

lussa, como condição favorável à revolução chega a ser surpreendente ao leitor de Marx.

Qual o conceito geral de revolução? Marx, evidentemente, enfatiza as diferenças entre as revoluções, em particular as de origem burguesa e as de origem proletária. Mas os traços gerais do conceito são bastante claros nos dois casos. Em primeiro lugar, não se deve esperar que revoluções venham a ocorrer em épocas de prosperidade geral: "As revoluções de verdade só explodem nos períodos em que se chocam entre si dois fatores: as forças produtivas [...] e o regime [...] de produção".<sup>16</sup> Em segundo lugar, as revoluções são transformações sociais de alcance global, isto é, transformações que dizem respeito à sociedade em conjunto. É o que diz a propósito da revolução na Alemanha:

Não estávamos diante de um conflito político de duas frações encontradas sobre o solar de *uma* sociedade, mas diante do conflito de *duas* sociedades, diante de um conflito social que revestia formas políticas: era a pugna entre a velha sociedade burocrático-feudal e a moderna sociedade burguesa, a pugna entre a sociedade da livre concorrência e a sociedade das corporações, a sociedade dos proprietários de terra e a sociedade dos industriais, a sociedade da fé e a sociedade da ciência.

Trata-se, pois, de um conflito radical, isto é, que chega até às raízes da sociedade. Para este conflito, portanto, não pode haver paz sem pacto, mas uma guerra de vida ou morte.<sup>17</sup>

## Emancipação social e emancipação política

Nas obras de juventude de Marx, é tão evidente a crítica do idealismo hegeliano quanto a sombra das frustrações com a Revolução Francesa. As mesmas frustrações, aliás, que impulsionavam o pensamento socialista em vários países, a começar pela própria França.<sup>18</sup> A crítica do idealismo filosófico traz de modo implícito — às vezes é bem mais do que isso — a crítica das revoluções burguesas e a necessidade de uma nova revolução. Isso não é, aliás, exclusivo de Marx. No período em que ele escreve, outros tendiam para o mesmo caminho, embora talvez sem a mesma força e influência. Como bem observa Eric Hobsbawm, "por volta de 1840, a história europeia assumiu uma nova dimensão: 'o problema social', ou, para considerá-lo de outra perspectiva, a revolução social em potência encontrava expressão típica no fenômeno do 'proletariado'". De novo Hobsbawm:

Como disse Lorenz von Stein, o primeiro a estudar sistematicamente o comunismo e o socialismo (1842): "Já não se pode ter nenhuma dúvida sobre o fato de que, na parte mais importante da Europa, a reforma e a revolução políticas tenham chegado a uma conclusão; a revolução social tomou o seu lugar e se espalhou sobre todos os movimentos do povo com sua terrível potência e suas graves incertezas. Há apenas poucos anos, o que hoje temos diante de nós não parecia mais que uma sombra sem conteúdo. Agora ela enfrenta todas as leis como inimigas; e qualquer esforço para fazê-la retroceder à sua originária nulidade é um esforço inútil". Como afirmariam Marx e Engels: "Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo".<sup>19</sup>

Deste modo, é tanto sobre a crítica do idealismo filosófico alemão quanto sobre a crítica da revolução (política) burguesa que se constrói a teoria de Marx sobre o Estado e sobre a revolução socialista. Marx faz a crítica das revoluções burguesas ao apontar as limitações da "emancipação política" e ao defender a necessidade da "emancipação social". Defender a "emancipação social" significa, nas obras juvenis, defender a revolução social. E assim a preliminar da afirmação da necessidade da revolução social está na crítica da filosofia do direito e na crítica da filosofia do Estado, ambas vindas de Hegel. Do mesmo modo, a preliminar desta crítica da "emancipação política" está na crítica da religião: "A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o coraço de um mundo sem coraço, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo".<sup>20</sup> Desde a *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, Marx ligava a crítica da religião à afirmação da "verdadeira democracia": "A questão (da soberania popular versus soberania do monarca) também se coloca assim: o soberano é Deus ou o soberano é o homem?" Está evidente qual deve ser a resposta. "Assim como a religião não cria o homem, mas é o homem quem cria a religião, não é também a Constituição que cria o povo, mas o povo que cria a Constituição."

Nesse texto de juventude que é, talvez, a sua mais clara afirmação como um democrata radical, Marx afirma que a democracia é "o conteúdo e a forma"; "na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*". Em outras palavras: a democracia "é, antes de tudo, a verdadeira unidade do universal com o particular". "A democracia é o enigma decifrado de todas as constituições possíveis."<sup>21</sup> É a força da concepção da democracia da Antiguidade clássica que Marx recolhe, nestas páginas, tal-

ez mais do que a influência de Rousseau, que, aliás, bebe na mesma fonte em seu *O contrato social*. E é da mesma raiz democrática radical a crítica de Marx, persistente ao longo de toda a sua obra, sobre as insuficiências da democracia apenas política.

Se a concepção democrática deste texto juvenil sofreu modificações posteriores, foi para receber acréscimos e especificações, não para ser colocada à margem. Não compartilho a interpretação, prealecente depois de Althusser, segundo a qual haveria uma ruptura entre o jovem Marx humanista e o velho Marx cientista.<sup>22</sup> Fico, neste aspecto, com a interpretação tradicional de Landschut e Mayer a sua introdução, datada de 1934, à *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*:

A atitude fundamental de Marx com relação à filosofia está definitivamente determinada depois de seus primeiros três anos de estudo de Hegel, e não se modifica no desenvolvimento ulterior do trabalho de toda a sua vida. Apesar de que em certo sentido se pode dizer que a filosofia hegeliana é um elemento constitutivo da obra de Marx, também se pode afirmar que Marx, desde seu primeiro contato com Hegel, nunca foi hegeliano.<sup>23</sup>

Esta linha de argumento foi retomada, mais recentemente, por Lucio Colletti, para quem os confrontos de Marx em face de Hegel em referência à lógica (e ao Estado) permanecem basicamente os mesmos ao longo de sua obra:

Em 1843, 1844 e 1873 [...] o argumento de Marx permanece substancialmente o mesmo.<sup>24</sup>

Uma avaliação desta natureza, com os matizes que possa merecer, não parece mais verdadeira quando coloca a ênfase na continuidade do pensamento de Marx do que a visão corrente que busca rupturas onde existem apenas variações e mudanças inteiramente normais no interior de um pensamento em formação.

Não se diminui, com isso, a importância dos seus estudos econômicos, os quais, aliás, começam logo a seguir e que, portanto, começam também como obras de juventude. Trata-se apenas de reconhecer que as posições materialistas, características do pensamento filosófico do Marx maduro, se elaboraram, precisamente, nas obras de juventude, contra Hegel e contra a religião. E também nestes textos que Marx desqualifica o *status* da burocracia como representante do universal, definido por Hegel, vindo depois a substituí-la, neste papel, pelo proletariado. E, como se sabe, o fundamento desta mudança está na operação pela qual, desde seus primeiros

textos juvenis, Marx retira do Estado a condição do demiurgo, pretendida por Hegel, e coloca em seu lugar a sociedade civil. E, pois, irrelevante a questão, sobre a qual já se gastou tanta tinta, de saber em que momento Marx tornou-se marxista.

Nada mais enganoso, porém, do que imaginar que Marx, apêgado à "questão social", tenha chegado a considerar a "questão política" como um simples reflexo ou um mero epifenômeno. "Não há dúvida", diz em *A questão judaica*, "que a emancipação política representa um grande progresso. [...] ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual". "Dentro do contexto do mundo atual", isto é, nos limites das atuais condições de desigualdade social e de exploração econômica. "Os chamados direitos humanos em sua forma autêntica, sob a forma que lhe dêem seus descobridores norte-americanos e franceses, [são] direitos políticos, direitos que só podem ser exercidos em comunidade com outros homens. Seu conteúdo é a participação na comunidade e, concretamente, na comunidade política, no Estado." Marx chama também a esta "emancipação política" de "democracia política". E a qualifica de "cristã", já que "nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, vale como ser soberano, como ser supremo". E acrescenta: "A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem — porém como um ser estranho, distinto do homem real —, esta é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima secular".<sup>25</sup>

Os limites da "emancipação política" estariam, portanto, em suas insuficiências, em uma concepção abstrata da universalidade dos direitos. A liberdade e a igualdade prometidas a todos os homens revelam-se uma ilusão da "emancipação política" na época em que toda a sua força. Dito de outro modo: a verdadeira "emancipação política" só pode se realizar no âmbito da "emancipação social", isto é, no âmbito da revolução do proletariado. Nas constituições burguesas, os "direitos do homem" — e aqui é interessante anotar que Marx se refere tanto "aos descobridores franceses" quanto aos "descobridores americanos", isto é, às duas grandes revoluções políticas de fins do século XVIII, a americana em geral menos lembrada do que a francesa mas anterior àquela e igualmente importante — acabam, na realidade, sendo definidos pelo molde dos direitos do burguês. Deste ponto de vista, os "direitos do homem" — ou os direitos gerais assegurados pelo Estado — não definem uma igual-

lidade que se deva realizar na sociedade. Antes, pelo contrário, pressupõem a desigualdade na economia e na sociedade.

O que é, então, a "emancipação social" senão a "emancipação geral", a "emancipação universal"? Ela não exclui a "emancipação política", mas a envolve e a supera. A "emancipação política" tem limites definidos: "A revolução *meramente* política [...] deixa de pé os pilares do edifício". Emancipa apenas "uma parte da sociedade burguesa", precisamente a burguesia; e instaura a dominação geral desta parte sobre o conjunto da sociedade. Só o proletariado, que tem a condição peculiar de ser uma classe colocada "fora" do sistema das classes, pode realizar a tarefa de emancipar-se a si próprio e, consigo, o conjunto da sociedade. É por isso que essa "emancipação geral" ou "universal" não é entendida por Marx como abstrata e sim como concreta: a emancipação desta parte especial da sociedade que é o proletariado só é possível com a emancipação (geral, universal) do homem. A perspectiva da revolução proletária envolve, portanto, a perspectiva de realizar, no plano social, uma igualdade que a revolução da burguesia só é capaz de realizar no plano das ilusões e das formas do Estado e da ideologia. Neste sentido, só a revolução do proletariado seria capaz de realizar a democracia, como conteúdo e como forma.

A "emancipação social" do proletariado guarda, deste modo, suas peculiaridades em relação às revoluções "do passado", isto é, às revoluções (políticas) da burguesia. O fato de que o proletariado apareça na história como uma classe sem propriedade definiria uma forma extrema de *alienação*: a força produtiva da sociedade, "que nasce da cooperação de vários indivíduos condicionados pela divisão do trabalho", aparece para os proletários como "uma força estranha situada fora deles, de cuja origem e fim nada sabem, que não podem mais dominar", que, pelo contrário, os domina. A abolição da alienação pressupõe duas condições que se dão com o proletariado e com a sociedade na qual este se forma. Primeiro: pressupõe que a alienação "se torne uma força insuperável", isto é, "uma força contra a qual os homens vão à revolução". Pressupõe que a alienação "tenha feito da massa da humanidade uma massa totalmente 'destituída de propriedade', que se encontra, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo existente da riqueza e da cultura, coisas que supõem um grande aumento do poder produtivo, ou seja, uma fase adiantada de seu desenvolvimento". Em segundo lugar, a abolição da alienação pressupõe que o desenvolvimento das forças produtivas tenha alcançado o "*plano da história mun-*

*diar*", porque sem este grande desenvolvimento "é a penúria que se tornaria geral". Além disso, só com este desenvolvimento em escala mundial se poderia falar de "relações universais do gênero humano", criando, deste modo, a figura de "homens empiricamente universais, *históricos*". Fruto do desenvolvimento do capitalismo em escala mundial, o proletariado é também a única classe que pode existir "*na escala da história universal*", "tal como o comunismo, que é consequência dele, não pode ter senão uma existência universal".

Tem, portanto, consequências políticas a famosa operação lógica pela qual Marx pretendeu colocar de pé a dialética que, em Hegel, estaria de ponta-cabeça. A descoberta, contra Hegel, de que não são a consciência, as ideias e os conceitos que criam "a vida real", "o Ser dos Homens", mas que, pelo contrário, são os homens que produzem os conceitos e as ideias e que estas "surtem como emanção direta do seu comportamento material" — esta descoberta vale tanto para a crítica da filosofia idealista de Hegel quanto para a crítica das ilusões estatais (ou, que valha aqui a forma paradoxal, das ilusórias realidades de Estado), que o idealismo hegeliano expressa. No reconhecimento do caráter determinante dos "interesses materiais", está a crítica, fundamental, da ideologia e da alienação. "A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual. [...] as ideias predominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais predominantes, são as relações materiais predominantes apresentadas sob a forma de ideias." É pela crítica da base material da dominação que Marx começa a crítica das ideias da classe dominante.

Como Marx o diz em forma lapidar: as ideias da classe dominante "são as ideias de seu domínio". Longe de afirmar o caráter meramente reflexo das ideias, isso significa que a luta de classes é tanto uma luta no plano material quanto uma luta no plano das ideias. É certo que "as ideias daqueles que não dispõem dos meios da produção intelectual ficam sujeitas à classe dominante". Mas, também é verdade que, nas épocas de revolução, a classe dominante perde o "monopólio" das ideias e alguns de seus setores, em particular entre os intelectuais, passam para o campo contrário, o campo da revolução. É, como já vimos através das sugestões de Lukács, o materialismo histórico de Marx se entende como um aspecto desta luta. Deve valer também para as ideias de Marx a noção geral que ele apresenta sobre as ideias das classes revolucionárias: "Cada

va classe que toma o lugar daquela que dominava antes é competente, para alcançar sua finalidade, a representar todos os membros a sociedade, ou, para usar uma formulação no plano das ideias, essa classe é obrigada a dar às suas ideias a forma de universalidade, de apresentá-las como sendo as únicas razoáveis, as únicas universalmente válidas". E, embora Marx enfatize sempre a condição peculiar do proletariado destinado a destruir a sociedade de classes, poderíamos supor que valha para seus representantes a reflexão que se segue: Pelo simples fato de se opor a uma classe, os revolucionários não apresentam inicialmente como classe, mas como representantes e toda a sociedade, como a massa total da sociedade frente à única classe dominante".

### 3 Estado e a transição para o socialismo

A unidade de perspectiva que se deve reconhecer a Marx na teoria política não impede que se reconheça algumas mudanças significativas de conceito quanto ao Estado. Em um prefácio de 1872, assinado com Engels, a *O manifesto*, ele reafirma os "princípios gerais" do texto de 1848 como "inteiramente acertados", mas reconhece que "alguns pontos deveriam ser retocados", já que "a aplicação prática destes princípios dependerá sempre e em todas as partes das circunstâncias históricas existentes". Depois da experiência da Comuna, de 1871, "que elevou pela primeira vez o proletariado ao poder político, durante dois meses", ficou claro que "a classe operária não pode simplesmente tomar posse da máquina estatal existente e colocá-la em marcha para seus próprios fins", tem de destruí-la.<sup>26</sup>

Em *O manifesto*, a confiança de Marx na utilização do Estado como um instrumento para a revolução do proletariado ia de par com a convicção de que, no Estado moderno, a burguesia "conquistou, finalmente, a hegemonia exclusiva do poder político no Estado representativo moderno". Está ligada a esta ideia de uma "hegemonia exclusiva" da burguesia a frase famosa que vem logo a seguir: "O governo do Estado moderno não é mais do que uma junta que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa". Nestas circunstâncias, "o primeiro passo da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante", e este primeiro passo Marx designa como "a conquista da democracia".

Acompanhando a substituição das classes na direção do Estado, teríamos uma mudança das finalidades do Estado. Se nas mãos da burguesia o Estado funciona para preservar a propriedade privada e para assegurar os interesses da classe burguesa, nas mãos do proletariado ele serviria "para ir arrancando gradualmente à burguesia todo o capital, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante". O desaparecimento do Estado só viria depois de um período de transição mais ou menos longo, no qual o desenvolvimento das forças produtivas levaria ao "desaparecimento das diferenças de classe", concentrando a produção "nas mãos dos indivíduos associados", levando a que o Estado perdesse "seu caráter político". É neste sentido que Marx fala em 1852, ou seja, cinco anos depois de *O manifesto*, que a "ditadura do proletariado [...] não é, em si mesma, mais do que o trânsito para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes".

A análise do "bonapartismo", em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, neste mesmo ano de 1852, antecipa algo das conclusões da análise de Marx sobre a Comuna, de quase vinte anos mais tarde. A primeira revolução (1789-1792) da burguesia francesa fez mais do que criar a ordem política apta à dominação "desta parte da sociedade" sobre todas as demais classes. Ela desenvolveu "aquilo que a monarquia absoluta havia iniciado: a centralização; [...] ampliou o volume, as atribuições e o número de servidores do poder do governo". Todas as revoluções que se seguiram "aperfeiçoaram esta máquina, ao invés de destruí-la". Com Napoleão III, "o Estado parece haver adquirido uma completa autonomia". Isso não significa que flutue no ar, pois estará apoiado na classe "mais numerosa da sociedade francesa: os camponeses parcelares". Mas significa que esta massa oferecerá a base para "que o poder executivo submeta a sociedade a seu mando". É central, na análise do *bonapartismo*, a atenção concedida por Marx ao poder executivo. Se, no Parlamento, a lei da classe dominante era elevada à condição de vontade geral da nação, diante do poder executivo, a nação "abdicava de toda vontade própria e se submetia aos ditados de um poder estranho".

O Estado do Segundo Império francês, sob Napoleão III, parece a Marx mais do que o fruto das circunstâncias especiais de uma nação, como algo novo na história: um Estado que se sobrepõe à sociedade em seu conjunto e, portanto, que se sobrepõe às classes, inclusive à burguesia. Estamos longe da ideia do Estado

omo simples *junta administrativa* de uma classe dominante. Para ue a sociedade burguesa seja preservada e, mais que isso, cumpra s leis do seu desenvolvimento, parece necessário que o Estado anhe autonomia sobre a própria classe dominante. A burguesia e beneficia do Estado mas não é mais ela quem governa. Ela entrega sua autonomia em troca da preservação da sua propriedade e da ua capacidade de enriquecimento.

Uma noção semelhante sobre o Estado surge na análise da jornada de trabalho, no primeiro volume de *O capital*, publicado onze anos depois de *O 18 Brumário*. Como entender a jornada em uma lei que a define, isto é, o Estado? Como entender que o estado limite a duração da jornada, favorecendo os operários, uando se entende que ele é o Estado da burguesia? Diz Marx que capital não dá nenhuma importância "à saúde e à duração da ida do operário, *a menos que a sociedade o obrigue a tomá-las m consideração*" (os grifos são de Marx). E quem representa a cidade, neste caso, é a lei, ou seja, o Estado.

Isso não significa que Marx tenha abolido a sua concepção bre a luta de classes. Pelo contrário, "a implantação de uma jor- ada normal de trabalho é o fruto de uma luta multissecular entre apitalistas e operários". A questão, porém, é que nem a sociedade ue assiste a esta "luta multissecular" nem as classes que desta par- cipam se resumem apenas a capitalistas e operários. Existem, por exemplo, situações em que os operários, para sobreviver, fazem as suas alianças, até mesmo com setores conservadores, como é o caso e alguns episódios desta luta pela definição de uma jornada nor- al de trabalho na Inglaterra. Todo o problema está em que os perários, considerados individualmente, não têm como defender na jornada normal de trabalho.

Para "defender-se" contra a serpente de seus tormentos, os operá- rios não têm mais remédio do que apertar o cerco e arrancar, como classe, uma lei do Estado, um *obstáculo social* insuperável que os impeça a eles mesmos de se vender e de vender a sua descendência o carne de morte e escravidão mediante um *contrato livre com o capital*. E assim, onde antes se erguia o pomposo catálogo dos "Di- reitos inalienáveis do Homem", aparece agora a modesta *Magna Carta* da jornada legal de trabalho.<sup>27</sup>

Pode-se supor que a capacidade do Estado de se sobrepor ao go direto das classes não se limite ao caso do bonapartismo. Nem ue seja apenas específico da França ou, mais tarde, com Bismarck, a Alemanha. Em todo caso, é diante das circunstâncias criadas elo crescimento do Estado no Império francês que se pode entender

a análise de Marx sobre a Comuna, onde está o essencial da sua concepção sobre a destruição do Estado. E também o essencial de sua concepção sobre a "ditadura do proletariado". Ou, para reto- vada sobre "a conquista da democracia".

"A antítese do Império", diz Marx, "era a Comuna." A Comuna foi, para ele, a negação de tudo o que o Estado, criado pelo absolutismo, havia chegado a ser depois que foi colocado a serviço da burguesia: é a negação do "poder estatal centralizado, com seus órgãos onipotentes: o exército permanente, a polícia, a burocracia, o clero e a magistratura". No lugar do exército a Comuna coloca a milícia, ou seja, o povo armado; no lugar da poli- cia e da burocracia designa funcionários eleitos cujos mandatos podem ser revogados; no lugar dos deputados eleitos para a Câmara segundo os métodos da democracia representativa, estão os conse- lheiros municipais, eleitos por sufrágio universal com mandatos imperativos, revogáveis; separação da Igreja do Estado e "expro- priação de todas as igrejas como corporações possuidoras", obri- gando os padres a voltarem "a viver de esmolas dos fiéis, como seus antecessores, os apóstolos"; os magistrados e os juizes, como os demais funcionários, teriam de ser eleitos com mandatos revoga- veis. Todos os que desempenham cargos públicos, a começar dos membros da Comuna para baixo, receberiam "*salários de operá- rios*" (os grifos são de Marx).

Não é difícil entender o entusiasmo de Marx pela Comuna. É que nela ganham corpo as ideias sobre a "verdadeira democra- cia" de seus escritos de juventude. A luta dos trabalhadores de Paris tomará para ele o valor de uma tentativa de destruição do Estado político. A revolução proletária, que assume a divisa de "re- pública social", pretende acabar não apenas "com a forma monár- quica da dominação de classe, mas com a própria dominação de classe". São os ideais da democracia direta da Antiguidade clássica que retomam vida na experiência de luta dos operários de Paris. A Comuna de Paris haveria de servir de modelo para a organização do poder proletário em todos os centros industriais da França, abríndo passo para a destruição do antigo Estado centralizado e para a sua substituição pelos órgãos comuns em todo o país, até nos pequenos distritos rurais. Surge uma nova forma de organiza- ção da sociedade e da política: "A Comuna não haveria de ser um organismo parlamentar, mas uma corporação de trabalho, execu- tiva e legislativa ao mesmo tempo". Eis aqui, segundo Marx, o