da sociedade capitalista, o Estado é requerido para atender às necessidades da sociedade civil, nos termos de Marx - das bases materiais econômicas. A sua finalidade, no contexto da crise do capital, é

a de corrigir, no que for possível, os efeitos da crise para a manutenção do funcionamento do sistema.

Vemos assim como a posição de Marx quanto ao Estado se coloca de forma atual e necessária nos dias de hoje. “O núcleo da concepção política de Marx – a asserção de que a política (com ênfase particular na versão associada ao Estado moderno) *usurpa* o poder social de decisão que ela *substitui* – é e permanece completamente inatacável” (MÉSZÁROS, 2011, p. 571). Esta é a razão pela qual o Estado, independente de se configurar como monarquia, aristocracia, democracia ou ditadura, não modifica sua natureza, exceto mediante a destruição de seus fundamentos e, portanto, dele próprio, tendo em vista que o mesmo se constitui enquanto parte orgânica do modo de produção capitalista. Desse modo, no debate sobre o Estado moderno, não se trata de definir qual a melhor forma de organizar o Estado, pois independente de sua forma, enquanto perdurarem as relações contraditórias das sociedades de classe, o Estado exercerá o seu papel essencial de mecanismo de dominação.

Em síntese, consoante o pensamento marxiano, enquanto existir propriedade privada, ou seja, enquanto a classe trabalhadora continuar a ser usurpada do resultado de seu trabalho e permanecer numa relação alienada frente à produção dos bens necessários a sua vida e reprodução, o Estado seguirá exercendo sua função de mediador para conter conflitos e antagonismos de classes e mantenedor da ordem que reproduz o domínio econômico da burguesia, sendo, portanto, um instrumento de perpetuação de relações sociais desiguais. Portanto, “não se trata de reformar a propriedade privada, mas de aboli-la; não se trata de atenuar os antagonismos de classe, mas de abolir as classes; não se trata de melhorar a sociedade existente, mas de estabelecer uma nova” (MARX e ENGELS, 2005, p.87). Neste sentido, a matriz marxiana é inconfundível com a matriz defendida pelo pensamento contratualista e das tendências que se seguem a ele. As bases de fundação do Estado e sua função nos conflitos de classe constituem momentos inelimináveis do caráter do Estado que surge com a modernidade e se desdobra no desenvolvimento social sem perda de seus aspectos essenciais. Daí que, a criação de uma nova sociedade sem classes implica a eliminação do Estado que reproduz o domínio econômico e político das classes dominantes.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre a teoria do Estado moderno a luz da crítica marxiana nos permitiu compreender que para desvelar as determinações mais essenciais do Estado, devemos ter sempre presente o entendimento de que se trata de um complexo historicamente determinado e fundamentado numa base socioeconômica. Diferentemente da posição marxiana, os teóricos contratualistas desconsideram a processualidade histórica que determina as relações sociais existentes. Apesar do avanço de suas teorizações no que se refere ao abandono das explicações transcendentais sobre o lugar que cada indivíduo ocupa na estrutura social, não há, nesta corrente de pensamento, a ideia do homem enquanto criador do seu mundo e resultado dele. Por essa razão, o indivíduo da sociedade em que os pensadores estavam inseridos era tomado enquanto referência para a identificação de características universais que conformavam a dita "natureza humana" e os chamados "direitos naturais".

Ao analisar as diferenças fundamentais na concepção dos pensadores contratualistas no que se refere aos conceitos de estado de natureza, contrato social, função e características do Estado moderno foi possível perceber que a relação estabelecida entre o homem e a propriedade privada tem importância fundamental em suas reflexões. Segundo os contratualistas os homens não se constroem como resultado da sua inserção na sociedade, eles nascem da união e interação de indivíduos racionais que gozam de liberdade desde antes da existência da sociedade propriamente dita ou sociedade civil. A partir do momento que os homens são livres para agir conforme suas vontades e necessidades, todos possuem os mesmos direitos, o que os colocam em condição de igualdade. Contudo, a liberdade, a igualdade e a racionalidade não existem sem a propriedade. Desse modo, o elemento norteador da configuração do Estado no pensamento de Hobbes, Locke e Rousseau é a garantia do "direito natural" à propriedade privada.

Ao tomar o indivíduo como fundamento da socialidade, ou seja, ao considerá-lo primeiro em relação à sociedade, os contratualistas admitem os homens como são seres autocentrados, em que cada um gira em torno do seu interesse particular. Assim o Estado surge como o único meio que torna possível a existência comum e

pacífica de seres que inevitavelmente viveriam em guerra na busca pelos seus direitos naturais. Por essa razão, para os pensadores, somente no Estado o homem encontra a sua salvação. Ficou evidente, no entanto, que a preservação da existência humana tão defendida pelos contratualistas nada mais é do que a preservação do cidadão proprietário. Os preceitos de liberdade e igualdade que estão na base de suas formulações, servem, na verdade, para justificar a desigualdade social existente, tendo em vista que, para eles, na medida em que os homens produzem seus interesses, inevitavelmente, uns vão conseguir mais e outros menos. As diferenças socioeconômicas seriam, desse modo, resultado das livres escolhas dos indivíduos e, portanto, aceitáveis e justificáveis. O Estado, amparado na defesa de interesses gerais, cumpriria, assim, o papel de impor ordem em uma sociedade individualista, para que a apropriação privada não fosse comprometida. Ele aparece, nesse sentido, como um elemento imprescindível à sociabilidade humana.

No segundo capítulo, na discussão sobre a origem ontológica do Estado, a investigação de Engels sobre as sociedades primitivas nos permitiu observar que os homens já conseguiram se organizar em sociedade sem a existência do Estado como mediador de conflitos. Engels explica como essas sociedades se desenvolveram tomando como referência o fundamento originário do ser social, o trabalho. Ficou evidente que o modo como os homens produzem seus meios de subsistência determina a forma de organização da sociedade, as relações sociais estabelecidas, bem como a forma deste homem pensar o mundo. Enquanto o trabalho dentro das gens tinha como objetivo a satisfação das necessidades coletivas e era executado sem que houvesse a subjugação do trabalhador, a comunidade se desenvolveu sem a necessidade de qualquer forma estatal. Mas o surgimento da propriedade privada a partir do aprimoramento das capacidades produtivas, do surgimento do excedente econômico e do início da exploração da força de trabalho alheia fez com que a sociedade se dividisse em classes sociais, gerando antagonismos inconciliáveis. É nesse quadro que surge a necessidade de um poder aparentemente colocado acima dos interesses das classes com a função de mediar as contradições postas a fim de manter a ordem social estabelecida. Em Engels existe, assim, uma relação intrínseca entre as sociedades de classes e a necessidade do Estado. Este é, em regra geral, uma força pública que atua a serviço

da classe economicamente dominante e que tem sua gênese no próprio processo histórico de construção das relações sociais.

O entendimento do Estado enquanto resultado de um processo histórico nos permitiu questionar a postulação dos contratualistas no que se refere a suposta “natureza humana” que inevitavelmente leva os homens ao conflito entre si e aponta o Estado como necessidade ineliminável da vida em sociedade. Chegar a esse resultado não seria possível sem recorrer à matriz marxiana, pois o filósofo Karl Marx ao analisar os fundamentos essenciais do ser social, constatou que é através do trabalho que o homem produz os elementos necessários a sua vida e reprodução. Apenas o complexo do trabalho é capaz de cumprir esta função social de autoconstrução dos homens e da sociedade.

Lukács, fundamentado no pensamento marxiano, nos permitiu observar que nada está estabelecido a priori na vida dos homens. Com este entendimento podemos afirmar que o homem não é naturalmente bom ou mau, o homem enquanto gênero humano e enquanto individualidade é construído de sua própria história. É, na verdade, construído historicamente através do trabalho. Nessa direção, o Estado não pode ser considerado como um instrumento imprescindível para a garantia da vida em sociedade, pois o egoísmo, a avareza, o individualismo, que caracterizam os indivíduos, no capitalismo, é resultado do contínuo processo de desumanização do homem numa sociedade que tem como base de sustentação o trabalho alienado. Tais atributos, na verdade, não passam das características presentes no indivíduo burguês. Por isso, a condição humana só pode ser apreendida a partir de uma análise dialética-materialista de cada época histórica, visto que não se trata de algo dado, estático, mas construído no seu processo de vida. Por essa razão, não podemos atribuir à condição humana a justificativa para a existência do Estado.

A crítica realizada ao pensamento contratualista perpassou também pela forma de liberdade e igualdade alcançada pelos homens no Estado moderno. Como bem coloca Marx, em seu debate em *Para a questão judaica*, a conquista da liberdade e da igualdade pela mediação do Estado não altera as bases materiais que determinam a realidade concreta dos homens. Tais princípios se expressam no Estado liberal através da democracia e da cidadania. A igualdade tratada pelos

contratualistas nada mais é do que uma ideia meramente formal que iguala os indivíduos apenas sobre os olhos da lei enquanto portadores de direitos e deveres. Ao transformar todos em cidadãos, o Estado moderno consolida uma igualdade jurídico-política que por sua vez subsume à desigualdade real existente no plano material. Não se trata, portanto, de eliminar a exploração do homem pelo homem, busca-se apenas a emancipação política.

Entendemos que o fundamento da emancipação política é o trabalho abstrato, que ao colocar todos no mesmo patamar – indivíduos livres, iguais e proprietários – através do contrato de trabalho, permite a existência da desigualdade real no interior da sociedade civil. Por ter o trabalho abstrato por fundamento, a “liberdade” fornecida pela emancipação política limita-se aos muros desta sociabilidade. Como explica Marx e Engels, “nas atuais relações burguesas de produção, por liberdade compreende-se o livre comércio, a livre compra e venda” (2005, p. 61). Os benefícios dessa liberdade jamais serão usufruídos por todos, pois as partes contratantes não possuem condições de negociação equivalentes. Portanto, na sociedade burguesa, a emancipação política é expressão e condição dessa desigualdade.

O debate travado por Marx em *Glosas Críticas...* complementa o entendimento do Estado enquanto mantenedor das contradições sociais. O filósofo desmistifica a neutralidade e autonomia atribuída ao Estado, que supostamente o coloca como poder acima dos interesses de classe e capaz de resolver os problemas sociais. A crítica marxiana demonstra que esse caráter universal do Estado cumpre o papel de ocultar a dominação burguesa. Mas na sua essência o Estado existe, não para proporcionar melhorias na vida do conjunto dos cidadãos, mas para manter inalteradas as condições que o criaram, ou seja, as condições de exploração da classe trabalhadora que movem a sociedade civil. Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista* deixam claro que “o poder do Estado moderno, nada mais é do que um comitê para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX e ENGELS, 2005, p. 47). Trata-se, portanto, de um instrumento que a serviço da classe dominante exerce opressão de forma direta ou indireta, seja através da coerção ou do consenso. Por mais variadas que sejam as formas que o Estado assumiu ao longo da história, sua função essencial permanece inalterada. Como nos indica Engels,

Como o Estado nasceu da necessidade de conter o antagonismo das classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito delas, é, por regra geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, se converte também em classe politicamente dominante e adquire novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado antigo foi, sobretudo, o Estado dos senhores de escravos para manter os escravos subjugados; o Estado feudal foi o órgão de que se valeu a nobreza para manter a sujeição dos servos e camponeses dependentes; e o moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado. (2010, 215-16).

Assim, considerando que o Estado existe para dar subsídio à estrutura econômico-social que o criou, Mézáros, ao trazer o debate contemporâneo sobre o Estado defende veementemente que as mediações necessárias para o enfrentamento do poder extraparlamentar do capital não podem estar circunscritas à esfera política. As evidências históricas demonstram que uma intervenção democrática por meio de instituições políticas não é suficiente para resolver as contradições imanentes da sociabilidade do capital. Na sociedade capitalista, em termos objetivos, a vontade da minoria economicamente dominante prevalecesse, através da democracia, sobre a maioria explorada. A participação ativa dos que estão sujeitos à opressão é muito limitada. Em alguns momentos históricos as lutas de classes se equilibram de tal forma que importantes ganhos são conseguidos pela classe trabalhadora. Mas tais avanços estão sempre inseridos nos limites de concessão do capital. Nesse sentido, por mais democrático que um Estado possa se configurar, em alguns momentos históricos, ele permanece exercendo sua função essencial de instrumento de opressão da classe dominante sobre as demais. As desumanidades continuamente provindas da sociedade do capital revelam-nos que não há como o trabalhador utilizar a máquina estatal para conquistar suas reais necessidades. O Estado está a serviço da sociedade do capital e não há compatibilidade possível entre o desenvolvimento das forças produtivas desta sociedade e o dos indivíduos.

Nas últimas décadas, as tentativas de conseguir, através da gradativa democratização do poder, o redirecionamento das práticas estatais em favor da classe trabalhadora têm fracassado. E diante da crise estrutural do capital não é preciso muito esforço para perceber como as ações do Estado estão sempre

limitadas pelas possibilidades de contribuição efetiva para acumulação do capital. A força material do capital deve ser combatida com a força material do trabalho. Qualquer que seja a sociedade, enquanto for baseada na divisão de classes, ela precisará de um Estado para garantir a dominação na classe economicamente dominante.

Por tudo isso, a tomada do Estado não pode ser tida como o elemento principal da revolução que vise superar o sistema do capital, pois como foi dito o Estado e a sociedade de classes possuem uma relação de complementaridade. No processo de revolução social, as transformações políticas devem ser acompanhadas das transformações estruturais da sociedade do capital. Esse Estado que existe em função da defesa da propriedade privada, que exalta o cidadão abstrato, que dá subsídio à sociedade do capital deve fenecer juntamente com a superação do capitalismo e das alienações inerentes ao sistema, a partir da reunificação da força política do cidadão genérico ao homem individual, de modo a permitir a construção de uma generalidade autenticamente humana em uma sociedade livre de exploração.

6 REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. Trad de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CHASIN, J. **Ensaio Ad Hominem**. Nº 1, Tomo III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.

_____. Der Spiegel entrevista o filósofo Lukács. **Verinotio – Revista on-line de educação e ciências humanas**. Nº 9, ano V, nov. 2008.

CHEVALLIER, Jean-Jaques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Trad. Lylia Cristina – Rio de Janeiro: Agir, 1999.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Leandro Konder – 2. ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FREDERICO, Celso. **O Jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva - (Coleção "Os pensadores") São Paulo: Nova Cultura, 1999.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Trad. De Waltensir Dutra; atualização e revisão técnica Marcia guerra. 22ª Ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

LASKI, Harold J. **O liberalismo europeu**. Trad de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. de Anoar Aiex - (Coleção "Os pensadores") São Paulo: Nova Cultura, 1999.

_____. **Segundo tratado sobre Governo Civil e outros escritos**. Trad. De Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. – Petrópolis, (Coleção clássicos do pensamento político) RJ: Vozes, 2001.

LOWY, Michael. **Método dialético e teoria política**. Trad. De Reginaldo Di Pieri. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUKÁCS, György. **L'estraniazione**, de Per l'ontologia Dell' Essere Sociale. Tradução para o português da professora Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda, Gilmaísa Macedo e Sergio Lessa (Universidade Federal de Alagoas), 2004.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social, 2**; Tradução Nélio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**, 1982.

_____. **O Capital: crítica da economia política**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. - 3. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, (Os economistas). Livro I, v. I, 1983.

_____. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. **Para a questão judaica**. Trad. De José Barat-Moura. – 1 ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Glosas Críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano**. – 1. ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. – 1. ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. *In*: WEFFORT, Francisco C. **Os clássicos da política 1**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. 13ª Edição. São Paulo: Ática: 2006.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução Paulo Cezar Castanheira, Sérgio Lessa. - 1.ed. revista. - São Paulo: Boitempo, 2011.

NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. **Economia Política**: uma introdução crítica. São Paulo: Cortez, 2006.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. *In*: WEFFORT, Francisco C. org. **Os clássicos da política 1**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista". 14ª Edição. São Paulo: Ática: 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes**. Trad. De Lourdes Santos Machado. (Coleção "Os pensadores") São Paulo: Nova Cultura, 1999.

_____. **Do contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas**. Trad. De Lourdes Santos Machado. (Coleção "Os Pensadores") São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

TONET, Ivo. A propósito de "Glosas Críticas". *In*: MARX, Karl, **Glosas críticas marginais ao artigo "o Rei da Prússia e a Reforma Social" de um prussiano**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VÁRNAGY, Tomás. O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo. *In*: BORON, Atílio A. **Filosofia política moderna**. De Hobbes a Marx, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.