

Elementos do republicanismo em Hegel e Marx

Jean Gabriel Castro da Costa¹

Resumo: O republicanismo viveu um renascimento no séc. XVIII, no movimento de negação do absolutismo. A imagem da *Polis* clássica foi mobilizada pelos revolucionários franceses contra o despotismo e a corrupção do Antigo Regime. Após a queda dos jacobinos, tem início entre os entusiastas da revolução uma reflexão sobre os motivos do fracasso da revolução em realizar a república democrática. Hegel faz uma reflexão sobre o anacronismo jacobino de tentar instaurar a república antiga nas condições modernas, mas não se contenta com as soluções liberais e mobiliza a tradição republicana na sua crítica às insuficiências das teorias contratualistas. Para o jovem Marx, Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, não realiza seu projeto de Estado ético (republicano). Marx critica a solução hegeliana, mas permanece fiel ao projeto que relaciona república e reconciliação. Este projeto exigiria a crítica teórica e prática das bases materiais que impediriam a reconciliação real que realizaria o Estado ético. Nessa reconstrução, a realização da república democrática é deslocada para o campo do comunismo.

Palavras-chave: republicanismo, democracia, Hegel, Marx.

As escolhas intelectuais e políticas de Marx possuem pressupostos republicanos que têm sua origem no projeto de Hegel de construir uma nova *polis* que conciliasse a liberdade subjetiva dos tempos modernos com os antigos ideais de organicidade política e civismo. Essa retomada do republicanismo tinha origem no movimento intelectual e político que culminou na Revolução Francesa. Hegel, já no período pós-revolução,

¹ Mestre e doutorando em Ciência Política pela USP, sob a orientação do professor Cícero R. R. de Araújo. E-mail:

quer decifrar as causas do fracasso da revolução em realizar as aspirações republicanas, mas não se satisfaz com a configuração liberal assumida pelo Estado. Nesse movimento, Hegel se apropria da tradição republicana de matiz aristotélico para realizar uma crítica ao contratualismo e à doutrina do *laissez-faire*. Uma retomada que é, ao mesmo tempo, a invenção de um novo republicanismo, pois não se trata de algo nostálgico e anacrônico. Neste texto, pretendemos explorar alguns elementos desta apropriação hegeliana de um republicanismo de origem aristotélica, abordar a maneira como Marx herdou o projeto republicano de Hegel e ainda examinar como realizou a sua crítica.

O pensamento republicano clássico tem suas origens em um movimento de reflexão que pretendia enfrentar a crise da cidade-estado. Tratava-se de pensar uma solução política que mantivesse a unidade da cidade frente ao crescimento do particularismo promovido pela vida urbana, particularismo que assumia a forma de subjetivismo – que permitiu o surgimento da filosofia e um exuberante desenvolvimento artístico, mas também a corrupção dos costumes e a decadência da cidade – e na forma de conflitos particulares entre classes sociais, que frequentemente levaram à tirania. Como manter a unidade da cidade sem perder a liberdade? A primeira resposta foi a de Platão, que visava eliminar a influência do particularismo em sua raiz, eliminando a propriedade privada e a família entre os cidadãos que exerceriam o poder do Estado, cidadãos estes que possuiriam o *conhecimento verdadeiro* e não a variável e particularista *opinião*. Aristóteles, por sua vez, não buscava a unidade total da cidade, pois isto representaria o fim da própria cidade, já esta era definida por ele como uma pluralidade de cidadãos diferentes. A saída aristotélica para a crise da cidade passa pela tentativa de encontrar um equilíbrio entre os cidadãos particulares e o bem comum através de uma *politéia* onde os modos de vida e instituições promovem a formação de cidadãos e a amizade, permitindo uma ligação interna entre os cidadãos e entre este e a *polis*. No séc. XVIII, o republicanismo viveu mais um de seus renascimentos. Os iluministas e revolucionários franceses do séc. XVIII buscaram inspiração na tradição republicana clássica para formular um republicanismo moderno. No período pós-revolução houve, entre os entusiastas da revolução, um movimento de reflexão

sobre os motivos do fracasso em realizar as aspirações republicanas. Hegel está inserido neste movimento e busca inspiração na tradição republicana, especialmente em Aristóteles, para uma crítica às teorias atomistas do contratualismo. Hegel pretendia realizar uma mediação entre o modelo “platônico aristotélico” e o modelo jusnaturalista moderno² que permitisse a realização do “Estado ético”. Marx segue o projeto hegeliano que relaciona república e reconciliação e identifica a república com o “Estado ético”, mas discorda da solução dada por Hegel na *Filosofia do Direito*, que identificava o Estado ético com o Estado político realmente existente. Para Marx, Hegel não teria sido conseqüente com seu próprio republicanismo, desse modo procede à crítica da Filosofia do Direito de Hegel e inicia o deslocamento da realização da República democrática para o campo do comunismo.

Os revolucionários de 1789 comparavam-se a tribunos romanos que tinham por objetivo a implantação de uma república democrática, forma política que permitiria a construção inédita de uma sociedade racional de indivíduos livres e iguais, sem escravidão, onde a posição de um indivíduo na sociedade não seria mais determinada por seu nascimento em uma determinada classe social, mas apenas por seu mérito. Substituir o absolutismo pela república e a aristocracia pela meritocracia apareciam como objetivos da grande revolução. De acordo com Marcuse, o idealismo alemão teria sido uma resposta ao desafio colocado pela revolução francesa. Esse desafio consistiria na “reorganização do estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo”.³ Como uma sociedade fundada na liberdade do indivíduo, com suas idiossincrasias, poderia se manter? Como a realidade poderia ser governada pelo pensamento, se este varia de indivíduo para indivíduo? Com a multiplicação dos interesses particulares, o risco de desintegração em tal sociedade seria uma ameaça constante. Na modernidade, a questão do crescimento do particularismo e da subjetividade, que já aparecia na polis grega, retorna de forma mais radical. Segundo Marcuse, para responder à questão sobre a possibilidade de existir uma sociedade

2 MÜLLER, 2000, p. 7.

3 MARCUSE, 1969, p. 47.

racional formada por indivíduos livres e iguais era preciso responder antes duas perguntas: a estrutura do raciocínio individual (a subjetividade) poderia produzir leis e conceitos gerais que pudessem constituir padrões universais de racionalidade? E seria possível construir uma ordem racional universal fundada na autonomia do indivíduo?

Para Marcuse, o idealismo alemão respondia afirmativamente a essas duas perguntas. Tal escola buscava um princípio unificador que preservasse os ideais de uma sociedade individualística e evitasse que ela sucumbisse aos seus próprios antagonismos. Como é sabido, a resposta de Hegel a essas questões tem início com uma crítica à solução kantiana do problema, em especial à epistemologia e moralidade kantianas. Esta crítica se apóia em uma determinada leitura de Aristóteles⁴ e permanece motivada pelo objetivo da revolução francesa de construir uma *polis* sem escravidão.⁵ A idéia aristotélica de homem como *zoon politikon*, que terá longa história no pensamento republicano, é recuperada por Hegel na sua crítica às teorias atomistas do contratualismo. Enquanto o contratualismo parte do pressuposto da anterioridade do indivíduo em relação à sociedade, pressuposto considerado abstração por Hegel, o conceito de homem como *zoon politikon* pressupõe o homem como um animal social, mas não gregário, já que, por ser o homem dotado de razão e linguagem, e por serem os homens diferentes entre si, sua socialidade precisa passar de alguma forma pela *deliberação*, e, portanto, não é imediata. A socialidade, substância dos indivíduos, é produzida nas relações intersubjetivas. É certo que a definição aristotélica de homem como animal político está ligada a uma concepção de vida boa que concede um elevado status à participação política dos cidadãos, mas convém não reduzir vida boa apenas a esta dimensão da vida ativa, já que, para o próprio Aristóteles, a vida contemplativa aparecia como superior.

4 “Hegel conclui sua exposição na Enciclopédia das Ciências Filosóficas com o parágrafo da Metafísica de Aristóteles no qual se explica que o verdadeiro ser é razão. Tal citação é mais do que um exemplo; a filosofia de Hegel é em amplo sentido a reinterpretação da ontologia de Aristóteles.” (MARCUSE, 1969, p. 49). Sobre relações entre Hegel e Aristóteles ver também: SUTER, 1971, p. 58.

5 “Hegel e seus colegas vêem na Revolução de 1789 muito mais que um acontecimento simplesmente político; para eles, ela é um esforço de fazer reviver a polis antiga, o elemento no qual a existência em sua totalidade poderá se desenvolver de novo.” (BOURGEOIS, 2000, p. 38).

A definição de Aristóteles de homem como *zoon politikon* afirma o caráter social e individual do homem, que aparece na sua apresentação pluralista da cidade, definida como uma multidão de pessoas diferentes⁶, negando o caráter meramente gregário do homem e abandonando a tentativa platônica de resolver a crise da cidade eliminando, pela raiz, todo particularismo. A política surge quando o homem como animal gregário se dissolve e o particularismo se desenvolve na forma de subjetivismo e de diferenciações de “classe”. Diante do particularismo que surge na cidade torna-se necessário pensar em como manter a sua unidade. Uma forma “oriental” de manter a unidade da cidade diante seria a instituição de um poder externo aos indivíduos, o poder de um déspota, entretanto, os helenos se consideravam livres, por isso a unidade da cidade não poderia ser assegurada de modo puramente externo, mas teria que se realizar de forma política. Para Hegel, o mesmo processo que possibilitou o surgimento da política e da filosofia também iniciou a crise da cidade, pois o subjetivismo, relativizando valores comuns que formavam a base da vida ética, promoveu também corrupção e os conflitos de “classe”⁷ muitas vezes resultaram em tirania ou decadência.⁸ Segundo Hegel, diante desses excessos, a solução de Platão pretendia suprimir a particularidade e criar uma cidade puramente substancial, puramente comunitária, sacrificando assim o indivíduo.

A resposta republicana à crise da cidade que será retomada por Hegel e Marx aparece pela primeira vez em Aristóteles e aponta para a necessidade não de eliminar o particularismo, mas de encontrar um equilíbrio entre indivíduo e comunidade a partir dos modos de vida e instituições que formam os cidadãos e promovem a amizade. Este equilíbrio não pode ser apenas externo, deve ser também interno, desejado pelos cidadãos. Nesta tradição republicana, o problema não é o indivíduo, mas sim uma individualidade abstrata, separada dos laços sociais, considerada causadora de *hybris*. A palavra *hybris*, que tinha origem

6 Ibidem, 1261b.

7 Sobre a relação entre crescimento dos conflitos de classe e o surgimento das tiranias ver: ANDREWES, 1957.

8 “O desenvolvimento subsistente por si da particularidade (...) mostra-se, nos Estados antigos, como o momento em que irrompe a corrupção dos costumes e como fundamento último da decadência destes.” (HEGEL, 2000, § 185, p. 18).

religiosa e tradicional, servia para designar desmedida, violência, excessos. O termo está presente no pensamento político grego, nos historiadores, poetas e também entre os filósofos. A partir de Aristóteles, surgiu uma corrente de pensamento político que construiu um determinado diagnóstico sobre a crise da cidade. Tratava-se de interromper o ciclo do que poderíamos chamar de um “individualismo abstrato” para uma “organização absoluta”: quanto mais se desenvolvem as potências da particularidade, mais se desenvolve um poder externo aos indivíduos. Este poder meramente externo é identificado com o despotismo, portanto, a desmedida da liberdade individual resulta no despotismo, que esmaga a liberdade individual⁹. Portanto, trata-se de “conter a *hybris* e não o fogo”¹⁰: este republicanismo de origem aristotélica, não busca uma unidade total da cidade, como havia sido a resposta platônica, mas procura reconciliar indivíduo e comunidade.

Esta idéia de reconciliação estará no núcleo do republicanismo hegel-marxiano e aparece na imagem de Hegel da “bela individualidade grega”: “a Grécia é o substancial que é, ao mesmo tempo, individual (...). Assim determinada, é a bela individualidade que constitui o ponto central do caráter grego”.¹¹

O próprio movimento hegeliano da eticidade é o movimento da reconciliação possível no espírito objetivo, processo que teria início na família (o momento comunitário da união), passando pela sociedade civil (o momento da diferenciação individual, do particularismo e da desunião) e culminando no Estado, como momento que supera os dois momentos anteriores, realizando a união da união e da desunião. A reconciliação possível no *espírito objetivo* culminava no *Estado político*, cuja forma mais adequada seria a *monarquia constitucional*. Marx

9 Essa avaliação percorre a tradição hegeliana e marxista. Para Horkheimer, “Existe uma moral em tudo isso: a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir a lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. (...) O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida. A emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas o resultado da liberação da sociedade da atomização.” (HORKHEIMER, 1976, p. 146).

10 A expressão é de Heráclito.

11 HEGEL, 1999, p. 191 e 201. Bourgeois ressaltou a centralidade da imagem da “bela individualidade” da Polis no pensamento político de Hegel, presente em seu esforço de fazer reviver a polis antiga ver: BOURGEOIS, 2000, p. 38.

critica a solução proposta por Hegel, mas não o projeto hegeliano, de inspiração republicana, que tem no seu centro a idéia de reconciliação.

Marx assumiu a reflexão hegeliana sobre as tendências anti-republicanas da sociedade civil-burguesa. Concorda com a caracterização de Hegel sobre o atomismo desta sociedade, onde cada indivíduo é um fim para si mesmo e o universal só se realiza de forma acidental e indireta, e não como algo imediatamente buscado pelos indivíduos. Para Hegel, o princípio da sociedade civil-burguesa é: “a pessoa concreta, que como particular é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e arbítrio, é um princípio da sociedade civil”.¹²

Os indivíduos buscam apenas seu próprio interesse no “sistema de carências”¹³ (mercado, “fins privados”) e o universal (“benefícios públicos”) se realiza, mas de forma acidental e precária, o que produz antagonismo entre os indivíduos e contingência (incerteza) na sobrevivência.¹⁴ Portanto, para Hegel, a sociedade civil-burguesa, que possuía inegáveis conquistas para a liberdade subjetiva e para o desenvolvimento da personalidade, não conseguia resolver suas próprias contradições. Quando tal sociedade atuava com “eficácia desimpedida”, o que a “mão invisível do mercado” produzia era um espetáculo de acumulação de riquezas de um lado e de miséria do outro. Além disso, condenava os que viviam do trabalho a uma condição que os impedia de fruir as liberdades prometidas pela própria sociedade civil-burguesa.¹⁵ Desta forma, a eticidade ameaçava se perder nos seus extremos, o que poderia ser notado em um “perigoso desenvolvimento da plebe”.¹⁶

Para Hegel, a superação das contradições da sociedade civil-burguesa começava com a “polícia”.¹⁷ Entretanto, as atividades de assistência social, regulação e repressão interna, que Hegel reuniu no termo “polícia”, ainda eram manifestações da universalidade (do “bem público”) externas aos cidadãos, pois não eram diretamente buscadas pelos cidadãos. Na

12 HEGEL, 2000, §182, p. 15.

13 Ibidem, p. 16.

14 “(...) a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas.” (Ibidem, p. 18).

sociedade civil-burguesa, seja no “sistema de carências” ou através da “polícia”, o universal não é produto da atividade consciente dos indivíduos, o universal lhes é dado de modo externo, na forma de constrangimentos que se impõe aos indivíduos “de fora”, do mercado ou da “polícia”. Por isso, Hegel denominou esta forma de presença da universalidade de “Estado externo”, entretanto, considerava que este universal dado de modo externo não seria suficiente para resolver as contradições da sociedade civil-burguesa e representava uma ameaça para a liberdade, pois as políticas sociais e econômicas, ao representar o universal frente aos indivíduos separados e auto-interessados, não geram solidariedade, nem o envolvimento ativo dos cidadãos com a coisa pública. Sem essa *participação*, sem o interesse do cidadão pela coisa pública, o universal permanece frágil. Se o universal não é desejado pelos particulares, todos se tornam suspeitos e a falta de confiança abre espaço para uma restrição progressiva da liberdade, na forma de desreponsabilização dos cidadãos e tutela, como também se abre espaço para a arbitrariedade da polícia:

A polícia deve saber o que cada cidadão faz a todo momento, onde ele está, *mas a sua interioridade não pode ser inspecionada*. Se alguém compra uma faca, a polícia tem que saber para quê, tem que segui-lo para evitar que mate

15 “Quando a sociedade civil atua com eficácia desimpedida, ela está empenhada no interior de si mesma num crescimento progressivo da população e da indústria. – Por um lado, graças à universalização da conexão entre os homens através de suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a acumulação das riquezas, – pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro, – assim como aumenta, por outro, o isolamento e o caráter restrito do trabalho particular e, com isso, a dependência e a *necessidade constringente* da classe atada ao trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil.” (Ibidem, §243, p. 81).

16 “O decair de uma grande massa abaixo do nível de um certo modo de subsistência, que se regula de per si como o modo necessário para um membro da sociedade, – e, por conseguinte, o decair até perder o sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir pela própria atividade e pelo próprio trabalho – produz a geração da plebe, geração que, por sua vez, traz consigo, ao mesmo tempo, uma maior facilidade de concentrar riquezas desproporcionadas em poucas mãos.” (Ibidem, § 244, p. 81).

17 Marcos Müller reconstrói os significados da palavra polícia na Alemanha de Hegel, o mesmo termo servia designar uma ampla gama de atividades como assistência social, regulação econômica e segurança pública. Posteriormente é que o significado do termo se restringiu aos serviços de segurança pública. Ver nota em MÜLLER, 2000, § 257, p. 25.

alguém a facadas. Um viajante é logo suspeito, um mero passaporte, uma mera descrição dos sinais característicos não basta para a sua legitimação, é preciso que haja um retrato no passaporte. (...) ¹⁸

Com a “polícia”, os cidadãos não são sujeitos da universalidade, mas apenas objetos da administração que exerce a universalidade de forma exterior. Mas, para Hegel, “o universal deve ser essencialmente não exterior, mas, sim, um fim interno, imanente, ele deve ser a atividade dos próprios indivíduos”. ¹⁹

A antiga concepção republicana de que a liberdade requer a participação direta dos cidadãos nos assuntos públicos e de que esta dedicação à pátria e ao bem comum constitui atividade do mais elevado *status* está presente como pressuposto na crítica ao caráter alienante da sociedade civil-burguesa. Assim, Hegel pensa em uma saída que permita a ligação interna (e não simplesmente externa) dos cidadãos com a universalidade dentro do quadro da moderna sociedade civil-burguesa, tão distante da *polis*. Hegel pensa a necessidade desta ligação tanto de um ponto de vista que poderíamos chamar de “pragmático”, pois o “Estado externo” da sociedade civil-burguesa não consegue resolver as contradições desta sociedade, quanto de um ponto de vista normativo, que valoriza positivamente o civismo como atividade superior e necessária para a garantia da liberdade. Para Hegel, a ligação interna dos cidadãos com a universalidade não poderia mais assumir a forma antiga da democracia ateniense, no que Hegel parece seguir as conclusões de Montesquieu e dos federalistas.

A ligação interna dos cidadãos com a universalidade teria que se dar através da mediação dos estamentos e das corporações. Os estamentos e corporações seriam a ponte que ligaria o indivíduo em sua existência concreta, sua posição na divisão social do trabalho, com a universalidade do Estado. Hegel considerava três estamentos: o estamento agrícola (que representava a aristocracia), o estamento industrial (representando os comuns: burguesia, trabalhadores, profissionais

18 HEGEL, 2000, Adendo 249 - Griesheim, IV, 617, p. 85, grifos do autor.

19 Ibidem.

liberais) e o estamento universal (formado pelos funcionários públicos admitidos por mérito e dedicados diretamente aos assuntos universais do Estado). No interior do estamento industrial, o mais típico da sociedade civil-burguesa, os cidadãos estariam reunidos em corporações. As corporações eram entendidas como círculos que articulariam interesses comunitários particulares, de determinadas categorias profissionais, com o interesse geral do Estado. Todos os indivíduos de um determinado ramo da divisão social do trabalho seriam filiados a uma corporação do seu setor. Cada corporação escolheria seus representantes para o estamento industrial e estes representantes ocupariam lugar no poder legislativo, onde também estariam presentes os representantes dos outros dois estamentos, o agrícola e o universal. Hegel preferia esta forma de escolha de representantes a partir das condições concretas dos cidadãos do que o sistema atomista de eleição “uma cabeça, um voto”, onde o representante pode receber votos de quaisquer eleitores e se considera representante da “nação” e não de um setor específico.

Para Hegel, a “cidadania universal” era uma abstração que partia de uma concepção atomista de indivíduo. Era uma cidadania abstrata porque o indivíduo não se torna imediatamente universal, mas apenas se liga à universalidade através da mediação da sua existência real na sociedade.²⁰ Além de ser abstração, o sufrágio expresso na fórmula “uma cabeça, um voto” confundiria o Estado com a sociedade civil, ao partir dos indivíduos separados e abstratos. Se a sociedade civil-burguesa é momento do particularismo e está movida pelo sistema de carências, confundir o Estado com a sociedade civil significa reduzir o Estado à esfera do particularismo, e, o que poderia ser pior, reduzir o Estado à lógica contingente e cega do sistema de carências. Para evitar um método de eleição que poderia ser “mercantilizado” ou criar uma “coletividade inorgânica”,²¹ Hegel preferia a eleição a partir das corporações e estamentos.

É importante registrar a motivação republicana das corporações em Hegel não é apenas um meio de ligação interna dos particulares com o Estado. As corporações assumem em Hegel a função que a antiga

20 HEGEL, 2000, § 207, p. 43.

21 Ibidem, §303, p. 110.

a *propriedade da terra* assumia no republicanismo clássico.²² A propriedade da terra, instituição que reunia a família e a satisfação das necessidades e que não estava sujeita às incertezas da compra e venda, pois seu estatuto jurídico impedia essa mobilidade, era considerada como pré-condição para o exercício da cidadania. Isto porque a propriedade da terra garantia a satisfação das necessidades e liberava o cidadão para a participação política. Além desta liberação, a propriedade da terra, ao garantir as necessidades, teria características que limitariam a corrupção. Os cidadãos sem propriedade e em situação de carência estariam mais propensos a trocar sua influência política por favores, tornando-se clientes de cidadãos poderosos que seriam potencialmente aspirantes à tirania. A liberdade do cidadão não poderia ser exercida plenamente em uma situação de carência. Sem o mínimo de necessidades garantidas o cidadão tornava-se dependente de outros de modo servil – e não interdependente – e a dependência era entendida como o oposto da liberdade.²³ A propriedade móvel adquirida através do comércio não teria estas características “cívicas” da propriedade da terra, pois não ofereceria as mesmas garantias, já que a propriedade móvel não liberava o cidadão para a política e poderia ser perdida. A propriedade móvel, além de instável, seria sem limites e tenderia a tornar o cidadão dedicado exclusivamente aos seus assuntos privados. A partir dessa reflexão republicana, Hegel procura fornecer às corporações características que as fizessem ocupar as funções da antiga propriedade da terra. As corporações articulariam a sociedade civil superando o “atomismo”. As corporações seriam responsáveis por: 1) defender seu próprio interesse e o interesse de seus membros, sob inspeção do poder público; 2) aceitação de membros de acordo com a propriedade objetiva de suas habilidades e de sua retidão; 3) fornecer formação profissional para seus membros; 4) aceitar membros em um número determinado pelas necessidades da sociedade, para que não haja excesso em um determinado ramo profissional; 5) a corporação deve, em conexão com o Estado, garantir

22 Sobre a importância da propriedade da terra no pensamento republicano ver: POCOOCK, 2003.

23 Sobre a dependência entendida como o oposto da liberdade no republicanismo ver: SKINNER, 1999.

trabalho para seus membros, diminuindo a incerteza na vida do trabalhador. Se a antiga propriedade da terra era a sede do oikos (família), a corporação, além de regular o mercado de trabalho seria uma espécie de “segunda família” para os seus membros, tendo a função de:

(...) intervir em seu favor como uma segunda família, posição que permanece indeterminada no caso da sociedade civil universal, que está mais distante dos indivíduos e de sua penúria particular.²⁴

Na construção de Hegel, acima das corporações e estamentos que constituiriam o poder legislativo estaria o poder governamental, e, acima deste, o poder monárquico, fechando o movimento da eticidade. O governo misto hegeliano era uma monarquia constitucional cujo poder legislativo era escolhido pelos cidadãos a partir de suas respectivas existências concretas nas corporações e estamentos. Não se pode confundir o Estado político com o Estado ético, já que este contém em si todos os momentos da eticidade, enquanto o Estado político é apenas um momento da eticidade. O Estado como realidade efetiva da idéia ética é a consumação do projeto republicano de Hegel construído a partir de sua apropriação do conceito de homem como *zoon politikon*:

o Estado é a realidade efetiva da idéia ética – o espírito ético enquanto vontade substancial, *manifesta*, clara a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza plenamente o que ele sabe e na medida em que ele sabe. No *costume* o Estado tem a sua existência imediata e na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa autoconsciência do singular, através da [sua] disposição de ânimo, tem no Estado, como sua essência, fim e produto da sua atividade, a sua *liberdade substancial*.²⁵

24 HEGEL, 2000, § 252, p. 88 (grifos do autor).

25 Ibidem, § 257, p. 25.

Marx acompanha Hegel em seu projeto republicano de reconciliação, mas discorda da forma como Hegel opera esta reconciliação. É a partir desta motivação republicana que Marx fará a *crítica da filosofia do Direito de Hegel*.²⁶ Para Marx, a monarquia prussiana realmente existente não era ainda a reconciliação possível que realizaria enfim a república democrática. A conservação do projeto hegeliano em Marx, mas não da solução hegeliana, pode ser notada no fato de que Marx não se dedica a criticar o Estado em sentido amplo, o Estado como comunidade ética. Critica apenas o *Estado político*, o Estado *separado* da sociedade civil-burguesa. Esta ausência de crítica ao conceito republicano de *Estado ético* pode ser percebida no texto fundamental de Marx sobre teoria política.²⁷ Quando Marx critica a afirmação de Hegel de que somente os estamentos podem unir o interesse particular com o universal, ele afirma que Hegel está considerando o “particular” apenas dentro do Estado político, que é o Estado *separado* da sociedade civil e que mantém o universal externo ao particular, portanto, não forma uma *comunidade* ética verdadeira:

mas aqui, Hegel confunde o Estado enquanto totalidade da existência de um povo com o Estado político. O particular de que se fala aqui não é “o particular dentro do Estado”, senão fora do Estado político.²⁸

Marx restringe sua crítica ao *Estado político* porque compartilha o projeto republicano de Hegel. Em Marx, o *zoon politikon* se transforma na “essência comunista do homem” (*das kommunistische Wesen*) e também é mobilizado na crítica do atomismo²⁹. Para Marx, a comunidade é a “essência comunista dentro da qual cada indivíduo existe”. Nessa

26 “O primeiro trabalho que empreendi, para resolver as dúvidas que me assaltavam, foi uma revisão crítica da Filosofia do Direito, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos Deutsch-Französische Jahrbücher (Anais Franco-Alemães), publicados em Paris em 1844.” (MARX, 1989, p. 232).

27 Segundo Avineri, “A pesar de su estructura un tanto caótica, la Crítica de la filosofía hegeliana de Estado constituye el más sistemático de los textos de Marx sobre teoría política.” (AVINERI, 1983, p. 75).

28 MARX, 1987b, p. 390.

concepção, não é possível encontrar um “eu anterior aos fins dados socialmente”, como será comum no pensamento liberal³⁰. O “eu” se forma socialmente. No republicanismo de Marx, o homem é a totalidade de suas relações sociais. Um “eu” emancipado seria idêntico a uma sociedade emancipada. O processo de individuação é o processo de socialização. Se o indivíduo não se socializa por meio da linguagem, do trabalho, da vida intersubjetiva, ele não consegue se diferenciar, ele não existe como indivíduo. Mesmo quando a vida do indivíduo não aparece diretamente como manifestação comunitária ela é uma manifestação e afirmação de vida social. Esta re-tradução do conceito de homem como *zoon politikon* não é exclusiva do “jovem Marx”, mas está presente em toda a sua obra. Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, o que Marx antes havia chamado de “essência comunista do homem”³¹ (das *kommunistische Wesen*) se transforma no “homem como ser genérico” (*Gattungswesen*).³² O homem é um animal social, mas não simplesmente gregário, porque ele produz a si mesmo de modo consciente por meio do trabalho, e ele faz isso “livremente”, podendo produzir não apenas para as necessidades imediatas, mas também segundo “as leis da beleza”.³³ No trabalho alienado é esta capacidade de produzir livremente a si mesmo como gênero que é perdida. Na sociedade civil-burguesa, onde “cada um é um fim para si” – e os outros são apenas meios – esta “essência” específica do homem estaria alienada. Surge um imenso poder social que não é controlado conscientemente pelos homens, ou seja, o poder social aparece na forma daquilo que Hegel havia chamado

29 “Esta concepção atomista, abstrata, desaparece já na família’ – É certo que se trata de uma concepção abstrata, mas não é senão a ‘abstração’ do Estado político, tal como o próprio Hegel a desenvolve. E seu atomismo não é tampouco outra coisa senão o atomismo da mesma sociedade. Uma ‘concepção’ não pode ser concreta quando o objeto dela é ‘abstrato’. O atomismo em que a sociedade se funde com seu ato político é derivada necessariamente do fato que a comunidade, a essência comunista dentro da qual o indivíduo existe, é a sociedade civil separada do Estado, quer dizer, do fato de que o Estado político é uma abstração dela.” (Ibidem, p. 391, grifos do autor).

30 Cf. SANDEL, 1992.

31 “Antes de tudo é preciso evitar fixar a ‘sociedade’ de novo como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A sua manifestação de vida – mesmo que também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, levada a cabo simultaneamente com outros – é por conseguinte uma manifestação e confirmação de vida social.” (MARX, 1989, p. 172).

32 Ibidem, p. 154.

de Estado externo, mas, para um republicano, a ligação dos cidadãos particulares com o universal/público teria que ser interna, promovida e desejada pelos cidadãos.³⁴

A alienação do trabalho mantém os trabalhadores presos ao “mero viver”, a vida animal do homem, impedindo seu desenvolvimento especificamente humano. Para Marx, o mundo burguês opera *realmente* esta alienação, e promove *realmente* o atomismo, mantendo a separação entre “sociedade civil” e Estado. Para Marx, a solução de Hegel na *Filosofia do Direito* mantinha o atomismo, mantinha a separação entre sociedade civil-burguesa e Estado e concedia excessiva força e confiança ao Estado político realmente existente, que na opinião de Marx seria uma presa fácil dos interesses particulares. Para Marx, o governo misto hegeliano era um grande acordo que mantinha o *status quo* anti-republicano do mundo burguês. Essas tendências anti-republicanas detectadas por Hegel na *Filosofia do Direito* são desenvolvidas por Marx, a começar pela alienação dos trabalhadores³⁵ e o “perigoso crescimento da plebe”.

Quando Marx escreveu sua *crítica da Filosofia do Direito*, os acontecimentos políticos da Alemanha e sua militância no jornal *Gazeta Renana* o fizeram entrar em contato com os “interesses materiais”³⁶ e com a “covardia” da burguesia liberal alemã, que não lutava por sua própria revolução, preferindo o acordo com as forças conservadoras. No jornal, alguns “interesses materiais” despertaram a atenção de Marx, por exemplo, o conflito florestal que levou a uma lei sobre o “roubo de lenha”³⁷ e as condições de vida dos camponeses. Para Marx, nesse caso, o Estado político agiu parcialmente e isso se expressava no fato de que o direito positivo se impunha sobre o direito consuetudinário dos pobres, mas não sobre o direito consuetudinário dos ricos. O mesmo teria ocorrido no caso da secularização dos conventos, quando, ao se converter a

33 Ibidem, p. 157.

34 “O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e de estágios de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e agir. Esta alienação – para usar um termo compreensível aos filósofos – pode ser superada, naturalmente, apenas sob dois pressupostos práticos.” (MARX e ENGELS, 1996, p. 50, grifos do autor).

propriedade monástica em propriedade privada, indenizaram os conventos, mas não indenizaram os pobres que viviam do amparo da propriedade monástica. A *unilateralidade* dessas legislações teria sido inevitável porque a propriedade dos pobres no feudalismo possuía um caráter vacilante, não sendo nem propriedade privada nem propriedade coletiva. Havia uma mescla de direito privado e direito público, característica de todas as instituições medievais. Para os pobres, recolher lenha nos bosques era sentido como algo natural, apropriar-se da natureza era algo natural. A novidade é que os pobres foram privados desse direito de *apropriação*. O surgimento de uma classe completamente privada da propriedade era o novo “costume” da sociedade civil.³⁸ Para Marx, esses acontecimentos demonstravam que o Estado político estava controlado pelos interesses particulares dos proprietários:

35 “Daí que o trabalhador só se sinta junto a si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Sente-se em casa quando não trabalha e quando trabalha não se sente em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas compulsório, trabalho forçado. Por conseguinte não é a satisfação de uma necessidade, mas somente um meio de satisfazer necessidades fora dele. (...) Por conseguinte, chega-se ao resultado de que o homem (o trabalhador) se sente livremente ativo só ainda em suas funções animais, comer, beber e procriar, no máximo ainda moradia, ornamentos, etc. e em suas funções humanas só se sente ainda como animal. O que é animal se torna humano e o que é humano se torna animal. Claro que comer, beber e procriar, etc. também são funções genuinamente humanas. Porém, são animais na abstração que as separa do círculo restante da atividade humana e as faz fins últimos e exclusivos.” (MARX, 1989, p. 154).

36 “Em 1842-43, na qualidade de redator da Rheinische Zeitung (Gazeta Renana), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates da Dieta renana sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o senhor Von Schaper, então governador da província renana, travou com a Gazeta Renana sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela, por último, as discussões sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começassem a me ocupar das questões econômicas.” (MARX, 1989, p. 232, grifos nossos).

37 O texto sobre os roubos de lenha é de outubro de 1842. Pouco tempo antes, ainda era costume na Alemanha que camponeses pudessem recolher lenha nos bosques, mesmo dentro de uma propriedade privada. Em geral, a maioria dos camponeses recolhia pedaços secos de madeira no chão, por vezes eles cortavam alguns galhos para se aquecer no inverno. Em determinado momento os proprietários pressionaram o governo, que instituiu uma lei proibindo o antigo costume, que passou a ser chamado de roubo.

38 “Nestes costumes da classe pobre palpita, portanto, um sentido jurídico instintivo, sua raiz é positiva e legítima e a forma do direito consuetudinário é aqui tanto mais conforme a natureza quanto a existência da mesma classe pobre vem sendo até agora um mero costume da sociedade civil, que ainda não encontrou lugar adequado dentro do círculo do Estado.” (MARX, 1987, p. 257).

Se o Estado, mesmo que seja só em um ponto, se rebaixa a proceder, não ao seu modo, mas sim ao modo da propriedade privada, isto quer dizer que deverá acomodar-se à forma da propriedade privada enquanto a forma de seus meios. O interesse privado é bastante astuto para levar estas conseqüências ainda além, até erigirem-se, sob sua forma mais limitada e mesquinha, em regra da ação estatal.³⁹

Estas preocupações republicanas sobre os interesses particulares se apropriarem do poder público estavam em desacordo com a posição política de outros membros do jornal “Gazeta Renana”, oriundos de uma burguesia liberal que acreditava em um equilíbrio espontâneo produzido pelos interesses privados, e que era contrária ao Estado regulador defendido pelos hegelianos de esquerda. As divergências de Marx com o jornal se aprofundaram e Marx acentua sua crítica ao liberalismo e à covardia da burguesia liberal: “não há dúvida de que o liberalismo é conservador, posto que trata de conservar a liberdade e inclusive as formas minguadas do status quo desta, frente aos ataques de um toско poder material”.⁴⁰

Essa crítica de Marx revela uma insatisfação republicana com a concepção liberal de liberdade como “ausência de restrições”. É uma crítica à “liberdade negativa”. Para Marx, o liberalismo, ao considerar a liberdade fundamentalmente como “ausência de restrições”, torna os indivíduos *isolados* frágeis frente ao *Estado político* e o *Estado político* frágil frente aos interesses particulares, frente aos ataques “*de um toско poder material*”. A lei sobre o roubo de lenha, feita sob pressão dos proprietários, seria uma expressão disso. O liberalismo, com seu conceito “minguado” de liberdade, não seria capaz de defender o interesse público e poderia ser compatível até mesmo com uma forma imperial de governo. O liberalismo na Alemanha fez as pazes com o Estado prussiano, ele se tornou “covarde”. Nas reflexões de Marx, a experiência como jornalista na *Gazeta Renana*, a postura dos liberais alemães e o contato com as associações operárias foram determinantes para o deslocamento da

39 Ibidem, p. 263.

40 MARX, 1987, p. 284.

realização da “república democrática” para o campo do comunismo. Deslocamento que ocorre no período de 1842-1844, tendo o ano de 1843 como o ponto de ruptura nessa direção. Portanto, a passagem de Marx para o comunismo é motivada por um lado pelo contexto intelectual do hegelianismo de esquerda, pelos deslocamentos da idéia de república democrática, e, por outro lado, pelo seu contato com as associações operárias em Paris.⁴¹ Para que o republicanismo democrático de Marx não se tornasse um mero moralismo, seria necessário encontrar *interesses* concretos capazes de defendê-lo. Marx localizou esses interesses no proletariado, classe que estava privada da propriedade e ainda não havia sido incluída no Estado e que poderia ter *interesse* em carregar a bandeira da república democrática, que agora só poderia se realizar com uma nova revolução.

A ética cívica republicana está presente com força nos textos de Marx deste período de ruptura, especialmente nos textos de 1843. É freqüente a crítica de Marx aos “filisteus” e ao “mundo político animal”.

O mundo dos filisteus é o mundo político animal e, postos na agonia de ter que reconhecer sua existência, não nos resta outra coisa a não ser dar razão ao *status quo*. Longos séculos de barbárie o criaram e desenvolveram, e agora se levanta sobre nós como um sistema conseqüente cujo princípio é o mundo desumanizado. Era, pois, natural que o mundo filisteu mais perfeito de todos, nossa Alemanha, ficasse muito atrás da Revolução Francesa, que voltou a restaurar o homem; e o Aristóteles alemão que escrevesse sua Política sobre as nossas realidades escreveria em seu título: o homem é um animal social, mas totalmente apolítico⁴².

O termo “filisteu”, que será freqüente nos textos de Marx desse período e que estava presente no vocabulário dos revolucionários de sua época, refere-se aos indivíduos que só levam uma vida privada e não se interessam por assuntos públicos. Nesse vocabulário, o filisteu

41 Cf. LÖWY, 2002.

42 MARX, 1987a, p. 446.

moderno é aquilo que os gregos chamavam de *idiotés*. A sociedade civil-burguesa é o mundo do filisteu e se um existisse um Aristóteles alemão ele teria que dizer que o homem é um animal social, mas totalmente apolítico, o que equivale a reduzir o homem à condição de um animal gregário como as abelhas. Este é um “mundo político animal” porque é o mundo do “mero viver”. O princípio deste mundo é o “homem desumanizado”, pois é um homem que não desenvolve sua potência especificamente humana de produzir a si mesmo como gênero de modo livre. O filisteu apenas “desfruta sem pensar” e é passivo⁴³. De um ponto de vista republicano, o despotismo antigo desumanizava por expulsar o homem da política. Para Marx, a monarquia seria a forma de governo do homem desumanizado, pois nela os cidadãos são apenas passivos e levam uma vida exclusivamente privada, são, portanto, filisteus, e o monarca é o “rei dos filisteus”:

O princípio da monarquia é, em geral, o princípio do homem depreciado e depreciável, do homem desumanizado, e Montesquieu se equivoca totalmente quando estabelece como seu princípio a honra. Montesquieu recorre à distinção entre monarquia, despotismo e tirania. Mas estes são nomes de um mesmo conceito e, em resumo, apenas mediará uma diferença moral dentro de um princípio único (...) pois o filisteu é o material da monarquia e o monarca não é nunca mais que o rei dos filisteus..⁴⁴

Enquanto a monarquia é condenada, a democracia esta associada em Marx a um mundo humano,⁴⁵ pois é um mundo de cidadãos ativos. A revolução francesa, ao levantar a bandeira da república democrática, segundo Marx, “voltou a restaurar o homem” porque converteu todos os cidadãos franceses em “homens políticos”.⁴⁶ Entretanto, a identidade

43 Marx parece acreditar que o fato dos “filisteus desfrutarem sem pensar” enfraqueceria o sistema filisteu frente a uma ruptura iminente dentro desta sociedade: “O sistema do lucro e do comércio, da propriedade e exploração dos homens se encarrega de conduzir, ainda mais depressa que o aumento da população, a uma ruptura dentro da atual sociedade, ruptura que o velho sistema não pode remediar, simplesmente porque este sistema não cura nem cria nada, senão que se limita a existir e a desfrutar.” (Ibidem, p. 450, grifos nossos).

entre revolução francesa e república democrática começa a se tornar problemática para Marx. Depois da experiência política na Gazeta Renana e dos contatos com associações operárias, Marx começa a considerar que é preciso ir além das conseqüências da revolução francesa. Não basta a revolução política, uma revolução na *forma* de governo. As tendências anti-republicanas da *sociedade civil* – que Hegel havia percebido e que pensava poder corrigir com sua teoria do Estado – começam a ser vistas por Marx como obstáculos para a república democrática. Segundo Marx, os idealistas na Alemanha lutaram pela revolução política, lutaram contra a *forma* do Estado prussiano, e não obtiveram apoio político suficiente para essa tarefa. Os idealistas tentaram lutar contra o Estado filisteu sem destruir suas bases⁴⁷. A partir de então, Marx se dedicará a decifrar as bases do Estado filisteu, começará a estudar a “anatomia da sociedade burguesa”, pois o “Estado filisteu” era fruto da sociedade civil-burguesa, e esta tinha no seu núcleo o “sistema de carências” (mercado), então Marx se volta para o estudo da economia política, o que significa admitir, em seu trajeto intelectual, a motivação republicana que pretendia desvendar e destruir o “Estado filisteu”.

A motivação republicana pode ser notada em seu vocabulário e em seus posicionamentos, que por vezes ressoam como uma nostalgia do republicanismo antigo.⁴⁸ Entretanto, não é esse o caso. A inspiração é republicana, mas as respostas que Marx quer dar são modernas. Na

44 Ibidem, p. 447.

45 “Quando se vive no reino político animal não cabe outra reação nem é possível avançar a não ser abandonando a base sobre a qual este reino descansa e passando ao mundo humano da democracia.” (Ibidem, p. 448).

46 Bakunin e Marx, em posição semelhante, tentavam demover Ruge de seu pessimismo diante das possibilidades republicanas da Alemanha, por exemplo, nesta carta de Bakunin a Ruge, de 1843: “Os alemães não conhecerão a vergonha de serem os melhores servidores de todas as tiranias, às custas de seu próprio orgulho. Você reprova como não livre aquele que é somente um povo privado. Só nos diz o que é! Mas como pode provar com isto aquilo que um dia será? Por acaso na França não ocorreu exatamente o mesmo? A quão pouco demorou para que toda a França se convertesse em um ser público e todos os seus filhos fossem convertidos em homens políticos.” (MARX, 1987, p. 452).

47 Cf. MARX, 1987a, p. 449.

48 “Se demonstrará que não se trata de traçar uma grande divisão do pensamento entre o passado e o futuro, mas de realizar os pensamentos do passado. Se demonstrará, finalmente, que a humanidade não aborda nenhum trabalho novo, senão que leva a cabo, com consciência do que faz, seu trabalho antigo.” (Ibidem, p. 235). E ainda: “A filosofia moderna não fez mais do que levar adiante o trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles.”

Sagrada Família, texto de 1844, isto poder ser notado em sua análise do fracasso dos jacobinos e de Napoleão. Para Marx, os jacobinos falharam por conta de seu republicanismo anacrônico⁴⁹ que tentou instaurar a República dos cidadãos ativos no mundo da sociedade civil burguesa atomista e filistina, e nesta crítica Marx segue a análise de Hegel sobre o terror jacobino. Napoleão teria caído pelo mesmo motivo, porque era de certa forma um antigo perseguindo honra, glória e fama e considerando o Estado como um fim em si mesmo e a vida burguesa como simples subalterna. Para Marx, Napoleão foi a última batalha do terrorismo revolucionário.⁵⁰ Os jacobinos e Napoleão negligenciaram as bases materiais que impediam a realização da República. A partir da queda dos jacobinos teve início um processo de acomodação que abandonou o ideal republicano de cidadania ativa.⁵¹ Esse processo se completa com a queda de Napoleão.

Para Marx, a realização da república democrática, embora inspirada no republicanismo anterior, terá que ser completamente nova. Hegel apresentou sua solução para o desafio de conciliar república e sociedade civil-burguesa. Para Marx, a solução de Hegel não realizava sua

49 “Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga comunidade realista-democrática, baseada na real escravidão, com o moderno Estado representativo espiritualista-democrático, que descansa sobre a escravidão emancipada, sobre a sociedade burguesa. Que ilusão gigantesca ter de reconhecer e sancionar nos direitos humanos a moderna sociedade burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada de si mesma e, ao mesmo tempo, anular a posteriori em alguns indivíduos concretos as manifestações de vida dessa sociedade, e ao mesmo tempo formar a cabeça política dessa sociedade à maneira antiga!” (MARX e ENGELS, 2003, p. 141, grifos do autor).

50 “Napoleão foi a última batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade burguesa, também proclamada pela Revolução, e sua política. É certo que Napoleão já possuía também o conhecimento da essência do Estado moderno, e compreendia que este tem como base o desenvolvimento desenfreado da sociedade burguesa, o livre jogo dos interesses privados etc. Ele decidiu-se a reconhecer esses fundamentos e a protegê-los. Não era nenhum terrorista fanático e sonhador. Porém, ao mesmo tempo, Napoleão seguia considerando o Estado como um fim em si e via na vida burguesa apenas um tesoureiro e um subalterno seu, que não tinha o direito de possuir uma vontade própria. E levou a cabo o terrorismo ao pôr no lugar da revolução permanente a guerra permanente.” (Ibidem, p. 142, grifos do autor).

51 “Precisamente depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar prosaicamente o iluminismo político, que havia querido exceder-se a si mesmo, que havia sido superabundante. Sob o governo do Diretório a sociedade burguesa – a própria Revolução a havia libertado das amarras feudais e reconhecido oficialmente, por mais que o terrorismo tivesse tentado sacrificá-la a uma vida política antiga – irrompe em formidáveis correntes de vida.” (Ibidem, p. 141, grifo do autor).

própria intenção, pois procurava acomodar as tendências anti-republicanas da sociedade civil-burguesa no interior do Estado político. A proposta de Hegel teria realizado aquilo que o próprio Hegel temia: reduzir o Estado à sociedade civil, reduzir o Estado aos interesses privados. Portanto, seria necessário atacar “as bases do Estado filisteu”, e estas bases se encontravam na sociedade civil-burguesa. Por isso, uma revolução simplesmente política seria insuficiente, seria necessária uma revolução social que atacasse as bases materiais que impediam a realização da república. Esta revolução emergiria da crise desta mesma sociedade, que produz uma classe revolucionária ainda não integrada no Estado (proletariado). A revolução social superaria a propriedade privada capitalista e a sociedade civil-burguesa, eliminando a cisão entre sociedade civil e Estado político. Na “Questão Judaica”, texto de 1843, a emancipação é identificada com a superação desta cisão moderna. Neste texto, emancipação significa superar a cisão sociedade civil/Estado político que significa também superar a cisão do homem entre “*bourgeois*” (nome para “filisteu” na “Questão Judaica”) e o “*citoyen*” (homem político). Emancipação quer dizer, portanto, a realização da república democrática dos cidadãos ativos e reconciliação do indivíduo com o gênero.

Este pressuposto republicano a partir do qual Marx iniciou seu percurso intelectual e político não é exclusivo do “jovem Marx”, do Marx “humanista”. Percorre toda a sua obra como pressuposto e aparece de modo explícito em algumas de suas obras de maturidade, como na “Guerra Civil em França”, livro escrito em maio de 1871, onde Marx analisa a Comuna de Paris. Neste texto, Marx louva o autogoverno, contra o Estado separado da sociedade civil; as milícias de trabalhadores, contra o exército permanente e a polícia; os mandatos revogáveis e imperativos, contra os mandatos representativos; a eleição e possibilidade de demissão de funcionários públicos e juízes, contra a burocracia estatal e uma justiça distante. Para Marx, a comuna de Paris havia sido “uma república, a antítese direta do Império” e apontava para o sentido da realização da “verdadeira república democrática” onde todos os cidadãos trabalhadores seriam também homens políticos. Em busca da reconciliação *real*, Marx criticou a reconciliação de Hegel com uma

realidade social não reconciliada. Para Marx, a restrição que Hegel fazia à democracia em nome do interesse público servia para manter a separação entre sociedade civil e Estado político. Conservava uma realidade não reconciliada. Para Marx, diante das tendências anti-republicanas da sociedade civil-burguesa, não se tratava mais de restringir a democracia, mas de superar esta sociedade para realizar a “verdadeira democracia”.⁵²

Elements of republicanism in Hegel and Marx

Abstract: Republicanism has seen a renaissance in the eighteenth century, in the moment of denial of the absolutism. The classic image of the polis was mobilized by the french revolutionaries against despotism and corruption of the Old Regime. After the fall of the Jacobins, begins among the enthusiasts of the revolution a reflection on the reasons for the failure of the revolution in bringing about democratic republic. Hegel makes a reflection on the Jacobin anachronism of trying to bring the ancient republic under modern conditions, but not satisfied with the liberal solutions, Hegel mobilize Republican tradition in his critique of the weaknesses of contractarian theories. For the young Marx, Hegel in his Philosophy of Right, does not carry his own project of ethical state (republican). Marx criticizes the Hegelian solution, but remains faithful to the project that connects the republic and reconciliation. This project would require theoretical and practical critique of the material bases that would prevent the real reconciliation that would be realized in the ethical state. In this reconstruction, the creation of democratic republic is shifted to the field of communism.

Key-words: republicanism, democracy, Hegel, Marx.

⁵² “Os franceses modernos concebem isto no sentido de que na verdadeira democracia **desaparece o Estado político.**” (MARX, 1987b, p. 343, grifos do autor).

Bibliografia

- ANDREWES, A. *The Greek Tyrants*. Londres: Hutchinson's University Library, 1957.
- ARISTÓTELES. *Nichomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 1934.
- _____. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 1932.
- AVINERI, Shlomo. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.
- _____. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, 1974.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UNB, 1981.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Unisinos, 2000.
- FINLEY, M.I. *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Terceira Parte: A Eiticidade. Segunda Seção: A Sociedade Civil. Tradução: Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos. Campinas: Unicamp, 2000 [1821].
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Terceira Parte: A Eiticidade. Terceira Seção: O Estado. Tradução: Marcos Lutz Müller. Textos Didáticos. Campinas: Unicamp, 1998 [1821].
- _____. *Philosophy of Right*. Trad. Knox, T.M.. Oxford: Clarendon, 1942 [1821].
- _____. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ªed. - Brasília: Universidade de Brasília, 1999 [1830-1831].
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Labor do Brasil, 1976.
- ILTING, K. H. The Structure of Hegel's Philosophy of Right. In: *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Saga, 1969.

- MARX, K. *Marx: Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. Cartas Cruzadas en 1843. In: *Marx: Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987a. [1843].
- _____. Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. In: *Marx: Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987b. [1843].
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005 [1843].
- _____. *Anales Franco-Alemanes*. In: *Marx: Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987c [1843-1844].
- _____. Sobre la Cuestión Judía. In: *Marx: Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987d [1843-1844].
- _____. Manuscritos Económico-Filosóficos. In: FROMM, E. *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998 [1844].
- _____. Manuscritos Económico-filosóficos. In: FERNANDES, Florestan (Org). *Marx/Engels: História*. São Paulo: Ática, 1989 [1844].
- _____. *The Civil War in France: The Paris Commune*. Nova York: International Pubs, 1968 [1871].
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Sagrada Família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003 [1845].
- _____. *A Ideologia Alemã - (I - Feuerbach)*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1996 [1845-1846].
- PELCZYNSKI, Z. A. The Hegelian conception of the state. In: PELCZYNSKI, Z.A. (Org). *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- PIKE, J. E. *From Aristotle to Marx. Aritotelianism in Marxist Social Ontology*. Avebury series in Philosophy, 1999.
- POCOCK, J.G.A. *Linguagens do Ideário Político*. Tradução Fabio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.
- SANDEL, Michael. The procedural republic and the unencumbered self. In: AVINERI, Shlomo & AVNER, De-Shalit (Org.). *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press, 1992.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Unesp, 1999.

- SUTER, J.F. Burke, Hegel, and the French Revolution. In: PELCZYNSKI, Z.A. (Org.). *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 2. New York: Cambridge University Press, 1985.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Difel, 1977.