

Para a crítica da razão política: a função da democracia a partir do pensamento político de Karl Marx

Guilherme Oliveira e Silva¹

RESUMO: O pensamento político de Karl Marx, em comparação com a tradição precedente, se apresenta como uma ruptura no modo de tratar o problema político. Em Marx encontra-se uma determinação *ontonegativa* da política. Esta não é mais identificada com um predicado necessário do homem, mas como uma força social estranhada do próprio homem de modo que o fim da política não é a melhor organização, mas a emancipação humana. Acompanhar em traços gerais como o pensamento político ocidental se desenvolveu até Marx, indicar a ruptura deste em comparação com aqueles e, a partir disto pensar o lugar da democracia é o que proponho nesta ocasião.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Razão. Emancipação. Democracia. Marx

1. Política e razão

A cultura grega é consagrada como a cultura da razão. É a cultura que explica a realidade a partir do crivo do *logos*. Essa é a novidade grega que, ao invés de se refugiar nas explicações religiosas, submeteu tudo à explicação racional. Além de racionais, os gregos se compreendiam como inerentes à cidade. Somente nela o homem tornava-se homem. Eram cômnicos de que faziam parte de um todo maior. Desta forma, o tema da política não era apenas mais um, entre outros, mas era o tema humano por excelência.

Portanto, o empreendimento racional grego era a compreensão da ordem do cosmos e entender o lugar da cidade no todo. Daí a célebre consagração da justiça que os gregos fazem. É a partir dela que se concebe a ordem do todo. Esse modelo de pensamento atravessa a idade antiga (mesmo perdendo força no período helenístico) e chega intacto até as teorias modernas do Estado. Mesmo ali, nas teorias do contrato social ou onde os instintos têm papel primário, lá está a razão a arbitrar o que é melhor para o homem. Até mesmo onde a política é vista como um mal necessário a razão exerce papel organizador. Na Ética pública utilitarista de Bentham até o Estado Racional de Hegel, a política é identificada com o próprio homem ou como um meio

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES.

para que ele assim se constitua. Esse breve traçado vale tão somente para realçar os traçados determinativos da concepção marxiana sobre a política.

2. A determinação ontonegativa da política

A reflexão de Marx sobre a política aparece como uma ruptura com a tradição. Para além do lugar comum, cabe neste momento reconstituir como se organiza as principais teses de Marx sobre a política para, depois, pensarmos sobre o lugar que a democracia ocupa, a partir de seu pensamento. Para tal, faz-se necessário acompanhar cronologicamente o desenvolvimento de suas teses até a formulação que nos parece definitiva. Ainda é necessário lembrar que a reflexão sobre a política em Marx se insere no esforço do Prof. José Chasin de para um renascimento do marxismo sob bases adequadas.

O período de Marx que nos interessa é o de 1843, sobretudo a partir de sua saída da redação da *Gazeta Renana* e de estabelecimento do seu gabinete de estudos em Kreuznach. Por isso, partimos do texto *Crítica da filosofia do direito de Hege* ou *Glosas de 43*. Partimos desse texto não porque o pensamento precedente de Marx seja desinteressante, mas porque é partir desse texto que a reflexão propriamente marxiana começa. Além, as concepções que se encontram ainda em germe, acreditamos, são aquelas que perduraram por todo o pensamento de Marx até o fim de sua vida. Nas *Glosas de 43* elencaremos dois temas de suma importância (e que estão intrinsecamente ligados) sobre o tema que nos propomos: a crítica à especulação e à alienação política.

Após constatar, nas glosas ao §261, a “antinomia sem solução” que Hegel estabelece quando coloca o Estado como fim imanente e como necessidade externa da família e da sociedade civil, Marx atribui essa antinomia ao fato de Hegel deduzir a realidade da lógica da Ideia, como um sujeito automovente. Esse seria o “misticismo lógico” (MARX, 2013, p.35) de Hegel. Seguindo esse método Hegel não pode compreender o objeto tal como é, mas somente enquanto fenômeno da Ideia. Daí ele afirmar que “O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico” (Ibid, p. 37). Consequência imediata disso é que “Como a Ideia é o ponto de partida e a realidade aparece como predicado, como fenômeno seu, a especificidade do objeto se perde” (DE DEUS, 2014, p. 12).

Devido ao seu procedimento é que Hegel fica impedido de conhecer a coisa que pretende, como fica evidente no §269². Em sua filosofia do direito, Hegel conhece somente as determinações mais gerais, mas nunca sua diferença específica. Destarte, Marx afirmará: “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação”, e a conclusão do procedimento da filosofia hegeliana é que

O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar ‘a Ideia’, a ‘ideia lógica’ em cada elemento, seja o Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a ‘constituição política’, convertem-se em seus simples nomes, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica. (MARX, 2013, p. 40)

² A disposição toma seu conteúdo particularmente determinado dos diferentes lados do organismo do Estado. Esse organismo é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções e em sua realidade objetiva. Esses lados distintos são, assim, os diferentes poderes, suas funções e suas atividades, por meio dos quais o universal continuamente, e, aliás na medida em que esses poderes são determinados pela natureza do Conceito, se mantém, se engendra de modo necessário e, na medida em que é igualmente pressuposto de sua produção, conserva a si mesmo; – esse organismo é a constituição política. (HEGEL apud MARX, 2013, p.39).

Além disso, como Hegel trata de encontrar na realidade as determinações da Ideia, ele adota, de alguma forma uma postura acrítica porque toda a realidade é tomada como momento da Ideia. Portanto, no lugar de fazer do Estado um lugar para a demonstração da Ideia, o que Marx propõe é que o “momento filosófico” da análise seja encontrar a lógica específica do objeto. Em seus termos: “O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a coisa da lógica, mas a lógica da coisa” (Ibid, p. 45). Com isso, Hegel resolve contradições reais apenas no âmbito do pensamento, deixando a realidade intocada, ou seja, encobre a contradição.

No lugar do mascaramento das contradições Marx propõe a verdadeira crítica filosófica. Sua tarefa é apreender as contradições em sua gênese e razão de ser. Conforme Marx diz:

A crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico. (Ibid. p. 114)

A questão que se coloca agora é onde buscar a gênese e a necessidade das contradições? O procedimento hegeliano acaba por deduzir a realidade da ideia e, com isso, toma o predicado pelo sujeito e o sujeito pelo predicado. Logo, o procedimento adequado é inverter essa relação. Se antes se partia da ideia, agora, “se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação” (Ibid., p.50). Nessa altura da crítica marxiana fica evidente a influência de Feuerbach. Isso será confirmado em 1844 quando Marx dirá que “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio” (MARX, 2010a, p.117). É a partir do novo ponto de partida ontológico fornecido por Feuerbach³ que Marx buscará a gênese da inversão que Hegel faz. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* Marx dirá que a filosofia do direito de Hegel alcança “sua versão mais consistente, rica e completa” (MARX, 2013, p. 157) porque ela expressa a alienação política moderna. Ou seja, a tentativa de Hegel de mediar as esferas do Estado, da sociedade civil e da família é o reconhecimento de uma contradição latente na realidade. Marx argumenta que a política moderna é marcada pela separação das esferas do Estado político e da sociedade civil. Isto é, as pessoas, na modernidade lidam com a política como algo exterior à sua vida privada, como se os homens estivessem divididos em seres políticos e seres privados. E essa é a lógica específica do Estado moderno porque antes a vida política se identificava com a vida privada. Assim ele argumente que

³ No que diz respeito às diferenças entre Feuerbach e Marx e esse novo ponto de vista ontológico, é suficiente lembrar da I tese de *Ad Feuerbach*: O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]. Razão pela qual ele enxerga, n’A essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (In: A ideologia alemã, p. 533)

Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são políticos; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo real, a modernidade é o dualismo abstrato. (Ibid., p. 58)

Ora, então, o que fez com que a política se tornasse algo alheio a sociedade civil na modernidade? Aqui encontramos a grande insuficiência deste texto, mas algo que será explorado com mais acuidade nos textos seguintes. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* a análise marxiana identifica essa alienação política com o desenvolvimento do comércio e da propriedade privada⁴. Ele identifica que o interesse do Estado é submetido ao interesse privado, como no caso da análise do morgadio (glosas ao §306). Apesar de Marx encontrar a solução para essa alienação na democracia, uma solução política, o que aqui nos interessa são os dois pontos principais de análise: (1) que o procedimento hegeliano não é adequado para compreender o problema do Estado e disso surge não somente uma nova metodologia, mas um novo ponto de partida ontológico e (2) que o Estado Moderno sofre de uma constitutiva alienação. Isto quer dizer, a guisa de síntese entre os pontos principais, que a vida política se encontra cada vez mais afastada da vida civil. E como Hegel entende que a política é um predicado do Estado e não da sociedade civil, que para ele é o reino do interesse privado, esta última precisa se descolar de sua vida concreta para alcançar o céu da política. A análise marxiana dirá o inverso: a base do Estado é a própria sociedade civil e a alienação política significa que a vida política não reconhece essa sua base real e procede independente dela.

Em *Sobre a questão judaica* o tema ganha uma maior profundidade. O artigo, que é uma polêmica com Bruno Bauer se desenvolve em três temas onde Marx lança mão das teses de Bauer para explicitar suas teses. Antes de entrarmos no texto é preciso notar que a pergunta “pode a emancipação política tornar o homem livre?” perpassa todo o texto.

O pano de fundo do artigo de Bauer é o contexto no qual os judeus, na Prússia, buscavam uma igualdade de direitos num Estado cristão. No primeiro tema Bauer argumenta que a aquisição de direitos é uma conquista incompatível com a estreiteza religiosa (estreiteza que segrega os homens) e que para tal os judeus e os cristãos deveriam abrir mão de sua religião e, também, o Estado abrir mão de uma profissão religiosa. Portanto, para Bauer, aquisição de direitos políticos num Estado, o que ele chama de emancipação política, é incompatível com a figura da religião.

Fazendo recurso às leis dos países emancipados politicamente (EUA e França), Marx percebe que esta emancipação não somente regula a religião para o âmbito privado (ou seja, tira a religião do direito público e a coloca no direito privado), como a pressupõe. Por isso Marx afirma que “[...] no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor

⁴ “Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente” (Ibid. 58)

e suas forças vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado” (MARX, 2010b, p. 38). Isso aponta a limitação da emancipação política porque ela é capaz de libertar o Estado da religião sem fazer também o homem livre.

Aqui é importante lembrar a influência da tese de Feuerbach sobre a essência da religião. Em *A essência do cristianismo* Feuerbach diz que “A religião [...] é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência” (FEUERBACH, 2013, p.45). Na emancipação política o processo é análogo. O homem faz-se livre mediado pelo Estado, que, conforme vimos nas *Glosas de 43*, é a sociedade civil abstraída, fora, de si, ou seja, ele mantém uma relação religiosa para com o Estado. Portanto,

A elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política. O Estado como Estado anula, p. ex., a propriedade privada; o homem declara, em termos políticos, a propriedade privada como abolida assim que abole o caráter censitário da elegibilidade ativa e passiva, como ocorreu em muitos estados norte-americanos [...] No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (MARX, 2010b, p. 39-40)

A partir disso Marx constata que onde o Estado político está constituído o homem têm uma dimensão pública, genérica (que une os homens e os reconhece como iguais), e outra social, onde reina o interesse privado. É evidente que em comparação com a Alemanha de sua época a emancipação política é um avanço, mas um avanço que descola a alienação para o âmbito privado. Marx denomina essa oposição como vida genérica x vida burguesa. Do que foi dito, fica claro que a primeira tese de Bauer é falsa, pois que a emancipação política não só supõe a existência da religião como impõe um modo de vida religioso (no sentido de vida duplicada, como sua essência posta em um outro).

No segundo tema, Bauer, pergunta se aos judeus, em sua estreita separação em relação à sociedade, fosse possível emancipar-se politicamente, eles poderiam também reivindicar tomar parte nos direitos humanos universais? A resposta de Bauer é negativa porque “Esses direitos humanos são em parte direitos políticos, direitos que são exercidos somente em comunhão com os outros. Seu conteúdo é constituído pela participação na comunidade, mais precisamente na comunidade política, no sistema estatal” (Ibid. p. 47). Aqui Bauer, além da afirmação anterior, de que os direitos políticos implicam a abolição da religião, ele supõe que os direitos universais do homem estão em consonância com sua genericidade. Após constatar que

A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito de ser religioso, e de ser religioso da maneira que se achar

melhor, de praticar o culto de sua religião particular é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos. O privilégio da fé é um direito humano universal. (Ibid., p. 48)

Marx passa a analisar a diferença entre os direitos do homem e os direitos do cidadão e percebe que o homem sujeito desses direitos é o burguês; de modo que seus direitos inalienáveis da liberdade, propriedade e segurança são os direitos do indivíduo isolado, não da genericidade, como supunha Bauer. Sobre o direito da liberdade⁵, é a liberdade entendida como a do “homem como monáda isolada recolhida dentro de si mesma”. Da mesma forma o da propriedade é o de dispor de seu patrimônio como lhe aprouver, sem levar os outros em consideração. E o direito de segurança é a garantia policial dos demais. Dessa forma Marx demonstra que a equação de Bauer que Direitos humanos = genericidade está errada. Isso porque as revoluções políticas tiraram o aspecto imediato da política do antigo regime, conforme foi dito acima, de modo que as atividades, como a corporação, um estamento específico, e reconhecido como tal, agora se tornou só mais uma atividade particular entre outras, sem significação num todo. Dessa forma, a política é levada a assunto universal, abstrato, mas os elementos que a compõe ficam intocados como estamentos privados.

O terceiro tema de Bauer versa sobre a emancipação do judeu em relação ao próprio judaísmo. Neste ponto do texto é notório como Marx avança em relação às teses das *Glosas de 43*. Marx argumenta, contra Bauer, que a compreensão do judaísmo e da sua vigência e da sua possível emancipação, não se dá pela compreensão ou crítica do Talmude ou dos Evangelhos, mas pela prática. Assim ele procede:

Observemos o judeu secular real, o judeu cotidiano, não o judeu sabático, como faz Bauer. Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real. Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio. Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro (Ibid. p. 56)

Portanto, a raiz do judaísmo e da sua possível emancipação está na relação social que lhe sustenta: o comércio. Portanto, a sociedade permanece religiosa porque está fundada sobre a troca, e, como vimos, como a troca no mundo moderno alcançou a liberdade, ela está na base da alienação política e do antagonismo entre gênero e interesse privado. Ou seja, a política, ao invés de ser a esfera da realização aparece como a instituição do estranhamento. Desse modo, uma emancipação humana só será possível quando esse sistema alienado for superado. Então, Marx arremata:

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

Mas, podemos considerar a visão definitiva, aquela que não sofre alteração no decorrer da obra marxiana, expressa no artigo *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano. O prussiano em questão é Arnold Ruge. Ao comentar sobre a insurreição dos trabalhadores da Silésia, que protestaram contra os baixos salários e as péssimas condições de trabalho, Ruge trata de retirar-lhe a

⁵ A liberdade é o poder que pertence ao homem e fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo. Ibid. p. 48, nota 18.

importância real e de dizer que o governo prussiano a tratou como “uma calamidade local causada por inundação ou fome” (MARX, 2010c, p. 26) porque a Prússia seria um país apolítico⁶. Ou seja, o governo prussiano, pelo fato de ser apolítico, não compreendeu a causa social que engendra o pauperismo. O procedimento de Marx é procurar como os países políticos lidam com as insurreições da classe trabalhadora fundadas no pauperismo. Disso segue-se que primeiro tratamento é o de colocar a culpa na política. A “burguesia inglesa admite que o pauperismo é culpa da política, o *whig* encara o *tory* e o *tory* o *whig* como a causa do pauperismo[...] nem dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos dois partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade”(MARX, 2010c, p. 30). O segundo tratamento é colocar a culpa do pauperismo na educação. Nessa conclusão chega Dr. Kay e assim Marx apresenta sua compreensão sobre o pauperismo:

É que, por deficiência na educação, o trabalhador não compreende “as leis naturais do comércio”, leis que necessariamente o degradam ao pauperismo. É por isso que ele se revolta. Isso pode “causar embaraço à prosperidade das fábricas inglesas e do comércio inglês, abalar a confiança recíproca dos comerciantes, diminuir a estabilidade das instituições políticas e sociais”. (Ibid., p. 32)

Portanto, o tratamento da questão é idêntico tanto na Prússia quanto na Inglaterra. A causa do pauperismo não é identificada como resultante da configuração social, mas numa causa externa. A outra acusação de Ruge é de o governo prussiano “valer-se de medidas *administrativas e beneficentes* como meio para sanar o pauperismo” (Id.) porque é uma nação apolítica e incapaz de compreender esse fenômeno no que ele encerra de fundamental. Mas também o Parlamento inglês “explica o terrível aumento do pauperismo como ‘falha administrativa’” (Ibid. p. 33). Por isso obriga as paróquias a auxiliar os trabalhadores pobres e cria uma série de leis contra a indigência social. Como essas “*Leis dos Pobres*” não tiveram efeito, coloca-se a culpa do pauperismo numa lei eterna da natureza, como fez Malthus. Logo,

A primeira coisa que a Inglaterra tentou, portanto, foi acabar com o pauperismo por meio da beneficência e de medidas administrativas. Depois ela não encarou o avanço progressivo do pauperismo como consequência necessária da indústria moderna, mas como consequência do imposto inglês para os pobres. Ela compreendeu a penúria universal como uma mera particularidade da legislação inglesa. O que antes era derivado de uma falha na beneficência, passou a ser derivado de um excesso de beneficência. Por fim, a miséria foi vista como culpa dos miseráveis e, como tal, punida neles mesmos. (Ibid. p. 34-35)

E isso se dá, segundo Marx, porque é próprio da natureza do Estado lidar com medidas administrativas com problemas que nascem em seu próprio bojo. E, nesse texto, Marx retoma a causa da insuficiência do Estado: a divisão vida pública x vida privada. Como a vida pública está submetida à vida privada (direitos do homem submetidos aos direitos do burguês), quando o Estado quisesse abolir os problemas sociais, ele deveria “eliminar a vida privada. E se quisesse eliminar a vida privada teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela.” (Ibid. p. 40).

⁶ Por apolítico Marx e os neo-hegelianos entendem aqueles países que não tomaram parte nas revoluções burguesas.

Com esse breve apanhado se quis defender a tese de que em Marx a política não é o lugar da realização humana, como na tradição política ocidental, mas como a desrealização humana. A política é a força social estranhada do homem, por isso, ontonegativa, porque implica a mediação do homem através do Estado e, quando têm que enfrentar um problema social, não busca sua causa real, mas o trata de maneira impropriedade. A política, na visão marxiana, está fundada em uma cisão entre interesse público e interesse privado. E como o interesse privado é o interesse burguês, cabe ao trabalhador sofrer as mazelas. Essa concepção de política pode ser identificada tanto no *Manifesto do Partido comunista* até *O Capital* (sobretudo no capítulo 8, sobre a jornada de trabalho).

Conclusão

A política de hoje se mostra como um lugar com configurações muito parecidas com a política do tempo de Marx. Argumenta nesse sentido o texto *Estado e forma política* de Alysson Mascaro. Mais que concluir, essa breve seção quer servir como uma provocação: num contexto mundial onde as humanidades perdem cada vez mais espaço (assim argumenta Nussbaum em *Sem fins lucrativos*), onde cada vez mais coisas estão sendo quantificadas em dinheiro (conforme Sandel em *O que o dinheiro não compra*) e onde os direitos sociais estão sendo retirados como que de roldão, a democracia realmente parece estar apta a lidar de modo resolutivo para com esses problemas? A resposta marxiana é absolutamente negativa. Por certo que muito discutível, mas o diagnóstico desses autores tão distantes, no tempo, de Marx não parecem atestar seu diagnóstico?

Referências

- BARKER, E. *Teoria política grega*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978. (Coleção pensamento político; 2)
- CHASIN, J. A determinação ontonegativa da politicidade. *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, Tomo III, 2000.
- DE DEUS, L. *Jovem Marx, 50 anos: alienação e emancipação*. Ouro Preto: Amazon, 2014.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____.; ENGELS, F. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Anna Slume, 2010.