

O lugar do direito na ontologia marxiana¹

The place of Law on Marxian ontology

Rafael Oliveira dos Santos²

RESUMO

O presente artigo procura realizar uma exposição sobre o direito à luz da crítica de Karl Marx e Friedrich Engels. Textos como *O socialismo jurídico* (1887), *Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (ambos de 1843) nos servirão de base para tal. Pretendemos aqui recompor dimensões fundantes da crítica marxiana em relação ao direito para pensarmos as formas efetivas de articulação entre estas razões.

Palavras-chave: Filosofia Política; Marxismo; Direito.

ABSTRACT

The present article seeks to accomplish an exposition of the philosophy of right as criticized by Karl Marx and Friedrich Engels, in texts such as 'Juridical Socialism' (1887), 'On the Jewish Question' and the 'Critique of Hegel's Philosophy of Right' (both from 1843). We intend here to recompose the founding dimensions of the Marxian critique of right in order to think the effective forms of articulation between these two rationalities.

KeyWords: Political Theory; Marxism; Right.

A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.

Karl Marx

INTRODUÇÃO

É provável que Vladimir Lenin, por ocasião da Revolução de Outubro na Rússia de 1917, tenha sido o primeiro teórico marxista a se debruçar sobre a problemática da “transição socialista” *in loco* – na qualidade imediata e imperativa de dirigente político do

¹ Artigo recebido em 29 de outubro de 2012 e aceito em 17 de dezembro de 2012.

² Graduado em ciências sociais pela UERJ e licenciado pela mesma desde 2009. Professor concursado na rede estadual de sociologia desde 2010 (em duas matrículas), mestrando em Serviço Social na UERJ, integrante do GPT - Ontologia Crítica/ UERJ coordenado pelo Prof. Mário Duayer e organizador do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia/ CEII.

evento. Antônio Gramsci, por sua vez, talvez represente a expressão mais elevada desta tarefa em aberto³. Como alternativa à experiência bolchevique, coerente com as condições históricas e sociais daquela Rússia do início do século XX, o filósofo italiano empenhou-se na conceituação de uma estratégia política em que o Estado fosse tomado pela classe trabalhadora e, como instrumento de classe, fosse reorientado politicamente para benefício desta – sob uma via revolucionária distinta da levada a cabo pelo bolchevismo russo. No “ocidente político”, tendo em vista a relação entre sociedade civil e Estado, onde há uma autonomia relativa da “sociedade civil” diante da “sociedade política” (Estado) mais dilatada do que no “oriente político”, no qual o Estado manifesta-se mais imediatamente em sua forma-original de Estado-coerção, o processo revolucionário do proletariado precisaria desenvolver-se com um acréscimo de exigências: junto à insurreição explosiva revolucionária, a disputa da direção político-ideológica das mentes e corações no âmbito da sociedade civil, uma vez que nesta repousaria a capacidade totalizadora da classe burguesa em apresentar seus interesses particulares como universais. A efetividade do socialismo, segundo Gramsci, então passaria por uma “guerra de posições”, em que nos países ocidentalizados politicamente a classe revolucionária deveria constituir-se a partir da construção do consenso – através do qual se tornaria hegemônica na sociedade civil, daí mais encorpada para a conquista/ derrubada do Estado burguês e, por fim, consequentemente, mais efetiva àquilo que se propõe⁴.

Tal suposto, comum à boa parte dos militantes políticos de orientação marxista nos dias de hoje, organizados e/ ou não organizados (em partidos políticos, movimentos sociais ou coletivos de natureza variada), ainda que não evocado, justificar-se-ia naquilo que poderíamos chamar, à luz de Gramsci, de “socialização da política”⁵. Tratar-se-ia de

3 “(...) as heróicas contribuições tanto humanas como teóricas de Antônio Gramsci representam seu ápice incomparável (...)” (MÉSZÁROS, 2009, p.80).

4 “(...) Essa ampliação do conceito de Estado está na base da reformulação da teoria da revolução socialista em Gramsci. Em formações sociais onde não se desenvolveu uma sociedade civil forte e autônoma (...) a luta de classe trava-se, predominante ou mesmo exclusivamente, tendo em vista a conquista e conservação do Estado em sentido estrito; é o que ocorre nas sociedades que Gramsci chama de ‘orientais’ (...) Já nas formações sociais de tipo ‘ocidental’, onde se dá uma relação equilibrada entre ‘sociedade política’ e ‘sociedade civil’, a luta de classe tem como terreno prévio e decisivo os aparelhos ‘privados’ de hegemonia, na medida em que essa luta visa à obtenção da direção político-ideológica e do consenso (...)” (COUTINHO, 2008. P.58).

5 “(...) que resultou, entre outras coisas, da conquista do sufrágio universal, da criação de grandes partidos de massa, da ação efetiva de numerosos e potentes sindicatos profissionais e de classe (...)” (COUTINHO, 2008, p.52).

reconhecer no processo histórico, por méritos da própria luta socialista e, claro, da consciência da classe trabalhadora, a superação de traços elementares do Estado moderno que, em função de sua gênese histórica, seria incapaz de por si afastar-se ainda que minimamente do despotismo (de classe) que nele subjaz. O sufrágio universal⁶, por exemplo, seria algo que embora não contido no projeto societário burguês pôde ser afirmado, imbricado sob o discurso democrático presente nele, através da luta das massas – que por diversas vezes esteve orientada ideologicamente pelo programa socialista de partidos políticos em inúmeros países. Isto é, a luta socialista cumpriu um importante papel na penetração de uma práxis democrática no horizonte burguês – imprescindível em momentos históricos limítrofes, como se viu, pois foi usada pelas classes dominantes em países europeus, por exemplo, no pós-Segunda Guerra, para desorganizar o apelo à causa socialista de partidos políticos através dos benefícios que o *Welfare State* concedia aos trabalhadores.

No tocante às formas contemporâneas da contradição entre as premissas gerais da democracia e da defesa de direitos no capitalismo contemporâneo, uma exposição muito interessante está presente em *A coruja de Minerva* (2001) de Atilio Boron. Mesmo que “(...) a crescente capacidade reivindicativa das massas e da cristalização jurídica e institucional da paulatina modificação da correlação de forças em favor das classes populares (...)” (BORON, 2001, p. 113) seja um dado de realidade, isto não anula que o Estado, de acordo com sua gênese histórica, imanente em todo seu desenvolvimento, incluindo mesmo sua dilatação performática em direção à democracia, seja uma instituição constitutivamente orientada por interesses de classe – ao menos do ponto de vista da crítica marxista:

“(...) Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, que adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real (...)” (ENGELS & MARX, 2009, p. 76).

6 O professor Domenico Losurdo atesta tal insuficiência democrática, por assim dizer, da sociedade burguesa em pactuar as liberdades, mesmo as individuais, e a democracia, mesmo aquela que advoga, concomitante à ordem social que dela emana no *Contra-História do Liberalismo* (2006): “(...) à aquisição de direitos anteriormente não reconhecidos e não gozados, pode muito bem se seguir de uma des-emancipação, ou uma privação dos direitos dos quais os excluídos haviam arrancado reconhecimento e gozo (...) o sufrágio universal (masculino) é cancelado dois anos depois pela burguesa liberal (...) O processo de emancipação muitas vezes tem tido um impulso totalmente externo ao mundo liberal (...)” (LOSURDO, 2006, p.358).

Nesse sentido, é possível, orientado criticamente pela metodologia marxiana, fazermos uma defesa do direito? É praticável, sob a dialética materialista, falarmos de igualdade e direito de um ponto de vista jurídico? Alex Callincos⁷ no artigo “Igualdade e Capitalismo”, presente no *A teoria marxista hoje* (2007), diz:

“(...) Conforme argumenta Marx, os princípios e concepções normativas expressam simplesmente os interesses históricos de classe. Sua demanda por universalidade é falsa e, na verdade, enganosa, a partir do momento em que tais princípios contribuíram para ocultar o antagonismo de classe sob a fachada do bem-estar geral (...) O movimento socialista, conclui Marx, deveria evitar falar de justiça ou direitos (...)” (2007, p. 262).

Sendo o materialismo dialético de Marx e Engels histórico e, portanto, transitivo é possível diante destas assertivas revermos a concepção marxiana de Estado ao ponto de elevar o direito, concretização da igualdade pressuposta no fenômeno estatal, à condição de instrumento de luta emancipatória do gênero humano? Procuraremos no trabalho que se segue refletir sobre o tema e acreditamos que este exercício de abstração é um imperativo, entre outros, para a defesa da hipótese comunista (BADIOU, 2012) e sua concretização histórica, em que resgatar formas de consciência que transcendam o existente é condição para inscrever neste aquilo que, ainda, inexistente – claro, para aqueles que assumam tal hipótese. Nestes termos, comungamos com aquilo que o filósofo Alain Badiou⁸ denominou como “Estado” em sua fala num colóquio realizado em Londres, denominado *The idea of communism* (2009)⁹:

“(...) Sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis. Poderíamos dizer do mesmo modo que o Estado é aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que é possível. O Estado é sempre a finitude da possibilidade (...)” (BADIOU, 2012, p.138).

Trata-se aqui, tal qual no referido colóquio, de operar um esforço no sentido de restituir a palavra maldita “comunismo” em nossa práxis política contemporânea. Algo que, por sua vez, não pode significar a prescrição de conteúdos e procedimentos normativos *a priori*, fundados num autoelogio de experiências passadas que tomamos como gloriosas. Não devemos supor, portanto, que “comunismo” seja o nome de uma política posta e sim,

7 Professor de Teoria Política e Social da Universidade York e membro do Socialist Workers Party.

8 Filósofo, dramaturgo e militante francês de trajetória maoísta, de intensa atuação político no país desde os movimentos de 1968 até hoje. Hoje integrante da Organisation Politique.

9 A publicação em espanhol do colóquio: Hounie, Analía (2010) Sobre La Idea del Comunismo Buenos Aires: Paidós.

que hoje, se refira a nossa capacidade de penetrar no mundo sob outra posição. Por “comunismo” deve-se forjar aquilo que hoje não possui nome, exatamente porque nesta sociedade, nos termos de sua contradição, não é possível nomear – não sendo no índice que esta apresenta, ou seja, na qualidade das oposições e dicotomias por ela mesma determinada, que emergirá aquilo que venha a superá-la¹⁰. Admitindo, a partir de Badiou, a hipótese comunista como hipótese da emancipação, sendo, portanto, o comunismo uma forma de universalidade construída por práticas emancipatórias, pensamos:

“(…) La emancipación no puede ser la satisfacción de una necesidad histórica ni la abolición heroica de esa necesidad. Debe concebirse partiendo de su inoportunidad, lo cual significa dos cosas: primero, que no haga falta una necesidad histórica para que exista y, segundo, que sea heterogénea con respecto a las formas de experiencia estructuradas por el momento de dominación (…)” (RANCIÈRE, 2010, p.176).

O que procuraremos fazer neste trabalho não será um exercício de exegese, nem de marxologia. Isto seria pobre teoricamente e, por conseguinte, inócuo politicamente – ainda que possivelmente nos fizesse bem a alma e a consciência, pois nosso narciso esquerdista estaria contemplado. Propomos aqui algo que os que assumem o legado do complexo filosófico fundado pelos pensadores originais do método dialético materialista deveriam, talvez, ter como eixo axial e traço distintivo frente a outros procedimentos de compreensão e absorção da realidade. Propor a leitura de nossa práxis hoje aos olhos daqueles autores que nos são caros é fazer da teoria uma prática e tencionar disposições distribuídas que orientam nossas ações no mundo e que estão hoje acomodadas no mesmo.

A CONCEPÇÃO JURÍDICA DO MUNDO SOB A CRÍTICA DE MARX E ENGELS

Em 1887, Friedrich Engels junto a Karl Kautsky redigiu um artigo chamado “O socialismo jurídico” em crítica ao ponto de vista do sociólogo e jurista austríaco Anton

10 Pensamos que aqui existe a necessidade de um acerto de contas ainda por ser feito para que os marxistas hoje sejam mais precisos em torno da noção de que o “capital produz seus próprios coveiros”. Há algo, acreditamos, que o pensamento marxista contemporâneo deve dedicar maior energia teórica, para que ultrapasse alguns jargões do campo e que, inclusive, torne-se aquilo que propõe a si mesmo: “(…) Como é sabido existe uma distinção muito importante, no pensamento marxista, entre antagonismo e contradição: a contradição é o gênero do qual o antagonismo é somente uma espécie (…). A contradição é a origem de todo o movimento, é a mola profunda de toda transformação (…). É uma condição da existência como tal (…).” (KONDER, 2009, 104).

Menger, que defendia que a classe trabalhadora poderia abrir mão de premissas surgidas da dialética materialista e viabilizar a transformação da ordem burguesa por métodos jurídicos¹¹. Para Engels o “direito” nada mais seria que a *secularização da visão teológica* da realidade: contingente à emergência histórica da classe burguesa que em seu período de afirmação revolucionária continha em si uma concepção distinta da anterior – no caso, teológica, da qual o absolutismo extraía os princípios de autolegitimação expressos no direito divino. Para os autores é preciso ter-se a dimensão da origem histórica que determina socialmente a representação/ figuração jurídica da realidade, no que tange sua natureza e tendências. A emergência desta é contemporânea à insuficiência que se abatia ao dogma religioso, que, por sua vez, assumido pela nova classe (a burguesia) também estava aquém da tarefa ideológica de satisfazer, do ponto de vista do reflexo do mundo, as condições ontológicas para produção e reprodução contidas na sociabilidade desta. Temos então, para Engels e Kautsky, após tentativas diversas de adaptação da concepção católica¹² às demandas formuladas e tocadas pela burguesia, a plebe urbana e o campesinato rebelado, uma resolução definitiva:

“(...) A bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, a concepção jurídica de mundo (...)” (ENGELS & KAUTSKY, 2012, p. 18).

Todo o texto é construído sob a perspectiva de refutar o direito como instrumento suficiente à organização da luta socialista. O que é feito através da exposição crítica da tese de Anton Menger, de que seria possível e viável a instituição pacífica de uma sociedade pós-burguesa/ socialista através do direito ou de um ponto de vista jurídico emergido da classe trabalhadora. Para este, o socialismo poderia constituir-se por meio de um reordenamento jurídico – particularmente centrado na defesa do “direito ao produto integral do trabalho”. Um equívoco, segundo a exposição crítica realizada, pois abstrairia que o problema da

11 Segundo Márcio Bilharinho Naves, no prefácio que apresenta o artigo ao público brasileiro: “(...) O texto de Engels e Kautsky tem grande importância teórica e política (...) Nestes tempos, em que se abate sobre o marxismo uma avassaladora ofensiva em nome da democracia, isto é, do direito, e em que a ideologia jurídica penetra profundamente no movimento operário e em suas organizações (...)” (2012, p. 10).

12 Algo contingente do ponto de vista histórico dado que tratava-se da única possível e, por conseguinte, válida. Pois: “(...) sendo o clero a única classe culta, era natural que o dogma da Igreja fosse a medida e a base de todo pensamento. Jurisprudência, ciência da natureza e filosofia, tudo se resumia em saber se o conteúdo estava ou não de acordo com as doutrinas da Igreja (...)” (ENGELS & KAUTSKY, 2012, p. 17).

subordinação do trabalho ao capital, para o “socialismo científico”, se refere às relações sociais implicadas pelo modo de produção capitalista – que não se resolve do ponto de vista da emancipação humana do proletário por meio de uma equação redistributiva, assegurável através de um dispositivo legal: *o direito ao produto integral do trabalho*¹³. Ou seja, o problema do antagonismo entre classes, nestes termos, seria subscrito na realidade não por exprimir um modo assimétrico, desigual e/ ou injusto na distribuição social da riqueza socialmente gerada. Ao contrário a divisão de classes é realizada por determinado modelo de organização das forças produtivas de uma sociedade, onde estas são articuladas numa cisão em que são polarizados os que detêm os meios de produção e aqueles que detêm apenas a força criativa e criadora de sua vitalidade – obrigados a vendê-la aos primeiros para sobreviverem nesta mesma sociedade. O problema do socialismo¹⁴ associado a denúncia da má remuneração ou da injustiça da sociedade, por assim dizer, consistia uma questão a ser enfrentada, para os autores, pois carecia de leitura histórica.

“(…) Com o mesmo desprezo pelos fatos históricos que sempre constatamos, Menger diz (...) que as classes privilegiadas recebem seus rendimentos sem contribuição pessoal à sociedade. Desconhece totalmente, portanto, que as classes dominantes, na vertente ascendente de seu desenvolvimento, tem funções sociais muito específicas a cumprir (...) Enquanto socialistas reconhecem a legitimidade histórica temporária dessas classes, Menger declara que a apropriação do excedente é um roubo (...)” (ENGELS & KAUTSKY, 2012, p. 27).

O exame crítico exposto no *Socialismo Jurídico* (2012) é, em alguma medida, desenvolvimento das primeiras preocupações da crítica realizada por Marx e Engels propriamente. Engels, junto a Kautsky, não realiza a crítica às reivindicações jurídicas em descompasso a seu companheiro Karl Marx – justamente em função da metodologia fundada e compartilhada por ambos. Se tomarmos como objeto de reflexão *Sobre a questão judaica* (2010), datado de 1843 e de autoria de Marx, veremos que há uma continuidade entre os trabalhos – isto é, a crítica que metam efetivar diante do mundo jurídico.

“(…) Os problemas da teoria jurídica e da função do Estado na administração do direito ocuparam uma parte importante das concepções de Marx desde o início de seu itinerário. Ele estudou jurisprudência na Universidade de Berlim e articulou seu

13 “(...) O sr. Professor passa agora a tratar o socialismo à maneira jurídico-filosófica, o que significa reduzi-lo a pequenas fórmulas jurídicas, a ‘direitos fundamentais’ socialistas, reedição dos direitos humanos para o século XIX (...)” (ENGELS & KAUTSKY, 2012, p. 28).

14 “(...) Algo muito diferente é a reivindicação de que os meios de produção devam pertencer à coletividade trabalhadora. Essa reivindicação é comunista (...)” (idem, p. 29).

próprio quadro teórico, em primeiro lugar, através de uma crítica radical às concepções jurídicas dominantes (...)” (MÉSZÁROS, 2008, p.157).

Marx, recém-doutor em filosofia (1841), debate com Bruno Bauer¹⁵ a respeito da situação dos judeus na Alemanha. Mais precisamente àquilo que Marx acreditava ser o que almejavam os judeus no país: no caso, a emancipação cidadã, a emancipação política. Bauer, segundo Marx, considera que os judeus exigem uma emancipação especial. Isto é: que enquanto judeus tivessem o privilégio de professar uma fé distinta que a do *Estado cristão* na Alemanha e, assim, reconhecendo a este legitimidade ao invés de lhes desagradar a “subjugação universal” que, como homens, estão submetidos. Logo para Bauer, de acordo com Marx, os judeus esperariam que o Estado alemão abrisse mão de seus enunciados religiosos, sem que, no entanto, abram mão dos seus que são fundados no judaísmo¹⁶. Bauer, de acordo com a exposição do fundador da dialética materialista, imputa à religião, a fé professada pelo judeu, sua não emancipação política na Alemanha – ou seja, o não reconhecimento e extensão aos judeus no país de direitos concedidos, reconhecidos e garantidos pelo *Estado cristão*. Porque, para Bauer, em realidade, o próprio Estado alemão está submetido e não emancipado politicamente, pois estaria desautorizado para efetivar-se como tal por sua determinação religiosa¹⁷. Desse modo em Bauer a questão da emancipação humana resolver-se-ia no nível da emancipação política¹⁸, porém, para Marx:

“(...) A crítica tinha uma terceira coisa a fazer (...) Tão somente a crítica à emancipação política mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução (...)” (MARX, 2010, p.36)

Marx procura esclarecer que a questão está colocada de maneira equívoca por Bauer, que acredita expô-la enquanto um problema político, mas não o faz e realiza ao fim, quando muito, uma “crítica da religião”.

15 Filósofo e historiador, de inspiração hegeliana, crítico da religião, que viveu entre 1809 e 1882. Hegeliano de esquerda, foi demitido da Universidade de Bonn em função de seu posicionamento político – marcadamente ateu. Membro e líder do “Clube dos Doutores”, do qual Marx entrou par em 1838 antes de romper com Bauer e a esquerda hegeliana posteriormente.

16 “(...) Assim sendo como Bauer soluciona a questão judaica? A que resultado chega? A formulação de uma pergunta é sua solução. A crítica À questão judaica é a resposta à questão judaica (...)” (MARX, 2010, p.34).

17 “(...) [a] contradição entre o envolvimento religioso e a emancipação política. A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer se emancipar politicamente quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado (...)” (MARX, 2010, p. 35).

18 “(...) Bauer exige que, portanto, que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão. Por outro lado, de modo coerente, a superação política da religião constitui para ele a superação de toda religião (...)” (MARX, 2010, p.36).

“(...) A questão judaica deve ser formulada de acordo com o Estado em que o judeu se encontra. Na Alemanha, onde não existe um Estado político, onde não existe o Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente teológica. O judeu encontra-se em oposição religiosa ao Estado que confessa o cristianismo como base (...) Nesse caso, a crítica que se faz é a crítica teológica (...) por mais que estejamos nos movendo criticamente, ainda estamos nos movendo no interior da teologia (...)” (MARX, 2010, p. 37).

Marx procura então recolocar a questão dos judeus na Alemanha (mas também do Estado na ocasião) sob outro ponto de vista. Para o filósofo a efetiva abordagem do problema da emancipação dos judeus na Alemanha não pode ser efetiva se mediada por uma crítica da religião. A emancipação dos judeus não seria política, ou ainda que assim o fosse, esta não representaria a emancipação real necessariamente destes (ou de qualquer outro indivíduo) – ou seja, a emancipação política não consistiria na emancipação humana para ele.

“(...) Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas (...) A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão entre a emancipação política e emancipação humana (...)” (MARX, 2010, p. 38).

Nesse sentido, se o problema da emancipação humana se circunscreve à emancipação política, processada por meio de um Estado laico que investe ao ente humano o título de cidadão formalmente instituído, perder-se-ia de vista que este (o cidadão) é em última instância uma abstração genérica que, fundamentalmente, não exprime a real condição e determinação histórica do indivíduo numa sociedade, por exemplo, dividida em classes. De modo que é possível que as relações sociais, incluso a política, se secularizem sem que objetivamente o homem emancipe-se – vide, como diagnostica Marx, o caso da sociedade burguesa:

“(...) O Estado político constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da vida estatal na sociedade burguesa (...)” (MARX, 2010, p. 40).

Com isto, mesmo que as relações sociais sejam reguladas por uma concepção estatal universalizante (como a igualdade jurídica entre os homens) não existe nada que desta imponha em efetivo uma sociabilidade entre iguais – se a associação entre os indivíduos, no caso, permanecer mediada, por exemplo, sob um modo de produção e reprodução social determinado pela propriedade privada. Trata-se, portanto, de uma qualidade de emancipação absolutamente formal e não necessariamente real. O Estado é, neste caso, um

meio contingente de emancipação determinada por estas relações sociais. O direito emancipa como (e somente enquanto) norma o homem em sua totalidade normativa que, por conseguinte, não abrange a totalidade objetiva e real do homem – assim, a emancipação normativizada pelo Estado é uma emancipação parcial e, portanto, não nomina uma emancipação substancial por si mesma. O direito emancipa na medida em que legisla sobre homem, na medida em que substitui a totalidade objetiva e real do homem pela totalidade normativa do homem jurídico, cujos limites são prescritos não pela relação do direito com o homem, mas do direito com o Estado. O homem liberta-se politicamente por meio dela, mas não emancipa-se em sua humanidade, pois esta é estrangida em sua radicalidade, em sua raiz, não por formas jurídicas (ou religiosas). Para Marx, então, o Estado como meio político-formal de assegurar o princípio da igualdade seria um “desvio”, antes de um instrumento (2010, p. 39). Em suma, o radical problema do judeu estaria conforme o radical problema do homem:

“(...) Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de ‘homem’, pura e simplesmente, e por que os seus direitos são chamados de direitos humanos? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa (...)” (MARX, 2010, p.48).

Parece-nos que, por vezes, a defesa da igualdade entre os homens inspirada no legado dialético materialista de Marx e Engels, e orientado política e ideologicamente pelo comunismo, por nós nos dias de hoje retrocedem na abordagem metodológica sugerida por estes e por vezes, ao fim, a nega – o que, aliás, por nós não significa nenhuma inadequação essencial em nível de compromisso político e ideológico entre os fundamentos do referido legado e a práxis militante contemporânea debruçada na questão da igualdade, salvo o fato de que os que procedem em tal defesa nos termos acima elencados dizem-se, comumente, marxistas e contrários a todo tipo de revisionismo e idealismo de qualquer espécie. Para estes o instrumental marxiano representaria a consagração de uma metodologia capaz de estabelecer a relação entre sujeito e predicado de modo concreto na história.

“(...) Marx critica Hegel por este pretender deduzir a natureza inteira de uma ideia geral, e as diferenças concretas (as realidades particulares) de seus predicados abstratos; por Hegel partir, portanto, do predicado para chegar ao sujeito do juízo, ao ‘ser real’ (...)” (FREDERICO & SAMPAIO, 2006, p.110).

Questão esta, a relação sujeito-predicado, plástica e ricamente explorada por Marx em seu exame da filosofia hegeliana e que diz respeito, fundamentalmente, a concepção de processo histórico no autor. Tomando-o como resultado da atividade prática dos homens, conscientemente ou não, em Marx tem-se que na inexistência de um sentido histórico necessário, de uma orientação determinada à história fora da mesma, estes mesmos homens seriam os únicos responsáveis através de suas ações concretas, sob relações sociais determinadas, pelas próprias condições históricas que enfrentam. O filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez, neste tocante, pondera:

“(...) Só os homens podem destruir o que eles mesmos criaram para dar lugar a uma nova criação. Só eles fazem sua própria história embora, como Marx adverte, em condições determinadas. Desde suas obras de juventude, Marx estabelece a unidade indissolúvel entre o homem e sua história (...)” (2007, p.339).

O NOSSO LUGAR NA CRÍTICA MARXIANA AO IDEALISMO DE HEGEL

Da crítica da filosofia de Hegel, feita por Marx, restou aos marxistas (ou a certo marxismo) um enunciado comum: a necessidade de tomá-la como idealista e, portanto, vazia de materialidade, assim, devendo ser invertida para que se tornasse válida e efetiva. A dialética de Hegel foi alvo da crítica marxiana fundamentalmente no tocante à sua abordagem sobre o Estado e o direito, orientada, basicamente, à defesa do domínio do público sobre o privado¹⁹. A capacidade hegeliana em identificar na modernidade tendências que surgidas de figuras sociais prescritas por ela, paradoxalmente, em função de sua modernidade, poderiam ser por elas mesmas diluídas, foi central para sua *Filosofia do direito*. Como entusiasta da Revolução Francesa ao mesmo tempo em que nostálgico da performatividade ética, por assim dizer, da Antiguidade clássica

“(...) O Hegel maduro não pretendia contrapor como coisas reciprocamente excludentes o privado e o público, o singular e o universal, mas buscava mostrar que, entre estes dois momentos, dava-se agora uma mediação dialética através da particularidade (...) Hegel se capacitava a cumprir a tarefa central que propusera para sua filosofia política (...)” (COUTINHO, 1997, p.61).

Sem entrarmos na peleja do *materialismo versus idealismo*, ainda que isto, pensamos, seja algo que demande hoje particular atenção e disposição para que a esquerda

19 “(...) Hegel se deu conta (...) que o mundo moderno, ao contrário do mundo grego, caracterizava-se pela posição central que nele ocupa a particularidade (...)” (COUTINHO, 2008, p.130).

possa recompor sua posição crítica ao real e existente nesta sociedade com suas respectivas formas de reprodução social, acreditamos que há certa indecisão no materialismo do marxismo contemporâneo – ou, ainda, certa imprecisão na medida estipulada pelo mesmo em suas frações. Parece-nos que em algum nível a nossa relação espontânea com Hegel, mediada por algum materialismo ingênuo, digamos, esbarra em defasagens em nível de operacionalização do arsenal conceitual que instrumentalizamos. Ao menos que hoje admitamos alguma correção ao *idealismo* hegeliano, nos chama atenção como a discursividade em defesa dos direitos negligencia enunciados gerais de Marx, seus pontos de partida, à figuração hegeliana referente ao Estado moderno, e, conseqüentemente, a crítica imanente a este que subjaz nesta, organizada na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1843.

Para Marx o Estado moderno, o Estado plenamente constituído politicamente, é formado de preciso, determinado e particular conteúdo burguês – em função de onde este emerge, ou seja, da sociedade civil organizada pela classe burguesa. Logo, por definição, o máximo que este Estado poderia fazer integralmente no tocante aos direitos é leva-los à integralidade que a ele é possível numa sociedade burguesa: parcial, formal e não substancial – segundo Marx.

“(...) As funções e atividades do Estado estão vinculadas aos indivíduos (o Estado só é ativo por meio dos indivíduos), mas não ao indivíduo como indivíduo *físico* e sim ao indivíduo *do Estado*, à sua *qualidade estatal* (...)” (MARX, 2005, p.42).

Já que “(...) Todas as formas estatais são uma forma de Estado precisa, determinada, particular (...)” (2005, p. 50), a *liberdade concreta* em Hegel, enquanto identidade do sistema de interesses particulares (sociedade civil) com sistema de interesse geral (Estado), a integração que as funções estatais promovem por meio da constituição representaria apenas “(...) uma acomodação entre o Estado político e o Estado não político (...)” (MARX, 2005, p. 76). Isto é, em nível estatal tudo e todos seriam constituídos por tal conteúdo estatal (formalmente), ainda que em nível de *estamento privado*, na sociedade civil, o indivíduo não possa ser como é no Estado.

“(...) O cidadão deve, pois, realizar uma ruptura essencial consigo mesmo. Como cidadão real, ele se encontra em uma dupla organização, a burocrática – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e sua realidade independente – e a social, a organização da sociedade civil. Nesta última, porém, o cidadão se encontra, como

homem privado, fora do Estado; ela não tangencia o Estado político como tal. A primeira é uma organização estatal, para qual ele sempre dá a matéria. A segunda é uma organização social, cuja matéria não é o Estado (...)" (MARX, 2005, p.95).

Com isto teríamos segundo a exposição de Marx sobre a filosofia do direito de Hegel uma duplicidade, uma alienação política, em que o homem é um no Estado e outro na sociedade civil. Em suma, em termos marxianos, como poderíamos forjar a igualdade jurídica, em nível de Estado, se o mundo do qual esta surge, na sociedade civil, é estruturado na divisão por classes? O direito não seria uma espécie de promessa secularizada de redenção tal qual seria a religião no campo teológico, dessa forma?²⁰

"(...) É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (...)" (AGAMBEN, 2007, p.60).

Ou mesmo, homologamente, por assim dizer, nas palavras de Marx sobre a Alemanha de seu tempo, não tratar-se-ia de uma utopia que mesmo como utopia não ambiciona-se como radical, pois já não figura uma qualidade de emancipação humana universal ou mesmo um tipo de processo que verbalize um modo de emancipação que não esteja disponível na realidade posta? Se um distinto conservador como Max Weber é capaz de dizer que a política, sendo aquilo que exige tanto paixão como perspectiva, faz-se sempre quando um homem descobre o que é possível depois de repetidos fracassos ao tentar o impossível, cabe-nos pensar qual é a articulação possível entre a crítica ontológica de Marx à sociedade burguesa e o direito como tal. Trata-se, portanto, de localizar o intervalo em que tal integração possa se efetivar. Não temos a intenção de realizar aqui um exame do direito à luz da filosofia hegeliana, mesmo porque esta não é nossa intenção primária, não é aquilo que pulsiona nossa realização – além de efetivamente não constituir algo que estejamos

20 "(...) A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo (...)" (MARX, 2005, p. 146).

próximos de realizar publicamente de modo consistente. Porém, mesmo que rapidamente, gostaríamos de fazer um exercício de abstração que consideramos rico para, talvez, tematizar o lugar do direito na ontologia marxiana. De algum modo, em Hegel, ironicamente, é possível que encontremos uma categoria que diga mais ao marxismo dos marxistas no direito em sua práxis jurisdicista, digamos assim, que o próprio marxismo que por estes mesmos é evocado em seus domínios – ao menos diante das considerações expressas nos escritos de 1843 por Marx tanto em *Sobre a questão judaica* quanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Mediados por Vladimir Safatle, encontramos na “negação determinada” de Hegel um modo de refletir a cerca da qualidade do direito como método de realização da igualdade nas relações sociais postas. Ou seja, acreditamos que é possível pensarmos *materialisticamente* sob a especulação idealista hegeliana e assim propormos uma abordagem crítica à relação entre o direito e materialismo dialético. Segundo Safatle, Hegel construiu o conceito de “negação determinada”:

“(...) exatamente como dispositivo de crítica à idéia de que as oposições dão conta da estruturação integral das relações. Pois a oposição pode admitir que só é possível pôr um termo através da pressuposição da realidade do seu oposto (...)” (SAFATLE, 2006, p.131).

Se bem entendemos, trata-se de uma modalidade de “oposição” que se põe pressupondo a integridade da posição daquilo que procura antinomizar. Por “negação determinada”, acreditamos, dá-se um tipo de relação necessariamente negativa entre dois termos que se estabelecem como tais exatamente em função da existência da incompatibilidade entre ambos. Aqui, portanto, a existência de um termo ou esfera é determinada diferencialmente, isto é, através da postulação de seu oposto – trata-se do caso daquilo que só pode existir na medida em que implica a reprodução de seu oposto (assim como a existência de uma reclamação implica a existência da causa injuriosa da reclamação). A qualidade de um é determinada pelo outro e vice-versa, de maneira que não há em cada uma das polaridades postas fundamentos que as justifique sem a negatividade da outra, que as efetive indiferentemente a outra.

“(...) a negação determinada significa exatamente isto: que o termo, ao realizar-se, ou seja, ao se referir à experiência, passa necessariamente no seu oposto e esta passagem é, ao mesmo tempo, a perda do seu sentido e a realização do seu sentido (...)” (idem, ibidem)

O que queremos dizer é que, num nível fundamental de sua existência no mundo, a igualdade sob o direito, para realizar-se como tal, ou seja, enquanto direito, pressupõe o conjunto das relações sociais que implicam na desigualdade de modo que, assim, ao ser levada a cabo torne-se seu oposto. Nisto queremos considerar também, ainda que rapidamente, algo que se extrai do ponto de vista jurídico sobre o mundo e que, provavelmente, mais concentrava a crítica de Marx e Engels ao direito como tal. Algo que, no atual estágio do embate político contemporâneo e do desenvolvimento produtivo das forças ideológicas, por assim dizer, repousa precisamente sob o signo da discursividade do direito.

“(...) a política antipolítica puramente humanitária de apenas impedir o sofrimento representa, de fato, a proibição implícita de elaborar um projeto coletivo positivo de transformação sociopolítica (...)” (ZIZEK, 2011, p.444).

Não seria chegada a hora de diante da consagração da representação como a forma política necessária à democracia, problematizarmos os fundamentos das quais tal forma é operacionalizada? E, mais precisamente, o que desta operação retiramos em termos de práxis política ou de criatividade política? Parece-nos que aqui esbarramos num problema interessante e fundamental a todos aqueles que se debruçam sobre a relação entre direito e marxismo. Algo que se refere ao tipo de politização possível no interior da racionalidade jurídica. Não seria o que Marx indica em sua crítica à sociedade burguesa? A crítica marxiana não seria imanente a esta ao passo que, mesmo com seus desdobramentos possíveis, estes seriam determinados por aquilo que a constitui como tal? Pensamos que, em algum nível, perdemos de vista que “(...) Toda sociedade de classes, independentemente do seu grau de desenvolvimento capitalista, possui certas exigências econômicas, sociais, culturais, jurídicas e políticas (...)” (FERNANDES, 2007, p.58). Não negligenciamos as renovações no quadro do pensamento marxista, mas ao mesmo tempo, pensamos, que se estas renovações se referem ao “pensamento marxiano” não podem alijá-lo completamente destas. Um dos momentos mais importante do problema da emancipação do homem em Marx impõe uma atenção crítica à questão da sociedade civil.

“(...) A sociedade civil abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinados das forças produtivas (...) A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia (...)” (ENGELS; MARX, 2009, p.74)

Assim:

“(...) Por meio da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses (...) A autonomia do Estado tem lugar atualmente apenas naqueles países onde os estamentos não se desenvolveram completamente até se tornarem classes (...)” (ENGELS & MARX, 2009, p.75)

Mesmo que considerado, por exemplo, o desenvolvimento histórico, a complexificação das relações sociais na sociedade burguesa, a socialização da política como um dado, entre outros, é possível negligenciarmos estas referências e assumir o direito como o procedimento geral para a emancipação humana? Ao fim, parece-nos, como dito acima, que nosso lugar hoje na ontologia marxiana é o de Hegel – por mais que isto nos seja motivo de inquietação *materialista*. Se é verdade que o direito pode ser instrumento de poder à classe trabalhadora, se lermos o movimento histórico, é igualmente verdade que o mesmo se dá do ponto de vista da classe burguesa – ao menos no interior do debate teórico sobre o direito inspirado nas indicações de Marx e Engels. Pensamos que o único modo de levarmos à frente a tentativa de conciliar duas razões que só se relacionam negativamente, é investigando posições capazes de acionar as contradições nelas contidas, que, por sua vez, não são tocadas quando da síntese formalista entre estas sob a forma de positivação jurídica pura e simplesmente em nível de Estado.

“(...) O que é particularmente relevante aqui é que as correções metodológicas formalistas pretendem ajudar o filósofo a escapar das contradições inerentes à estrutura conceitual do capital. Dado que não se pode conceber nenhuma solução viável na prática para os problemas encontrados na efetividade da existência social (...) no horizonte da economia política burguesa, a ‘reconciliação das formas irracionais’ tem de ser tentada no domínio postulado das estruturas formais (...)” (MÉSZÁROS, 2009, p.45).

O esforço deve-se dar orientado para uma perspectiva, uma posição, que na relação entre “emancipação política” e “emancipação humana” não pode se dar, o que, por sua vez, só pode ser verificado na própria relação. Ainda que tendo em vista que tal procedimento, espontaneamente, não se realiza, é justo admitir-se que um exame crítico possa nos dar uma margem de ação importante em direção a um nível mais profundo da contradição entre o direito e o pensamento marxista. De modo que, pensamos, se pretendemos estar a altura de nosso empreendimento, da concretização da igualdade, no mundo referendados e orientados por certos referenciais metodológicos diante do direito, devemos impor força a uma formulação mais básica e mais radical: o que significa pensar o conceito de

emancipação para além dos moldes jurídicos da representatividade, como parâmetro formal que nos eximiria de considerarmos o quanto somos determinados por aquilo que negamos?

CONCLUSÃO

Não se trata aqui de precisar conclusões ou de invalidar esforços de militantes diversos na área dos direitos em nossa sociedade. Procuramos apenas tentar contribuir na interlocução entre a metodologia científica que informa a dialética materialista e o direito. E o fazemos, pois está já se dá em efetivo e, acreditamos, ser rico para o próprio debate teórico retomarmos os primeiros instantes do desenvolvimento desta – que remonta à própria fundação da concepção de Marx e Engels. O terreno jurídico foi o espaço do qual particularmente a abstração marxiana procurou expor sua própria topografia sobre a sociedade civil, por assim dizer. Nesse sentido, pensando não apenas o direito em geral como expressão de um reflexo invertido da realidade nos termos marxianos²¹; tomando a concepção jurídica como um dos objetos privilegiados da crítica marxiana da ordem social instituída pela burguesia, fundada no capital, em que temos uma consciência formalista da realidade; é possível fazermos com que o direito se apresente como instrumento de efetivação da igualdade substancial (não apenas normativa) entre os homens numa sociedade em que a associação entre estes, cuja sociabilidade que os media ser balizada pelo capital, os situarem como mercadorias em busca de compradores?

“(…) na medida em que ‘as pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias’, elas aparecem como aqueles que podem manifestar suas vontades (...) O télos da práxis humana passa a residir em algo alheio, estranho ao homem, de modo que o ato de vontade comum, que configura o contrato, figura chave da teoria jurídica burguesa, é expresso como relação jurídica ou de vontade que tem por substância uma relação econômica (...)” (SARTORI, 2011, p.172).

Não estamos, pessoalmente, à altura da conclusão de tais indagações. Não negligenciamos o direito como tal, mesmo do ponto de vista metodológico que expomos, pois este de fato representa um grande progresso à luz do processo histórico. Porém, não devemos perder de vista que “(...) não chega a ser a forma definitiva da emancipação

21 “(...) Idéia do direito. Idéia do Estado. Na consciência comum, a questão é colocada de cabeça para baixo (...)” (ENGELS & MARX, 2009, p. 78).

humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem (...)” (MARX, 2010, p. 41). A abstração jurídica acerca da igualdade tem sua materialidade, de imediato, resguardada e animada pelas relações sociais das quais emerge. Objetivamente pensamos que esta materialidade repousa na contradição necessária que há nas relações sociais numa sociedade que se organiza em torno do trabalho sob o modo de produção capitalista que implica um tipo de associação que estranha a todos nesta situação. Disto, pensamos, o direito serve tanto como “suspiro da criatura oprimida”, sensível à opressão que é submetida, ou meio para a conformação prescritiva do possível e do impossível na ordem posta e vigente que subscreve nela a própria opressão.

“(…) Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito (...) E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito do eventual uso do direito (...)” (AGAMBEN, 2008, P.133)

Dai se segue uma iniciativa que consideramos pertinente. Revisitar os fundamentos do pensamento marxiano, para recompor uma abordagem crítica à questão do direito. Ou seja, da ontologia jurídica que o direito exige para ser possível no mundo, para dar-lhe a condição de penetrar na realidade do mundo, das coisas, das relações sociais – de como o mundo deve ser para ele, o direito, ser possível. Desta feita, entendemos que é importante retomarmos à base do pensamento marxiano, não, como já dito, por um principismo dogmático, mas para restituirmos, por sua vez, a ontologia que orienta o método fundado por Karl Marx. Operar a relação entre o direito e o marxismo é central para que a “hipótese comunista” não se reduza, como observou Slavov Zizek, a uma espécie de imperativo ético cuja existência é condicionada pela permanência e manutenção das próprias injustiças do mundo. A validade da defesa da emancipação humana e da igualdade não pode se dar ingenuamente, pois “(...) se concebermos o comunismo como ‘Ideia eterna’ isso implicará que a situação que o gera é igualmente eterna, isto é, que o antagonismo ao qual o comunismo reage sempre existirá (...)” (ZIZEK, 2012, p.80).

Tomar a relação entre marxismo e direito como um espaço que produz um importante objeto de estudo responde por aquilo que nos parece ser o que há demais

frutífero neste campo. Apropriar-nos, por exemplo, da noção dominante de representação²² que emerge da ontologia jurídica como objeto de reflexão é a mais consequente contribuição que pode ser dada a respeito da articulação entre direito e emancipação humana, pois é no horizonte limítrofe da política representativa que subjaz as mais importantes discontinuidades no tocante a tal articulação. Neste sentido, nestes termos, acreditamos, é que reside a mais aguda inserção da teoria jurídica nas lutas sociais emancipatórias e, de igual modo, da própria militância no campo do direito orientada pelos referenciais ideopolíticos fundados na dialética materialista de Karl Marx e Friedrich Engels. Neste lugar é que pensamos haver a crítica mais fundamental da qual podemos extrair consequências da relação entre direito e marxismo.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo, Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo. Boitempo, 2007.

BADIOU, Alain. **A Hipótese Comunista**. São Paulo, Boitempo, 2012.

BORON, Atilio A. **A Coruja de Minerva – Mercado contra democracia no capitalismo contemporâneo**. São Paulo, Paz e Terra, 1994.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios**: São Paulo, Cortez, 1996.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã: a crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**: São Paulo, Boitempo, 2007.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. São Paulo, Boitempo, 2012.

22 Sobre isto, há interessante discussão com Alain Badiou em “Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista”. Presente na publicação de 2011 da Revista Margem Esquerda nº 16, editora Boitempo.

FLORESTAN, Fernandes. **O que é Revolução?** In **Clássicos sobre a Revolução Brasileira**: São Paulo, Expressão Popular, 2007.

HOUNIE, Analía. **Sobre La Idea del Comunismo**. Buenos Aires, Paidós, 2010.

JUNIOR, Kashiura; NAOTO, Celso. **Caderno de pesquisa marxista do Direito nº1**. São Paulo, Expressão Popular, 2011.

KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação**. São Paulo, Expressão Popular, 2009.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**. São Paulo, Idéias & Letras, 2006.

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

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo, Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, Ideologia e Ciência Social**. São Paulo, Boitempo, 2008.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo, Boitempo, 2011.

SAFATLE, Vladimir. **Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel**. Dois Pontos (UFPR), São Carlos- Curitiba, v. 3, n. 1, p. 124-167, 2006.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. São Paulo, Expressão Popular, 2007.

ZIZEK, Slavov. **A Visão em Paralaxe**. São Paulo, Boitempo, 2011.

ZIZEK, Slavov. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo, Boitempo, 2011.