

**NIEP  
MARX**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e  
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

# Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
<b>Crítica da política e emancipação humana em Marx</b>			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
<b>Tomás Bastian de Sousa</b>	Departamento de Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo	FFLCH-USP	Doutorando
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>Esta comunicação apresenta um panorama dos principais aspectos da crítica de Marx à política, com destaque para sua relação com o processo de emancipação humana. Inaugurada em 1843 na Questão Judaica, a crítica da política é sustentada por Marx até o final de sua vida, recebendo um aprofundamento e uma concretização notáveis ao longo desse percurso. A crítica de Marx se dirige à política enquanto tal e, em sua radicalidade, atinge não apenas todas as formas de Estado (especialmente a democrática) e todas as formas do direito (incluindo os direitos humanos), como também o chamado “entendimento político” ou “superstição política”, limitação partilhada por políticos práticos e teóricos da política. Para Marx, a política não é um atributo inerente à vida social. Ao contrário, é uma forma contingente assumida pelas relações sociais, intrinsecamente limitada, necessária e inevitável apenas sob o domínio da propriedade privada e da divisão do trabalho. Assim, embora a emancipação política represente um grande progresso, a continuidade no processo de construção da liberdade humana só pode se dar, segundo Marx, sob uma forma qualitativamente nova, ou seja, para além da política. A emancipação humana pressupõe, portanto, uma revolução que realize a “abolição positiva” do Estado, ou seja, a reabsorção das forças sociais, atualmente alienadas ao Estado, pelo próprio corpo social. Num primeiro momento, paradoxalmente, essa revolução necessita da política para destruir as velhas relações; mas, ali onde começa a construção positiva da nova sociedade, ela se despoja de sua envoltura política, afirmando-se como revolução social.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Marx; Política; Emancipação Humana			
ABSTRACT			
<p>This paper presents an overview of the main aspects of Marx's critique of politics, with emphasis on its relationship to the process of human emancipation. Inaugurated in 1843 in the <i>Jewish Question</i>, the critique of politics is supported by Marx to the end of his life, getting a deepening and a remarkable achievement along this route. Marx's critique addresses the politics as such and, in its radicalism, affects not only all forms of state (especially democratic) and all forms of right (including human rights), but also the so-called "political understanding" or "political superstition", limitation shared by political theorists and practical politicians. For Marx, the politics is not an inherent attribute of social life. Rather, it is a contingent form assumed by social relations, intrinsically limited, necessary and unavoidable only under the rule of private property and the division of labor. Thus, although the political emancipation represents great progress, continuity in the construction of human liberty can only occur, according to Marx, in a qualitatively new way, i.e., beyond politics. The human emancipation presupposes, therefore, a revolution which realizes the "positive abolition" of the state, i.e., the reabsorption of social forces, currently sold to the state by the social body. At first, paradoxically, this revolution needs politics to destroy the old relations, but there where begins the positive construction of the new society, it divests itself of its political dresses, asserting itself as a social revolution.</p>			
KEYWORDS			
Marx; Politics; Human Emancipation			
EIXO TEMÁTICO			
Marx e a transformação social			

# CRÍTICA DA POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA EM MARX

Tomás Bastian de Sousa

Marx inaugura a sua crítica da política na *Questão Judaica*, escrita em 1843. Até a *Ideologia Alemã* (1845-6), verifica-se uma continuidade e um aprofundamento considerável dessa crítica. A partir da *Miséria da Filosofia* (1846-7), essa concepção se mantém, tendo como um de seus pontos altos os textos sobre a Comuna de Paris (1871). Iniciaremos apresentando os principais aspectos da crítica de Marx à política no período de sua instauração, que vai da *Questão Judaica* até a *Ideologia Alemã*. Em seguida, serão analisadas algumas passagens das obras posteriores que demonstram a manutenção dessa concepção. Até chegarmos, por fim, aos textos sobre a Comuna, a *Guerra Civil na França* e os *Materiais Preparatórios (Primeiro e Segundo Rascunhos)*, que, como veremos, constituem um local privilegiado da crítica de Marx à política.

## 1. Fundamentos da crítica da política – da *Questão Judaica* à *Ideologia Alemã*

### 1.1. Crítica da política em geral – a base real da política

A crítica de Marx se dirige à política *enquanto tal*, à política *em geral*, portanto, atinge desde as primeiras formas de Estado (tribal, antiga etc.) até o Estado moderno, inclusive na sua forma mais desenvolvida, a democrática. Embora essa posição já esteja presente de maneira embrionária na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, é na *Ideologia Alemã* onde encontramos de maneira mais explícita e desenvolvida a crítica da política enquanto tal.

O ponto de partida fundamental de Marx é a afirmação de que o Estado não pode ser compreendido a partir de si mesmo, como um ser autônomo, mas apenas a partir de sua base real, ou seja, da sociedade civil, das relações sociais reais que formam a base da existência humana em cada período, portanto do modo de produção da vida, que tem como base a produção da vida material.

Porém, segundo Marx, o Estado é a expressão de uma debilidade na organização social, mais especificamente, é um produto da divisão do trabalho e da propriedade privada, que por sua vez são frutos do baixo desenvolvimento das forças produtivas. Isso significa que, enquanto houver divisão do trabalho e propriedade privada, haverá necessariamente Estado.

Com a divisão do trabalho e a propriedade privada, a força social é alienada, separada dos próprios indivíduos, assumindo uma forma autônoma na qualidade de Estado, mas sempre sobre a

base real de um círculo reduzido da sociedade que se apropria dessa força social a despeito do restante da sociedade. Por isso Marx afirma que o Estado e a escravidão são inseparáveis.

## 1.2. Crítica do Estado moderno

A crítica do Estado moderno é, na verdade, a crítica da forma mais desenvolvida da emancipação política, ou seja, da emancipação política acabada. Concretamente, é o Estado representativo democrático, tal como existia na América do Norte.

Na *Questão Judaica*, Marx demonstra que a emancipação política gera a cisão entre o Estado e a sociedade civil, ou seja, entre o indivíduo vivo e o cidadão. O Estado se constitui enquanto comunidade abstrata, em oposição à guerra de todos contra todos que existe na sociedade civil.

Segundo Marx, a liberdade política, mesmo na sua forma mais perfeita, não é a liberdade real do homem, porque o Estado se liberta de constrangimentos, sem que o homem esteja efetivamente liberto. O Estado pressupõe a organização social problemática sobre a qual se ergue, e é impotente diante dela. O Estado serve antes para garantir a organização social que está na sua base, é a forma oficial do domínio de uma classe sobre as demais.

Na *Ideologia Alemã*, Marx demonstra a indissociabilidade entre o Estado e a propriedade privada – “o Estado só existe por causa da propriedade privada”. A propriedade privada moderna é aquela que se emancipou completamente da comunidade, e até da aparência de comunidade – instaura-se a luta de todos contra todos. Com isso, a comunidade só pode existir como uma esfera à parte, separada da sociedade civil, e como uma comunidade abstrata, ilusória – ou seja, a comunidade só pode existir sob a forma política, sob a forma de Estado.

Mas essa comunidade ilusória tem como base real a dominação de classe, de modo que o Estado se revela como a forma de organização adotada pela burguesia para a garantia de sua propriedade e de seus interesses comuns. Sendo assim, o ilusório interesse geral proclamado pelo Estado se revela como o interesse médio da classe dominante. Longe de aparecer como a esfera da liberdade supostamente corrompida pelos burgueses, o Estado moderno surge como um órgão indissociável e subordinado à propriedade privada, cuja finalidade é justamente a manutenção e garantia das relações dominantes.

De acordo com Marx, não há como aperfeiçoar o Estado democrático a ponto de superar essas limitações, pois elas fazem parte da sua *natureza*. São limitações *intrínsecas* ao modo político de se emancipar. Mesmo reconhecendo que se trata de um progresso nada desprezível, Marx sustenta categoricamente que a liberdade política, inclusive na sua forma mais perfeita, a democracia, não é a forma final da liberdade humana. É a forma final da liberdade apenas sob o

domínio da propriedade privada. Sendo assim, o prosseguimento no processo de emancipação se dá apenas *para além da política*, ou seja, com uma nova *qualidade* de liberdade, não mais política.

### **1.3. Crítica do entendimento político ou ideologia política**

A crítica de Marx se dirige não apenas às relações políticas reais, como também ao *ponto de vista político* – também referido como *entendimento político, ilusão política e jurídica, superstição política* –, comum tanto aos teóricos quanto aos políticos práticos. As *Glosas de 1844* e a *Ideologia Alemã* contêm as determinações fundamentais sobre o tema. A característica fundamental do ponto de vista político, segundo Marx, é a ilusão de que a organização social é fruto do Estado, da política e do direito.

Nas *Glosas de 1844*, Marx demonstra que o entendimento político, quanto mais desenvolvido, mais é incapaz de descobrir a raiz dos problemas sociais, uma vez que se fundamenta na vontade. O entendimento político reduz a organização social à esfera política, ao Estado. Do ponto de vista político, o Estado é a organização da sociedade. Assim, todo problema social é atribuído a causas políticas: ou a um governante em especial, ou ao partido que está no poder, ou a uma determinada forma de governo. Se a política não consegue resolver, o problema é atribuído a uma lei divina ou natural, independente da ação humana. Segundo Marx, mesmo o proletariado, no início do movimento, por pensar sob a forma política, desperdiça suas energias em revoltas violentas e estéreis voltadas contra uma forma de governo – “o entendimento político enganava seu instinto social”.

Na *Ideologia Alemã*, Marx crítica a *ideologia política* como uma modalidade da ideologia em geral – entendida no sentido de idealismo. A ideologia política é resultado da aplicação do procedimento idealista à esfera política, ou seja: as determinações são invertidas e o Estado aparece como ser autônomo e determinante. No caso específico dos juristas, a vontade é isolada de sua base real e é tratada como fundamento do direito.

O que o *ponto de vista político* é incapaz de perceber é que o Estado e o direito são intrinsecamente impotentes diante dos problemas sociais, pois eles se fundamentam neles, são o outro lado da moeda. Nas palavras de Marx, “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”. Para Marx, a superação dos problemas sociais envolve uma reordenação das relações sociais que estão na base do Estado e, com isso, a superação do próprio Estado, do direito e da política em geral.

### **1.4. Crítica do direito, em geral, e dos direitos humanos, em particular**

A crítica de Marx se dirige ao direito em geral, ou seja, a todas as suas formas, inclusive aos direitos do homem. A crítica do direito em geral ocorre fundamentalmente na *Ideologia Alemã*. Marx demonstra que o direito não possui uma história própria, não se fundamenta na vontade livre, mas ao contrário, se enraíza nas relações materiais de produção, mais especificamente, nas relações de propriedade.

A crítica dos direitos do homem ocorre fundamentalmente na *Questão Judaica* e na *Sagrada Família*. Nesses textos, Marx demonstra que os direitos do homem são o reconhecimento do mundo da propriedade privada moderna, que a liberdade e a igualdade proclamadas nas Declarações são na verdade a liberdade e a igualdade próprias do indivíduo isolado da comunidade e dos outros homens, ou seja, do mundo da propriedade privada. Sendo assim, os direitos do homem não garantem a liberdade do homem, mas a liberdade dos aspectos estranhados da sua vida em relação ao privilégio, que antes os imobilizava. De acordo com Marx, o reconhecimento dos direitos do homem por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo: trata-se do reconhecimento de sua base, de seu local de nascimento, que no caso do Estado moderno é a sociedade civil, a escravidão emancipada, a guerra de todos contra todos, ou seja, o mundo da propriedade privada.

Marx só aponta uma contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem nos períodos revolucionários, em que a autoliberação humana procura realizar-se sob a forma da emancipação política, como no período do Terror da Revolução Francesa. Segundo Marx, a contradição dos revolucionários é proclamar nos direitos do homem a sociedade burguesa e, em seguida, tentar anular à força as manifestações de vida dessa sociedade em alguns indivíduos. Porém, a partir do Diretório, ou seja, a partir do momento em que o Estado não procura mais abafar seus pressupostos, deixando assim a sociedade burguesa livre para se desenvolver freneticamente, Marx afirma literalmente que os direitos do homem deixam de existir apenas na teoria.

Com isso, tanto o direito, em geral, como os direitos do homem, em particular, perdem a sua aura de *instituidores da liberdade humana* e surgem antes como a *sanção e a garantia da escravidão da sociedade civil* e, nesse sentido, como uma *nova forma de privilégio*. Longe de enxergar no direito e nos direitos do homem bandeiras universais da humanidade, Marx escancara sua particularidade e sua limitação, através da exposição de seu enraizamento real no modo de produção da vida condicionado pela propriedade privada.

Isso não apenas demonstra a incongruência das propostas que versam sobre um socialismo democrático, um direito socialista, ou coisas do gênero, como esclarece a confusão feita pela grande maioria dos comentaristas entre *direitos humanos* e *liberdade pessoal*. Diante das atrocidades stalinistas e, em seguida, com a queda do leste europeu, o marxismo vê nos direitos humanos a única forma possível de afirmação da liberdade pessoal. Essa posição ignora, de uma só vez, tanto o

sentido específico da crítica de Marx aos direitos do homem, quanto seus ricos desenvolvimentos sobre o significado da efetiva liberdade pessoal, que, segundo Marx, só pode ser pensada para além de toda forma de política, incluindo o direito e os direitos do homem.

### **1.5. Revolução política *versus* revolução social**

Na *Introdução de 1843*, Marx opõe a *revolução política* à *revolução social*. A revolução meramente política é uma revolução parcial, pois deixa em pé os pilares do edifício, só altera quem está no poder ou a forma do poder. Já a revolução social é a revolução radical, que abala os pilares do edifício, ou seja, age na base da organização social, no modo de produção da vida e, ao suprimir a propriedade privada, abole as próprias condições da dominação.

Nas *Glosas de 1844* e na *Ideologia Alemã*, porém, Marx afirma que a revolução social possui necessariamente um momento político. Até os trabalhadores precisam, num primeiro momento, tomar o poder para apresentar o seu interesse como interesse geral da sociedade. Mas o momento político da revolução é apenas o momento destrutivo, negativo, o momento da destruição das velhas relações. Ali onde começa a construção positiva da nova sociedade, a revolução se despoja de sua envoltura política. Só a revolução social é capaz de instaurar um novo padrão de liberdade, pois consiste justamente na apropriação das forças sociais pelos indivíduos associados.

### **1.6. Política *versus* emancipação humana**

Para Marx, como vimos, há uma incompatibilidade radical entre o Estado e a afirmação da liberdade humana. Não há uma forma de Estado que permita a realização da liberdade humana; ao contrário, o Estado é denunciado como forma limitada, ainda que necessária, de afirmação da liberdade humana sob o domínio da propriedade privada.

Para Marx, a emancipação do homem, isto é, a liberdade humana envolve a superação de todo o modo de produção da vida atual, cuja base é a propriedade privada e a divisão do trabalho. Concretamente, a emancipação humana significa a apropriação do conjunto das forças produtivas, hoje separadas dos indivíduos na forma de propriedade privada, pelo conjunto dos indivíduos associados, o que envolve a criação de um conjunto de capacidades humanas correspondentes aos instrumentos materiais de produção e, portanto, permite o desenvolvimento integral do indivíduo. Isso pressupõe um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. Uma vez abolidas a propriedade privada e a divisão do trabalho, e com ela a oposição de interesses, a comunidade humana se estabelece como comunidade efetiva e os indivíduos associados assumem o controle sobre seu próprio modo de vida. Para Marx, a emancipação do homem significa a realização efetiva

da liberdade do indivíduo, ou seja, a “realização total do indivíduo”, o “livre desenvolvimento do indivíduo total”, a criação do “indivíduo integral vivo”.

No que se refere especificamente à política, a emancipação do homem compreende a reabsorção das forças sociais atualmente alienadas ao Estado. Não se trata de mera negação da política, mas da restituição ao corpo da sociedade das funções sociais legítimas que assumiram forma autônoma na qualidade de Estado. Nesse sentido, parafraseando os *Manuscritos*, podemos dizer que a emancipação do homem significa para Marx a “abolição *positiva* do Estado e da política”. Trata-se, no dizer da *Questão Judaica*, da reabsorção do cidadão abstrato pelo indivíduo real, ou seja, da restituição do caráter genérico (social) aos indivíduos, da produção de indivíduos genéricos.

A emancipação do homem é a liberdade do indivíduo real, na vida cotidiana, nas suas relações empíricas. Ou seja, não há uma esfera própria para a liberdade, separada da vida real, como no caso do Estado; ao contrário, a liberdade se realiza de maneira diretamente social, nas relações sociais imediatas.

Não se deve confundir, entretanto, a emancipação humana de que fala Marx com uma forma de paraíso na terra, ou seja, com uma formação social sem contradições. Ao contrário, a emancipação do homem não é algo que aconteça da noite para o dia e nem de uma vez por todas, mas uma luta infinita do homem contra os estranhamentos. O próprio Marx é enfático ao afirmar, nos *Manuscritos*, que o comunismo não é a forma definitiva da sociedade humana, mas apenas a forma necessária do futuro imediato, na medida em que significa a negação da propriedade privada: “O comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana – a forma da sociedade humana” (*Manuscritos*, p. 205).

## **2. Crítica da política nas obras posteriores à *Ideologia Alemã***

Essa posição, em todos os seus aspectos, permanece nas outras obras de Marx, até o final de sua vida. Apenas para ilustrar essa continuidade, acompanhemos algumas passagens de suas obras posteriores, da *Miséria da Filosofia* (1847) à *Crítica de Gotha* (1875).

Na *Miséria da Filosofia* e no *Manifesto do Partido Comunista*, encontramos a sustentação explícita do poder político como expressão oficial da dominação de classes, bem como a de que a abolição das classes implica a abolição do poder político enquanto tal. A abolição das classes significa ao mesmo tempo a abolição do Estado político e da sociedade civil, pois implica o surgimento de uma nova forma de associação, sem classes, na qual o poder social não se constitui independentemente da própria sociedade e, portanto, não tem caráter político.

Na *Miséria da Filosofia*, Marx afirma:

Isto quer dizer que, após a derrocada da velha sociedade, sobrevirá nova dominação de classe, traduzida em novo poder político? Não.

A condição de emancipação da classe operária é a abolição de todas as classes, do mesmo modo que a condição da emancipação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens.

No transcurso de seu desenvolvimento, a classe operária substituirá a antiga sociedade civil, por uma associação que exclua as classes e seu antagonismo; e não existirá já um poder político propriamente dito, pois o poder político é, precisamente, a expressão oficial do antagonismo de classe, dentro da sociedade civil.

[...] Somente uma ordem na qual já não existam classes e antagonismos de classes, as *evoluções sociais* deixarão de ser *revoluções políticas*. (MARX, *Miséria da Filosofia*, p. 165-166).

No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx sustenta:

Desaparecidas no curso do desenvolvimento as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o caráter político. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra. Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime pela força as velhas relações de produção, então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência do antagonismo de classes, as classes em geral, e, com isto, o seu próprio domínio como classe. (MARX, *Manifesto Comunista*, p. 125).

Nas *Lutas de Classes na França*, Marx está sempre a identificar “até que ponto essas revoluções põem realmente em causa *as relações da vida burguesa*, ou até que ponto só atingem as *suas formações políticas*” (MARX, *As Lutas de Classes na França*, p. 298, grifos meus). Segundo ele, a revolução de junho de 1848 foi a primeira a realmente colocar em xeque não apenas uma forma política de dominação, mas a própria a ordem social burguesa.

Neste texto, Marx demonstra como a república burguesa nascente logo é obrigada

a manifestar-se na sua forma pura como Estado, cujo objetivo confesso é eternizar a dominação do capital e a escravidão do trabalho [...]; pois os interesses da burguesia, as condições de vida materiais da sua dominação de classe e exploração de classe constituem precisamente o conteúdo da república burguesa” (MARX, *As Lutas de Classes na França*, p. 234 e 232).

Marx opõe as lutas *revolucionárias* às lutas *puramente legais*, as lutas que agem somente no “terreno do direito” às lutas que atingem “o terreno em que esse direito assenta, a propriedade burguesa” (p. 300). E denuncia o fato de que, ao restringir-se ao terreno do direito, à esfera legal, a luta revolucionária é enfraquecida: “a energia do povo foi afrouxada, este foi habituado a triunfos

legais em vez de revolucionários” (p. 299), ou seja, a triunfos que se limitam à transformação das formas políticas de dominação, sem colocar em xeque a ordem social sobre a qual assentam.

Também aparece reafirmada, neste texto, a imbricação entre as formas de produção da vida material, as formações políticas e as formações da consciência, assim como aparecia na *Ideologia Alemã*. Ao mesmo tempo, Marx reafirma a necessidade do momento político da revolução social, que, ao subverter a estrutura da velha sociedade, subverte ao mesmo tempo todas as esferas da vida indissociavelmente atreladas a ela, abolindo o poder político enquanto tal, bem como as ideias correspondentes a estas formas sociais:

Este socialismo [revolucionário, em oposição ao socialismo doutrinário] é a declaração da permanência da revolução, a ditadura de classe do proletariado como ponto de trânsito necessário para a abolição das diferenças de classes em geral, para a abolição de todas as relações de produção em que aquelas se apoiam, para a abolição de todas as relações sociais em correspondem a essas relações de produção, para a revolução de todas as ideias que decorrem destas relações sociais (MARX, *As Lutas de Classes na Fraça*, p. 290-291).

Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx refere-se ironicamente às “patranhas ideológicas e jurídicas tão em voga entre os democratas e os socialistas franceses”, à “fé servil no Estado”, à “velha e surda ladainha democrática”, à “superstição democrática” e à “democracia vulgar, que vê na República democrática o reino milenar”. Este texto é um dos lugares privilegiados para a análise da crítica da política em Marx, especialmente da crítica do direito enquanto tal.

Para refutar o “direito igual” de Lassale, Marx supõe uma sociedade de transição em que cada operário receberia o equivalente às suas horas de trabalho. Neste caso, ao contrário do que ocorre na sociedade capitalista, a troca de equivalentes seria uma realidade. Entretanto, continua Marx,

Apesar deste progresso, este *direito igual* continua trazendo implícita uma limitação burguesa. [...] No fundo é, portanto, como todo direito, o direito da desigualdade. O direito só pode consistir, por natureza, na aplicação de uma medida igual; mas os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos por uma mesma medida sempre e quando sejam considerados sob um ponto de vista igual, sempre e quando sejam olhados apenas sob um aspecto *determinado*: por exemplo, no caso concreto, *só como operários*, e não se veja neles nenhuma outra coisa, isto é, prescindindo-se de tudo o mais. Prossigamos: uns operários são casados e outros não, uns têm mais filhos que outros, etc., etc. Para igual trabalho e, por conseguinte, para igual participação no fundo social de consumo, uns obtêm de fato mais do que outros, uns são mais ricos do que outros, etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito não teria que ser igual, mas desigual. (MARX, *Crítica de Gotha*, p. 232).

Uma vez que “O direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado”, a superação do “estrito horizonte do

direito burguês” só pode ocorrer com a transformação radical das estruturas da sociedade burguesa, ou seja, com a abolição da propriedade privada dos meios de produção e da divisão social do trabalho. O que só pode ocorrer, como sempre insiste Marx, tendo como pressuposto material um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. A superação do estreito horizonte burguês significa a própria abolição do direito, única maneira de viabilizar a consideração das diferenças efetivas entre as necessidades e as capacidades de cada indivíduo no seio da organização social, bem como o “desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos”.

Na fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades (MARX, *Crítica de Gotha*, pp. 231-233).

Na *Crítica de Gotha*, Marx reafirma a determinação essencial de sua crítica da política, ao sustentar que o Estado repousa sobre a sociedade civil (burguesa):

os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, em que pese a confusa diversidade de suas formas, têm de comum o fato de que todos eles repousam sobre as bases da moderna sociedade burguesa, ainda que em alguns lugares esta se ache mais desenvolvida do que em outros, no sentido capitalista. Têm também, portanto, certos caracteres essenciais comuns (MARX, *Crítica de Gotha*, p. 239).

Mas, então, o que acontecerá no futuro, “quando a sua atual raiz, a sociedade burguesa, ter-se-á extinguido”? Sobre o “Estado futuro da sociedade comunista”, Marx afirma:

Cabe então a pergunta: que transformação sofrerá o Estado na sociedade comunista? Ou, em outros termos: que funções sociais, análogas às atuais funções do Estado, subsistirão então? Esta pergunta só pode ser respondida cientificamente, e por mais que combinemos a palavra povo e a palavra Estado, não nos aproximaremos um milímetro da solução do problema. (MARX, *Crítica de Gotha*, p. 239).

### **3. Crítica da política e emancipação humana nos textos sobre a Comuna**

Nos textos sobre a Comuna de Paris, a *Guerra Civil na França* e seus *Materiais Preparatórios*, Marx desenvolve e reafirma diversos aspectos de sua crítica à política. O Estado é caracterizado como “usurpador”, como uma “excrescência parasitária”, um “aborto prodigioso da sociedade”, em contraste à Comuna, “criação histórica completamente nova”, entendida como a

forma política descoberta na prática pelos trabalhadores para levar a cabo a emancipação do trabalho.

Marx se empenha em demonstrar como a Comuna significa a abolição do aparelho de Estado, justamente na medida em que realiza a reabsorção do poder de Estado pela própria sociedade, a restituição da vida social ao corpo da sociedade – o que é, desde a *Questão Judaica*, apresentado por Marx como o fundamento da *emancipação humana*. Não se trata, portanto, de uma mera revolução política, mas de uma “revolução política com alma social” – para usar as palavras das *Glosas de 1844* – já que age sobre as bases da organização social, subvertendo seus fundamentos. Nas palavras de Marx:

Todas as revoluções anteriores só haviam transferido o poder organizado – essa forma organizada de escravidão do trabalho – de uma mão para a outra. A Comuna não foi uma revolução contra esta ou aquela forma de poder de estado – legitimista, constitucional, republicada ou imperial. Foi uma revolução contra o próprio estado, esse aborto prodigioso da sociedade; foi a retomada pelo povo, para o povo, de sua própria vida social. Não transferiu essa máquina terrível de dominação de classe de uma fração das classes dominantes para outra, mas uma revolução que demoliu a própria máquina. (...) A Comuna foi a negação clara da usurpação estatal, por isso o início da revolução social do século XIX. (...) Só os trabalhadores, inflamados pelo cumprimento de uma tarefa social nova para toda a sociedade – acabar com todas as classes, com toda a dominação de classe – eram os homens que podiam quebrar o instrumento dessa dominação – o Estado, o poder governamental centralizado e organizado, que, usurpador, se pretende senhor e não servidor da sociedade. (...) A Comuna é a reabsorção do poder de estado pela sociedade, que constitui suas próprias forças vivas, em lugar de forças que a controlem e subjuguem. (MARX, *Materiais Preparatórios*).

Referindo-se às medidas práticas da Comuna em sua luta contra a usurpação estatal, Marx se refere às “funções legítimas” que têm de permanecer, ainda que com caráter completamente diverso.

Enquanto os órgãos meramente repressivos do velho poder governamental [a política e o exército] haviam de ser amputados, as suas funções legítimas haviam de ser arrancadas a uma autoridade que usurpava a preeminência sobre a própria sociedade e restituídas aos agentes responsáveis da sociedade. (MARX, *A Guerra Civil*, p. 241)

Essas “funções legítimas” do Estado, referidas na *Guerra Civil na França* (1871), são semelhantes às “funções sociais, análogas às atuais funções do Estado”, que subsistiriam numa futura sociedade comunista, referidas alguns anos mais tarde na *Crítica de Gotha* (1875). Ou seja, a abolição do Estado não significa a abolição de toda e qualquer forma de organização social. Pelo contrário, significa a mudança do caráter dessa organização que, ao invés de se dar por meio de um órgão separado e independente da sociedade, o Estado, ou seja, ao invés de se dar de maneira

*política*, se dá por via *diretamente social*, pelo próprio corpo da sociedade. Trata-se portanto de “restituir ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo Estado parasita, que se alimenta da sociedade e lhe estorva o livre movimento.” (MARX, *A Guerra Civil*, p. 242).

Entretanto, a abolição do Estado e consequente restituição das forças sociais ao corpo da sociedade só seriam possíveis através da abolição do fundamento sobre o qual repousa o poder político, ou seja, através da abolição da escravidão do trabalho pelo capital. O verdadeiro objetivo da Comuna era a emancipação do trabalho; ela não constituía senão a forma política encontrada para levar a cabo este objetivo. Nas palavras de Marx:

Era esse o seu verdadeiro segredo: ela era essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a apropriadora, a forma política, finalmente descoberta, com a qual se realiza a emancipação econômica do trabalho. [...] A dominação política do produtor não pode coexistir com a perpetuação da sua escravidão social. A Comuna havia pois de servir como uma alavanca para extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais assenta a existência de classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Emancipado o trabalho, todo o homem se torna um trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe. (MARX, *A Guerra Civil*, p. 243).

Assim, a Comuna não significa o fim da luta de classes, mas apenas o meio político encontrado pela classe trabalhadora para levar a cabo essa luta até extirpar completamente os fundamentos da dominação de classe. A Comuna, portanto, não é o objetivo da revolução social, mas apenas o “meio organizado de ação”, e só é necessária enquanto persistirem os fundamentos da sociedade burguesa:

*Isso é a Comuna: forma política da emancipação social, libertação do trabalho usurpado pelos monopolistas dos instrumentos de trabalho, instrumentos criados pelos próprios trabalhadores ou que são dádivas da natureza. Porém, assim como a máquina do Estado e o parlamentarismo não constituem a vida real das classes dominantes, mas somente organismos gerais pelos quais exercem o domínio, somente garantias e formas políticas da velha ordem das coisas, assim, também, a Comuna não constitui o movimento social de regeneração universal da humanidade, somente o meio organizado de ação. A Comuna não acaba com a luta de classes, por meio das quais as classes trabalhadoras se esforçam para obter a abolição de todas as classes, portanto, de toda a dominação de classe— porque a abolição de todas as classes não representa um interesse particular, mas a libertação do ‘trabalho’, isto é, a condição fundamental e natural da vida individual e social; trabalho que, somente através de usurpação, fraude e dispositivos artificiais, a minoria pode manipular em detrimento da maioria. Mas a Comuna propicia o meio racional em que essa luta de classes pode atravessar suas diversas fases de modo mais racional e humano. (MARX, *Materiais Preparatórios*).*

No que se refere à emancipação humana, encontramos a reafirmação de que se trata da realização efetiva da liberdade *individual*. Ou seja, trata-se de abolir a propriedade de classe como condição para realizar a verdadeira *propriedade individual*. Diz Marx:

A Comuna, exclamam eles, tenciona abolir a propriedade, base de toda a civilização! Sim, senhores, a Comuna tencionava abolir toda essa propriedade de classe que faz do trabalho de muitos a riqueza de poucos. Ela aspirava à expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma realidade transformando os meios de produção, terra e capital, agora principalmente meios de escravizar e explorar o trabalho, em meros instrumentos de trabalho livre e associado. (MARX, *A Guerra Civil*, p. 244).

Vê-se, portanto, não apenas que a crítica de Marx à política permanece ao longo de toda a sua obra, bem como que os textos sobre a Comuna são um local privilegiado para a sua compreensão.

## BIBLIOGRAFIA

MARX, Karl. A Guerra Civil em França. In: MARX; ENGELS. **Obras Escolhidas**. Lisboa: Avante, 1983, tomo II.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1980, 2v.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã: (I – Feuerbach)**. São Paulo: Hucitec, 1984.

MARX, Karl. A Questão Judaica. In: **Manuscritos Económico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, Karl. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução. In: **Manuscritos Económico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. Crítica ao Programa de Gotha. In: **Textos**. São Paulo: Edições Sociais, 1975, v. I.

MARX, Karl. First and Second Drafts. In: **The Civil War in France**. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/index.htm>. Acesso em: 8 ago. 2010.

MARX, Karl. Glosas Críticas al Artículo “El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano”. In: **Carlos Marx e Frederico Engels: obras fundamentais**. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, vol. 1.

MARX, Karl. Lutas de Classes em França de 1848 a 1850. In: **Obras Escolhidas**. Lisboa: Avante, 1982, tomo I.

MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. In: **Obras Escolhidas**. Lisboa: Avante, 1982, tomo I.

MARX, Karl. Manuscritos Económico-Filosóficos. In: **Manuscritos Económico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Grijalbo, 1976.