

7

Marx: política e revolução

Francisco C. Weffort



Em 1852, Marx escreveu ao seu amigo e editor Joseph Weydemyer, cumprimentando-o pelo nascimento de um filho: “Magnífico momento para vir ao mundo! Quando se possa ir em sete dias de Londres a Calcutá, tu e eu já estaremos decapitados ou dando urtigas. A Austrália, a Califórnia e o Oceano Pacífico! Os novos cidadãos do universo não conseguirão compreender quão pequeno era o nosso mundo”.¹ Há quem goste de se perguntar o quanto Marx, filho de um advogado judeu (cristianizado) e de uma família de rabinos, teria guardado da tradição e da religião judaicas. Seria mais interessante, e talvez mais fiel ao seu pensamento, perguntar o quanto terá permanecido nele das condições históricas, isto é, das condições materiais, bem como da atmosfera ideológica e do cenário político da sua época.

Marx nasceu em 1818 e acompanhou de perto boa parte dos grandes acontecimentos do século XIX. Ninguém pintou melhor do que ele o seu próprio tempo como o da emergência da burguesia e do proletariado. E também o do surgimento do capitalismo industrial e de consolidação das nações e dos Estados modernos. Ninguém percebeu tão bem o quanto o dinamismo modernizador do capitalismo — analisado em *O manifesto comunista* e, especial-

Principais eventos.

mente, em *O capital* — haveria de apequenar os seus centros de origem e, sobretudo, a sua época de origem. Hoje, pode-se ir de Londres a Calcutá em apenas um dia. A Califórnia e a Austrália já não parecem tão distantes a quem viva em Londres, como Marx durante a maior parte de sua vida. Vistas de hoje, muitas das conquistas do século XIX se apeenam diante das realizações do capitalismo (e do socialismo) que se acumularam ao longo do século XX. Algumas até mesmo se apagam à sombra das grandes conquistas recentes da modernidade.

Qual terá sido o “pequeno mundo” de Marx? Sobre a Alemanha de inícios do século passado, diz Franz Mehring: “Berlim não era, naquela época, mais do que uma corte e vila militar, cuja população pequeno-burguesa se vingava com murmúrios maldosos e mesquinhos do servilismo covarde que testemunhava em público às carruagens e cortejos palacianos”.² Nesta passagem, Mehring se refere aos anos 30, quando Marx era ainda um menino, e o pensamento alemão estava sob a influência dominante de Hegel. Fala de uma Alemanha tradicional em que as Dietas (parlamentos) provinciais — corporativas em sua composição, metade dos mandatos para a grande propriedade senhorial, a terça parte para a propriedade urbana e a sexta parte para a propriedade camponesa — eram fictícias como representação do povo. Mehring e os historiadores em geral, a começar pelo próprio Marx, descrevem uma Alemanha que teimava em viver no passado, a despeito da influência das novas idéias vindas de Paris. E, sobretudo, a despeito das guerras napoleônicas, que levaram algumas das novas instituições criadas pela Revolução Francesa para toda a Europa.

Mesmo na França, onde ainda não haviam adormecido as brasas da Grande Revolução de 1789, o passado conservava muito da sua força. Embora os movimentos socialistas franceses estivessem adiantados em relação aos alemães, o partido democrático-socialista estava ainda na fase de reclamar o sufrágio universal, ao que consta com grande repercussão no proletariado.³ No país mais avançado do mundo, a Inglaterra, a luta pelos direitos de participação política dos trabalhadores cabia então ao movimento “cartista”.⁴ Este cenário de um movimento operário ainda em seus primórdios está descrito em várias partes da obra de Marx, especialmente em *O manifesto comunista* e *O capital*.

Do direito à economia

O roteiro do pensamento de Marx está explícito no célebre “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859. Marx começou, nos anos de 1841-1843, pelos estudos de direito, de filosofia e de história, buscando o caminho de uma revisão crítica de Hegel (*Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, *Introdução à crítica da filosofia do direito* e *A questão judaica*). Destes primeiros estudos, passou, logo a seguir, ao que ele chama o “transe difícil” de opinar, por força de suas atividades jornalísticas na *Gazeta Renana*, sobre “os chamados interesses materiais”. São deste período *A Sagrada Família*, de 1844, e *A ideologia alemã*, de 1845, ambas escritas em colaboração com Engels. Vêm logo a seguir, esboçando resultados da elaboração de Marx sobre os temas da economia, *A miséria da filosofia*, de 1846-1847, e *O manifesto comunista*, de 1847. Estas obras, de um Marx que ainda não chegara aos trinta anos, antecipam o que virá a ser a preocupação fundamental da sua maturidade: a análise e a crítica da economia capitalista, em especial na sua obra máxima, *O capital*, de 1867.

Dispersos na trajetória deste pensador infatigável, estão ainda diversos estudos históricos, em particular *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de 1852, e *A guerra civil na França*, de 1871, dois clássicos da historiografia que se constituem em importantes fontes de reflexão para a teoria política revolucionária. E que não se esqueça, nesta relação obrigatoriamente sumária, uma referência aos numerosos artigos de combate e comentários de imprensa, parte importante do perfil de um grande pensador (que foi também um jornalista profissional), e para o qual a elaboração das idéias não pode se separar das exigências da militância política. Além de *O manifesto*, também *Salário, preço e lucro*, de 1865, e *Crítica do programa de Gotha*, de 1875, podem ser tomadas como exemplos típicos de obras de pensamento nascidas das exigências da militância.

O roteiro que vai do direito e da filosofia à economia pode ser entendido também como uma chave do método de Marx e como um critério para localizarmos o sentido que ele atribui à política. A propósito, não deixa de ser paradoxal que um pensador que, em sua vida, deu tanta atenção à política possa ter sido criticado por tratá-la, ao que supõem seus detratores, como um mero epifenômeno, simples reflexo das condições materiais que seriam dadas pela economia. Em outra carta a Weydemeyer, ele oferece, a respeito, uma indicação valiosa. De modo que parecerá certamente

surpreendente a muitos dos que mantêm sobre Marx as impressões deixadas por alguns de seus seguidores, ele descartar o mérito da descoberta da existência das classes e da luta de classes, coisa que “alguns economistas (e historiadores) burgueses” já teriam feito.

O que eu trouxe de novo foi demonstrar: 1) que a existência das classes só vai unida a determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado; 3) que esta ditadura, em si mesma, não é mais do que o trânsito para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes...⁵

É fácil perceber que, pelo menos nos pontos 2 e 3, ele está falando diretamente da política.

Marx entendia *O capital* como um “guia para a ação”. O lugar de relevo ocupado em seu pensamento pela política é enfatizado por uma de suas famosas teses sobre Feuerbach: “Até aqui os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se agora de transformá-lo”. Não há de ser irrelevante para a consideração que Marx haveria de dar à política o fato de que, no roteiro da formação do seu pensamento, não é apenas a crítica do direito e da filosofia de Hegel que antecede a sua “crítica da economia política”. Antes da crítica da economia, reconheça-se o lugar que ele reserva à idéia de revolução. Momento de ruptura global da sociedade e do Estado, a revolução aparecia, para Marx, no horizonte mais imediato do seu tempo.

Atualidade da revolução A noção de uma “proximidade da revolução”, de uma “atualidade universal da revolução”, constituiria, segundo Lukács, “o núcleo da doutrina marxista”. A reflexão do filósofo húngaro toma como referência inicial o pensamento de Lenin, mas nos reconduz ao ponto central da teoria política em Marx. “A atualidade da revolução [...] esta é a idéia fundamental de Lenin e também o ponto decisivo que o une a Marx.” Na verdade, não seria apenas uma noção, um conceito ou uma teoria abstrata, mas o sentido real de toda uma época histórica. Seria o “fundamento objetivo de todo o período e ao mesmo tempo [...] a chave para a sua compreensão”. E mais adiante: “A atualidade da revolução indica a nota dominante de toda uma época. [...] A atualidade da revolução significa [...] tratar

todo problema cotidiano particular em ligação direta com a totalidade histórico-social; considerá-las como momentos da emancipação do proletariado”.⁶

O marxismo é uma teoria polêmica, onde tudo, ou quase tudo, é passível de alguma controvérsia. Parece claro, porém, que, pelo menos no que diz respeito às expectativas de Marx e ao clima de sua época, estas anotações de Lukács não poderiam ser mais acertadas.⁷ O século XIX, em especial a sua primeira metade, cheirava a revolução. Em 1848, Marx esperava, para o ano seguinte, uma guerra mundial como resultado de uma insurreição que considerava inevitável por parte da classe operária inglesa. Diz Mehring que, no transcurso de 1850, as esperanças de Marx em uma revolução imediata decaem visivelmente. Mas a calma lhe parece ilusória: “Uma nova revolução não poderá explodir até que estale uma nova crise. Mas tanto uma quanto outra são inevitáveis”.⁸ Em 1857, quando os pagamentos do jornal americano para o qual escrevia naqueles anos, o *New York Daily Tribune*, começaram a atrasar e os sinais da crise internacional começaram a chegar até sua casa, escreve a Engels: “Apesar da crise financeira que atravesso, nunca me senti tão bem, desde 1849, como agora”. Ele escrevia, evidentemente, com um ânimo político ao qual Engels corresponde completamente com as seguintes palavras: “Desde que começou a dança em Nova York [...], [eu] me sinto enormemente bem em meio desta hecatombe geral”.⁹

Pode-se tomar como normal, mais ainda essencial, em um revolucionário a vontade de participar da revolução. Nada portanto de extraordinário se, em circunstâncias desfavoráveis, ele é tentado a vê-la onde ela não está. A verdade, porém, é que, mais do que desejos, Marx viveu em uma Europa revolucionária, ainda quente das memórias da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas. Além disso, ele foi contemporâneo das revoluções de 1830 e de 1848, e da Comuna de Paris, em 1871 — isso para mencionar apenas os acontecimentos mais importantes. Acompanho aqui a periodização feita por Eric Hobsbawm na introdução de sua magistral *História do marxismo*:

1 — o período anterior a 1848-1850 “coincide com a primeira grande crise de desenvolvimento do primeiro capitalismo industrial [anos 1830 e 1840], que em alguns países é ao mesmo tempo crise de transição para o capitalismo industrial; coincide também com a crise revolucionária que tem seu ápice em 1848”.

2 — “1850-1875-1883. É o período clássico do desenvolvimento capitalista no século XIX [...]; o nascimento de um movimento operário no

continente europeu (a I Internacional); [...] a Comuna de Paris, simultaneamente a última das revoluções jacobinas e a primeira revolução proletária. Esse período coincide com a maturação do pensamento de Marx [...]”.¹⁰

Como o século XX para muitos países da Ásia, da América Latina e da África, o século XIX foi, na Europa, um século de revoluções. Algumas destas revoluções (ou tentativas de revoluções, em certos casos) se prolongam até as primeiras décadas do século XX. O caso mais notável é o da Revolução Russa.

Se a crise de 1857 não trouxe uma revolução, como Marx e Engels esperavam em sua troca de cartas, encontramos entre as suas conseqüências algumas mudanças políticas fundamentais na ordem européia: a unificação da Itália e da Alemanha, o desmoronamento do império francês e a decadência do império austro-húngaro. E entre estes impressionantes acontecimentos o importante episódio da Comuna de Paris. Nas unificações da Alemanha e da Itália, eram ainda as revoluções — nestes casos, porém, “revoluções pelo alto” — que mudavam rapidamente todo o cenário de duas velhas sociedades européias. E do bojo das revoluções, as do século XIX quase todas revoluções da burguesia, e das demais transformações que a burguesia impunha ao velho mundo, surgia o proletariado.

O compromisso de Marx com a revolução é, porém, algo mais do que a atitude de um militante revolucionário. Este compromisso está no miolo de sua teoria. Que outro significado poderia ter a sua afirmação sobre o caráter crítico e revolucionário da dialética? Assim, se é verdade que a teoria política de Marx não se entende sem sua “crítica da economia política”, também é verdade que não se entende a sua teoria sobre as contradições econômicas do sistema capitalista sem uma noção a respeito da revolução que estas contradições estariam preparando. A teoria da revolução é bem mais do que um fruto dos entusiasmos do jovem Marx. (A lógica da revolução está embutida na própria lógica das contradições do sistema capitalista.) E é isso, precisamente, que permite a Marx falar de uma unidade da teoria e da prática. Ou, como diz ainda Lukács: “O materialismo histórico enquanto expressão teórica da luta pela emancipação do proletariado só poderia ser apreendido e formulado teoricamente no instante histórico em que ele já havia sido posto na ordem do dia da história em sua atualidade prática”.¹¹ Não por acaso Marx havia previsto, quando iniciou *O capital*, voltar ao tema do Estado. Embora definido, nas anotações que deixou

a respeito, pelo ângulo da análise do comércio exterior, o tema do Estado não poderia deixar de ser também a oportunidade de uma nova passagem pelo campo da teoria política.

É uma constante no marxismo a preocupação com as relações entre a economia, as classes e a política. É parte obrigatória de uma lógica empenhada em descobrir no movimento do real as leis do seu processo de transformação. Eis como Marx apresenta a sua dialética, que ele chama de racional, contra a “dialética mistificada” de Hegel:

Reduzida a sua forma racional, [a dialética] provoca a cólera e o açoite da burguesia e de seus porta-vozes doutrinários, porque no entendimento e na explicação positiva daquilo que existe ela abriga também o entendimento de sua negação, de sua morte inelutável; porque crítica e revolucionária por essência, enfoca todas as formas atuais em pleno movimento, sem omitir, portanto, o que tem de perecível e sem deixar-se intimidar por nada.¹²

“Crítica e revolucionária”, esta seria a “dialética em sua forma racional”. A revolução, portanto, vai além das manifestações de vontade dos revolucionários. Ela está inscrita na história real e, por isso, está também na lógica (dialética) que a desvenda.

É famosa a este respeito a descrição de *O manifesto* sobre a expansão, ao mesmo tempo destrutiva e criadora, da burguesia. Tão famosa, aliás, quanto as suas anotações, no mesmo texto, sobre a emergência e as perspectivas revolucionárias do proletariado. “A burguesia só pode existir sob a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção e, por conseqüência, as relações de produção, e com isso todas as relações sociais.” Deste modo, descrever uma classe social é, nos marcos da sociedade moderna ou da transição para a sociedade moderna, descrever a sua capacidade de derrubar uma ordem e criar outra. Descrever uma classe é confrontá-la com a sua “tarefa” revolucionária. No caso da burguesia, esta capacidade de expansão destrutiva e criadora acaba por estabelecer as condições de sua própria destruição. A burguesia acaba por “produzir os seus próprios coveiros”, ou seja, o proletariado.¹³

Assim como a capacidade revolucionária da burguesia, em relação ao passado feudal, está inscrita em seu próprio modo de existir como classe, também a negatividade revolucionária que Marx atribui ao proletariado estaria inscrita em seu próprio modo de ser como classe: “As condições de existência da velha sociedade (burguesa) estão já abolidas nas condições de existência do proleta-

riado”.¹⁴ Ou seja, os proletários não têm propriedade, nem pátria, nem família. Os proletários “não têm nada a perder a não ser os grilhões que os prendem”. E por isso estão destinados a abolir a propriedade, a pátria, a família e demais instituições burguesas, bem como a sociedade burguesa que nelas se apóia.

Na obra de Marx, de modo especial em *O manifesto comunista*, a idéia da “atualidade da revolução” se faz coextensiva do processo de emergência e de implantação do próprio sistema capitalista. A revolução da burguesia contra o feudalismo continua — quase sem hiatos, embora evidentemente transfigurada em seu conteúdo — na revolução do proletariado contra a burguesia, destinada a destruir o sistema. Mal a burguesia terminava os seus primeiros embates contra a antiga ordem e já surgia, por exemplo nos movimentos de 1848, a nova ameaça, a do proletariado. E se a burguesia estava destinada a criar os seus próprios “coveiros”, também o proletariado estaria destinado a desaparecer, como classe, no curso da sua própria revolução. A classe em cujo modo de existir se encontram abolidas as condições da sociedade burguesa estaria destinada a abolir todas as classes, deixando portanto de existir como tal. O modo de ser do proletariado é o de uma classe portadora das virtualidades da sociedade sem classes, isto é, da sociedade comunista.

Marx escreve em uma época de revoluções na perspectiva de quem busca as diretrizes para as revoluções do seu tempo e dos tempos futuros. Depois da muita ênfase dada à idéia — inspirada em leituras econômicas (ou economicistas) de *O capital* e, em alguns casos, nas primeiras críticas da social-democracia à Revolução Russa — de que ele esperava a revolução nos países modernos da Europa Ocidental, tem-se dado pouca atenção às suas perspectivas sobre a atualidade da revolução proletária nas condições do capitalismo emergente. Ou, o que dá na mesma, nas condições de emergência do capitalismo nos países “atrasados”. Deste ângulo, um caso como o da Revolução Russa — com sua rápida transição da revolução burguesa de Fevereiro à revolução proletária de Outubro, nas condições de um “país atrasado” em processo de rápido (e brutal) ingresso no capitalismo — deveria encontrar neste raciocínio pelo menos tanto espaço quanto a noção de um “amadurecimento” e de um aprofundamento das contradições do capitalismo já plenamente estabelecido como sistema, que então criaria as condições revolucionárias. A afirmação, também de *O manifesto*, de que a história passada da humanidade é a história da luta de classes pretende, por certo, validade geral.

Mas é inegável que vale, sobretudo, para o decisivo pedaço da época moderna do qual ele próprio é testemunha.

Não fossem as informações históricas abundantes sobre o passado, das quais Marx dispunha como grande erudito, ter-lhe-ia sido suficiente observar o seu próprio tempo para conceber toda a história moderna como um processo de transformações revolucionárias. Como já observaram diversos autores, a noção de revolução em Marx, como em muitos dos seus contemporâneos, nasce da Revolução Francesa, que, muito depois, haveria de se tornar uma referência necessária dos revolucionários russos. Está aí, conforme observa com razão Lichtheim, a origem da idéia de uma revolução burguesa que abre passo, imediatamente, a uma revolução proletária:

Se *O manifesto* tinha omitido fases inteiras do sacrossanto processo histórico com o objetivo de resumir duas revoluções diferentes em uma só, pelo menos seus autores podiam assinalar o exemplo que ofereciam as seitas socialistas e comunistas do período. Do mesmo modo que eles, Marx e Engels refletiam em termos da experiência revolucionária de 1789-1794, quando as facções mais radicais deslocaram as facções moderadas até que todo o movimento democrático tinha avançado muito além de seu ponto de partida inicial.¹⁵

Nesta perspectiva, uma revolução na Rússia deveria ser bem menos surpreendente para Marx do que muitos dos seus intérpretes gostam de pensar. Quem lê, em *A introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, a brilhante comparação de Marx entre o caráter parcial (ou gradual) da revolução na França e o caráter global que ele esperava para a revolução na Alemanha “atrasada” percebe que sua teoria da revolução se adapta melhor a este último caso. Além disso, como o ano de 1848 marca uma “virada” que diminui, na segunda metade do século XIX, as perspectivas da revolução nos países mais modernos da Europa, na época a Inglaterra e a França, as expectativas de Marx e de Engels, bem como a dos revolucionários, se transferem progressivamente para os países “atrasados” da periferia de então, em especial a Irlanda e, precisamente, a Rússia. Não por acaso a esquerda da velha Rússia foi das que mais rapidamente acolheu a obra de Marx, enquanto a da França permaneceu por muito tempo ligada à influência de Proudhon e a Inglaterra recebeu uma influência apenas marginal do marxismo. Embora de fatura leninista, a teoria da revolução no “elo mais frágil” do sistema capitalista está, pelo menos em germe, em muitas anotações de Marx e, evidentemente, também de Engels. Nem mesmo o reconhecimento da guerra, tão notável no caso da Revolução

Russa, 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”)¹⁶ (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 nem pacto, mas uma guerra de vida ou morte.¹⁷

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.¹⁸ 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 espalha 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”.¹⁹

— 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 protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo”.²⁰ 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.”²¹ É a força da concepção da democracia da Antiguidade clássica que Marx recolhe, nestas páginas, tal-

vez 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, prevalente depois de Althusser, segundo a qual haveria uma ruptura entre o jovem Marx humanista e o velho Marx cientista.²² Fico, neste aspecto, com a interpretação tradicional de Landshut e Mayer na 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.²³

Esta linha de argumento foi retomada, mais recentemente, por Lucio Colletti, para quem os confrontos de Marx em face de Hegel com 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”.²⁴

Uma avaliação desta natureza, com os matizes que possa merecer, me 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 elaboram, precisamente, nas obras de juventude, contra Hegel e contra a religião. É 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. É, 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, apegado 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 deram 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”.²⁵

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 a “questão social”, ou seja, a questão do proletariado, surge em 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-

dade 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 insuportável”, 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-*

dial”, 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 idéias 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 idéias 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 idéias predominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais predominantes, são as relações materiais predominantes apresentadas sob a forma de idéias.” É pela crítica da base material da dominação que Marx começa a crítica das idéias da classe dominante.

Como Marx o diz em forma lapidar: as idéias da classe dominante “são as idéias de seu domínio”. Longe de afirmar o caráter meramente reflexo das idéias, isso significa que a luta de classes é tanto uma luta no plano material quanto uma luta no plano das idéias. É certo que “as idéias 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 idéias e alguns de seus setores, em particular entre os intelectuais, passam para o campo contrário, o campo da revolução. E, 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 idéias de Marx a noção geral que ele apresenta sobre as idéias das classes revolucionárias: “Cada

nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes é compelida, para alcançar sua finalidade, a representar todos os membros da sociedade, ou, para usar uma formulação no plano das idéias, essa classe é obrigada a dar às suas idéias a forma de universalidade, de representá-las como sendo as únicas razoáveis, às 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 se apresentam inicialmente como classe, mas como representantes de toda a sociedade, como a massa total da sociedade frente à única classe dominante”.

O 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.²⁶

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 idéia 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 a 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 “abdica de toda vontade própria e se submete 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 idéia do Estado

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

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

Isso não significa que Marx tenha abolido a sua concepção sobre a luta de classes. Pelo contrário, “a implantação de uma jornada normal de trabalho é o fruto de uma luta multissecular entre capitalistas e operários”. A questão, porém, é que nem a sociedade que assiste a esta “luta multissecular” nem as classes que desta participam 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 de alguns episódios desta luta pela definição de uma jornada normal de trabalho na Inglaterra. Todo o problema está em que os operários, considerados individualmente, não têm como defender uma jornada normal de trabalho.

Para “defender-se” contra a serpente de seus tormentos, os operários 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 como carne de morte e escravidão mediante um contrato livre com o capital. E assim, onde antes se erguia o pomposo catálogo dos “Direitos inalienáveis do Homem” aparece agora a modesta *Magna Carta* da jornada legal de trabalho.²⁷

Pode-se supor que a capacidade do Estado de se sobrepor ao jogo direto das classes não se limite ao caso do bonapartismo. Nem que seja apenas específico da França ou, mais tarde, com Bismarck, da Alemanha. Em todo caso, é diante das circunstâncias criadas pelo 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 retomar os termos do Manifesto, aí se encontra a sua concepção renovada 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 polícia 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 conselheiros municipais, eleitos por sufrágio universal com mandatos imperativos, revogáveis; separação da Igreja do Estado e “expropriação de todas as igrejas como corporações possuidoras”, obrigando 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 revogáveis. Todos os que desempenham cargos públicos, a começar dos membros da Comuna para baixo, receberiam “salários de operários” (os grifos são de Marx).

Não é difícil entender o entusiasmo de Marx pela Comuna. É que nela ganham corpo as idéias sobre a “verdadeira democracia” 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 “república social”, pretende acabar não apenas “com a forma monárquica da dominação de classe, mas com a própria dominação de classe”. São os ideais da democracia direta da Antigüidade 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, abrindo passo para a destruição do antigo Estado centralizado e para a sua substituição pelos órgãos comunais em todo o país, até nos pequenos distritos rurais. Surge uma nova forma de organização da sociedade e da política: “A Comuna não haveria de ser um organismo parlamentar, mas uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo”. Eis aqui, segundo Marx, o

verdadeiro segredo da Comuna: “a Comuna era, essencialmente, um governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe proprietária, a forma política enfim descoberta para levar a cabo dentro dela a emancipação econômica do trabalho”. Em textos posteriores de Marx e de Engels, com frequência a experiência da Comuna surgirá como exemplo daquilo que eles entendiam como a “ditadura do proletariado”. A Comuna seria a “dominação política dos produtores” e, por isso, seria “incompatível com a perpetuação de sua escravidão social”.

Atualidade de Marx A influência da obra de Marx na política do século XX é evidente. O que não impede que continuem, no interior do marxismo e fora dele, os debates a propósito da sua adequação aos tempos atuais. São questões não apenas difíceis de resolver, mas que aparecem, com frequência, marcadas, tanto entre seus seguidores quanto entre seus detratores, pela expectativa, pelo menos curiosa em se tratando de um materialista e, de resto, tão apegado às circunstâncias históricas do seu tempo, de que ele devesse dar resposta para problemas de épocas muito posteriores.

A grande questão sobre a atualidade de Marx é a questão sobre a atualidade da revolução. Pode-se falar hoje de uma “proximidade da revolução”, de uma “atualidade da revolução”? No caso de uma resposta afirmativa, qual o caráter da revolução atual em comparação com a da época de Marx? Já sabemos que as respostas de Marx para as sociedades capitalistas “atrasadas” do século XX teriam de ser muito semelhantes às respostas que ofereceu, no século XIX, para as sociedades “atrasadas” nas quais o capitalismo emergia. Não por acaso, o marxismo guarda uma forte influência nos países do Terceiro Mundo. Mas quais as respostas ou as inspirações que se podem buscar em Marx para a transformação das sociedades capitalistas modernas do século XX? Ou podemos admitir que Marx nada teria a dizer a respeito?

Retomemos um tema central nas análises econômicas de *O manifesto*, e igualmente central na teoria da revolução. Marx vê ali uma burguesia incapaz de cumprir a função básica de uma classe dominante, qual seja, a de assegurar condições de sobrevivência à classe dominada. Ao contrário do servo, que, em pleno regime da

servidão, chegou a membro da Comuna, ou do pequeno-burguês, que, sob o absolutismo feudal, chegou a burguês

o operário moderno [...], ao invés de elevar-se com o progresso da indústria, desce sempre, mais e mais, por baixo das condições de vida de sua própria classe. O trabalhador cai na miséria e o pauperismo cresce mais rapidamente ainda que a população e a riqueza. É, pois, evidente que a burguesia já não é capaz de continuar desempenhando o papel de classe dominante da sociedade, nem de impor a esta, como lei reguladora, as condições de existência de sua classe.²⁸

Está nestas palavras uma condenação global do sistema capitalista que antecipa boa parte das sofisticadas análises de *O capital* sobre a pauperização absoluta e a superpopulação relativa bem como sobre a lei da tendência decrescente da taxa de lucro. Estes pontos se acham, no século XX, entre os mais criticados da teoria econômica de Marx. Já em inícios deste século, Franz Mehring observava:

Hoje, não se poderia estabelecer em termos tão gerais o fato de que o operário moderno [...], longe de ganhar com os progressos da indústria, vai se afundando mais e mais por baixo do nível de vida de sua classe. Por marcada que seja esta tendência no regime capitalista de produção, não se pode negar que existem certos setores da classe operária aos quais a sociedade capitalista garante um regime material de vida superior, inclusive ao das camadas pequeno-burguesas.²⁹

Marx morreu em 1883, há mais de um século. O que há de extraordinário com o seu pensamento não é que tenha envelhecido em alguns pontos. O que há de surpreendente é que tenha se mantido em muitos pontos importantes. E isso ocorre porque os desafios enfrentados por Marx continuam sendo os do nosso tempo, tanto nas sociedades “atrasadas” como nas mais modernas. Realizada, em muitos países, a “emancipação política”, mudaram, por certo, as condições para a “emancipação humana”. Mas permanecem, mesmo nas sociedades mais modernas, as condições que colocam a “emancipação humana” como uma luta necessária. A questão poderia ser colocada do seguinte modo: nas condições atuais, não se exigiria dos que se pretendam marxistas uma nova concepção para a luta pela “emancipação humana”, uma nova concepção sobre a revolução social?

Quem pense que a sociedade atual terá de ser transformada, terá também de voltar a Marx ou, quando menos, terá de passar por Marx, qualquer que seja o caminho que prefira seguir depois

disso. E se parece obrigatório voltar a Marx — o que é especialmente verdadeiro para inúmeros “marxistas” que só conhecem Marx pela boca dos intérpretes — tanto melhor se aquele que o faça se desvie das atitudes religiosas que ele sempre condenou e adote uma atitude crítica, atenta às circunstâncias da história. Quem o fizer perceberá que se algo do seu “pequeno mundo” do século XIX envelheceu, em particular algo de sua linguagem sobre a economia, os princípios que o inspiraram e muitas de suas idéias sobre o Estado e a política na sociedade de classes continuam mais jovens do que nunca.

Este fim de século, no qual se assiste à terceira revolução industrial, parece ser o de uma redescoberta do valor do indivíduo. Poderia haver algo mais atual do que o lugar que Marx reserva para o indivíduo (e a personalidade) em sua concepção da “emancipação humana”?

A oposição entre a personalidade do proletário [...] e as condições de vida que lhe são impostas (ou seja, o trabalho) torna-se evidente ao próprio operário... Enquanto os servos fúgitivos desejavam desenvolver livremente suas condições de existência, já estabelecidas, e valorizá-las [...] os proletários devem, se quiserem valorizar-se como pessoas, abolir sua própria condição de existência [...] — quero dizer, abolir o trabalho. Encontram-se, por isso, em oposição direta [...] ao Estado, e devem derrubar esse Estado para realizar sua personalidade.

Não se pode entender, nestas palavras, o proletário como emblema da condição comum dos homens modernos em face da economia e do Estado nas suas formas atuais? O potencial de liberação do indivíduo que se encontra no dinamismo da atual revolução tecnológica não estaria sendo comprimido pelas atuais relações de produção e pelo centralismo esmagador das estruturas burocráticas do Estado moderno?

Se esta interpretação é possível, ninguém se surpreenda se assistirmos, neste fim de século, a uma volta a Marx, muito mais forte do que todas as anteriores. Em face das novas tentativas de transformação em curso nas sociedades modernas — e aqui não há como ignorar os esforços de modernização em andamento nas sociedades do socialismo burocrático que, uma vez mais, enfrentam o tema da democratização —, Marx ressurgiu como fonte indispensável à reflexão e à crítica. O socialismo, dizia ele em *O manifesto*, escrevendo na perspectiva que lhe permitia o seu “pequeno mundo” do século XIX, é “uma associação em que o livre desen-

volvimento de cada um será a condição do livre desenvolvimento de todos”.

Teria alguém jamais oferecido, em qualquer tempo ou em qualquer lugar, melhor descrição dos sonhos da modernidade nesta passagem para o século XXI?

Notas

¹ MEHRING, Franz. *Carlos Marx*; historia de su vida. México, Editorial Grijalbo, 1957. p. 234. (Biografías Gandesa.)

² Idem, *ibidem*, p. 34.

³ Idem, *ibidem*, p. 94.

⁴ Nota sobre cartismo.

⁵ Carta a J. Weydemeyer, de Londres, 5 de março de 1852.

⁶ LUKÁCS, Georges. *La pensée de Lenine*. Paris, Éditions Denoel/Gonthier, 1972. p. 10 et seqs.

⁷ Por caminhos semelhantes aos indicados por Lukács existe ampla bibliografia. Mencione-se, por exemplo: LICHTHEIM, George. *El marxismo*; un estudio histórico y crítico. Barcelona, Editorial Anagrama, 1965; LÖWY, Michael. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Paris, François Maspero, 1970.

⁸ Op. cit., p. 272.

⁹ *Ibidem*, p. 274.

¹⁰ Os períodos pós-1883, isto é, de após a morte de Marx, que seguem na descrição de Hobsbawm são de 1883-1914 (surgimento do imperialismo e crises revolucionárias no mundo subdesenvolvido, a começar pela Rússia), de 1914-1949 (da Primeira Guerra à Segunda, com a Revolução Russa e a Revolução Chinesa de permeio) e, finalmente, o período de após 1949 até hoje. Está evidente que os períodos pós-1883 são de menor interesse para a caracterização das condições históricas da época de Marx. Mas vale o registro, embora sumário, para que se tenha um mínimo de perspectiva sobre as mudanças ocorridas desde fins do século XIX até a época atual. Ver HOBBSAWM, Eric. *Marx, Engels e o socialismo pré-marxiano. História do marxismo*; o marxismo no tempo de Marx. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983. v. 1, p. 19-23.

- ¹¹ Op. cit., p. 10.
- ¹² MARX. Prefácio de 1873. *O capital*. 2. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. p. XXIV.
- ¹³ Idem. *O manifesto comunista*. In: _____. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, 1966.
- ¹⁴ Idem, ibidem.
- ¹⁵ Op. cit., p. 80.
- ¹⁶ MEHRING, Franz. Op. cit., p. 225. A propósito, vale citar as palavras de Marx em *O capital*: “Onde se revela ao burguês prático, de modo mais patente e mais sensível, o movimento cheio de contradições da sociedade capitalista, é nas alternativas do ciclo periódico que percorre a indústria moderna e em seu ponto culminante: o da crise geral. Esta crise geral está de novo em marcha, embora não tenha passado ainda de sua fase preliminar. A extensão universal do cenário em que haverá de desenvolver-se e a intensidade de seus efeitos farão com que a dialética entre pela cabeça até mesmo destes mimados adventícios do novo Sacro Império prussiano-alemão”. MARX. Prefácio de 1873. *O capital*. Op. cit., p. XXIV.
- ¹⁷ Idem, ibidem, p. 199.
- ¹⁸ “[...] a história sem solução de continuidade do comunismo, enquanto movimento social moderno, tem início com a corrente de esquerda da Revolução Francesa. Uma direta linha descendente liga a ‘conspiração dos iguais’ de Babeuf, através de Felipe Buonarrotti, às associações revolucionárias de Blanqui dos anos 30; e essas, por sua vez, se ligam — através da Liga dos Justos, formada pelos exilados alemães inspirados por eles, e que depois se tornará Liga dos Comunistas — a Marx e Engels, que redigiram sob encomenda da Liga *O manifesto do partido comunista*.” HOBBSAWM, Eric. Op. cit., p. 40.
- ¹⁹ Op. cit., p. 62.
- ²⁰ MARX. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: _____. *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969.
- ²¹ Idem. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946. p. 81-2.
- ²² A idéia de uma “cesura” entre o jovem e o velho Marx pode ter diferentes traduções e se encontra mesmo em intérpretes que, de outros pontos de vista, se afastariam de Althusser. Segundo Michael Löwy, haveria uma ruptura “pelas alturas” de *A ideologia alemã*, o que significaria fazer do Marx anterior um pré-marxista. Hobsbawm, por sua vez, entende que o Marx da *Crítica da filosofia do Estado de Hegel* seria um democrata, não um comunista. Talvez. Mas isso não indica uma ruptura, o que só ocorreria se pudéssemos sustentar que ao se tornar comunista Marx tivesse deixado de ser democrata. Eu estou entre os que vêm as mudanças de Marx como esperadas em um pensamento comprometido com a história.
- ²³ LANSHUT & MAYER. Introdução. In: MARX. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Op. cit., p. 9-10.
- ²⁴ COLLETTI, Lucio. “Introduction”. In: MARX, Karl. *Early writings*. London, Penguin Books, 1974. p. 22
- ²⁵ MARX. *A questão judaica*. Op. cit.
- ²⁶ MARX & ENGELS. “Manifesto del partido comunista”, prefácio à edição alemã de 1872. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, 1966. v. 1, p. 12-3.
- ²⁷ MARX. *O capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. v. 1, p. 212-41.
- ²⁸ MARX & ENGELS. Op. cit., p. 30-1.
- ²⁹ Op. cit., p. 165.

TEXTOS DE MARX*

A emancipação política e a emancipação humana

Meus estudos profissionais eram os de jurisprudência, da qual, contudo, somente me ocupei como disciplina secundária, ao lado da filosofia e da história. Em 1842-43, como redator da *Gazeta Renana*, pela primeira vez me vi na difícil faina de ter de opinar sobre chamados interesses materiais.¹

O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o *Estado* pode se livrar de um limite sem que o homem dele se liberte *realmente*, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*. [...] ²

À sua maneira, o Estado suprime as distinções oriundas do nascimento, do nível social, da educação e da ocupação, declarando que o nascimento, o nível social, a educação, a ocupação específica são diferenças *não políticas*, quando, sem levar em conta as suas distinções, proclama que todo membro do povo participa da soberania popular *em pé de igualdade* e quando aborda todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Porém, o Estado nem por isso impede que a propriedade privada, a educação, a ocupação *atuem a seu modo*, isto é, enquanto propriedade privada, educação e ocupação, e façam valer a sua natureza especial. Longe de suprimir essas diferenças de fato, o Estado apenas existe sobre tais premissas; só tem consciência de ser um Estado político e faz prevalecer sua *universalidade* em oposição a esses elementos. [...]

* Extraídos de: MARX. *A questão judaica*. Trad. de Wladimir Gomide. Rio de Janeiro, Laemmert, 1969. p. 22-39; MARX. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1968. p. 29-40; MARX. *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales, 1968. p. 50-97; MARX, Carlos & ENGELS, Frederico. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, 1966. t. II. Trad. de Cid Knipell Moreira.

[...] Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não somente no pensamento e na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência: uma celestial e outra terrena, a existência na *comunidade política*, na qual ele se considera como um ser geral, e a existência na sociedade civil, onde atua como particular; encara os outros homens como meros instrumentos, degrada-se a si mesmo como mero instrumento e se torna o juguete de poderes estranhos. [...]

A emancipação *política*, seguramente, constitui um grande progresso. É verdade que ela não é a última forma da emancipação humana, mas é a última forma da emancipação humana no contexto do mundo atual. Devemos esclarecer que falamos aqui de emancipação real, de emancipação prática.

[...]

Os membros do Estado político são religiosos devido ao dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política; são religiosos na medida em que o homem considera a vida política para além de sua própria individualidade como a sua verdadeira vida; religiosos, no sentido em que a religião é aqui o espírito da sociedade burguesa, a expressão daquilo que distancia e separa o homem do próprio homem. A democracia política é cristã na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, é um ser *soberano*, um ser supremo; mas não o homem culto nem o homem social, o homem na sua existência acidental como tal, o homem que se corrompeu por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, submetido ao império de condições e elementos inumanos; numa palavra, o homem que não é ainda um verdadeiro ser genérico. A criação imaginária, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, mas do homem real — tudo isto se torna, na democracia, realidade concreta e presente, uma máxima secular. [...]

[...]

Consideremos por um momento os chamados direitos humanos em sua forma autêntica, sob a forma que lhes deram os seus descobridores norte-americanos e franceses! Por um lado, estes direitos humanos são *direitos políticos*, direitos que apenas podem ser exercidos em comunidade com outros homens. O seu conteúdo consiste na *participação* na essência *geral*, na vida política da comunidade, na vida do Estado. Estes direitos se inserem na categoria de *liberdade política*, na categoria dos *direitos civis*, que, tal como

vimos, não supõem de forma alguma a supressão absoluta e positiva da religião, nem, por conseguinte, do judaísmo. Por outro lado, resta considerar os *droits de l'homme* na medida em que diferem dos *droits du citoyen*.³

[...]

Constatamos, antes de mais nada, que os *droits de l'homme* distintos dos *droits du citoyen* nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, ou seja, do homem egoísta, do homem isolado do homem e da comunidade. A mais radical das constituições, a de 1793, enunciava:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

Art. 2. Ces droits (les droit naturels et imprescriptibles) sont: *l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*.⁴

Em que consiste *la liberté*? [...]

A liberdade é, portanto, o direito de fazer tudo aquilo que não prejudique os outros. [...]

A aplicação prática do direito de liberdade é o direito à *propriedade privada*. Mas em que consiste este último direito?

[...]

O direito à propriedade é, pois, o direito de desfrutar de sua fortuna e dela dispor *à son gré*, sem se importar com os outros homens e independentemente da sociedade: é o direito do interesse pessoal. É esta liberdade individual e a sua aplicação que constituem a base da sociedade burguesa. [...]

Falta considerar ainda os outros direitos humanos, *l'égalité* e *la sûreté*.

A palavra *égalité* não tem aqui significado político e nada mais é do que a igualdade da liberdade tal como acima definida: todo homem é igualmente considerado tal como uma mônada fundada sobre si mesma. [...]

E *la sûreté*? [...]

A segurança é o mais elevado conceito social da sociedade burguesa, o conceito de *polícia*, segundo o qual toda a sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. [...]

O conceito de segurança não é ainda suficiente para que a sociedade burguesa se sobreponha ao seu egoísmo. Ao contrário, a segurança é a *preservação* (*Versicherung*) do egoísmo.

[...]

É bastante estranho que um povo que começa precisamente a se libertar, a derrubar todas as barreiras que separam os seus distintos membros, a fundar uma comunidade política, proclame solenemente o direito do homem egoísta, dissociado de seu semelhante e da comunidade (Déclaration de 1791)⁵ [...] Mas este fato se torna ainda mais estranho quando verificamos que os emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a *comunidade política* ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos; que, por conseguinte, o *citoyen* é declarado servo do *homme* egoísta; degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial; que, finalmente, não se considera como homem *verdadeiro* e *autêntico* o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês. [...]

A emancipação humana e a revolução

Meu primeiro trabalho, levado a cabo para resolver as dúvidas que me assaltavam, foi uma revisão crítica da filosofia hegeliana do direito, e a sua introdução apareceu em 1844 nos *Anais franco-alemães* que eram então publicados em Paris.⁶

Indagamo-nos: pode a Alemanha chegar a uma prática *à la hauteur des principes*, isto é, a uma revolução que a eleve não só ao nível oficial dos povos modernos mas, também, ao nível humano que será o futuro imediato destes povos?

As armas da crítica não podem, de fato, substituir a crítica das armas; a força material tem de ser deposta por força material, mas a teoria também se converte em força material uma vez que se apossa dos homens. A teoria é capaz de prender os homens desde que demonstre sua verdade face ao homem, desde que se torne radical. Ser radical é atacar o problema em suas raízes. Para o homem, porém, a raiz é o próprio homem. [...]⁷

Para a Alemanha, o sonho utópico não é a revolução radical, ou a emancipação humana geral, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de que uma fração da sociedade burguesa se emancipa e alcança a supremacia geral, no fato de uma determinada classe empreender a emancipação geral

da sociedade a partir de sua situação particular. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas apenas sob a hipótese de que toda a sociedade se encontre na situação desta classe, isto é, que possua, por exemplo, dinheiro e cultura ou que possa adquiri-los.

Nenhuma classe da sociedade burguesa pode desempenhar este papel sem provocar um momento de entusiasmo em si e na massa, momento durante o qual confraterniza e se confunde com a sociedade universal, com ela se identifica e é sentida e reconhecida como sua representante universal; um momento em que suas pretensões e direitos são, na verdade, os direitos e as pretensões da própria sociedade, que esta classe é realmente o cérebro e o coração da sociedade. Somente em nome dos direitos gerais da sociedade pode uma classe particular reivindicar para si a supremacia universal. E, para atingir esta posição emancipadora e, assim, poder explorar politicamente todas as esferas da sociedade em benefício da sua própria esfera, não bastam por si sós a energia revolucionária e o amor-próprio espiritual. Para que coincidam a revolução de um povo e a emancipação de uma classe especial da sociedade civil, para que uma classe valha por toda a sociedade, é necessário, pelo contrário, que todos os defeitos da sociedade se condensem numa classe, que uma determinada classe resuma em si a repulsa geral, que seja a incorporação do obstáculo geral; é necessário, para isto, que uma determinada esfera social seja considerada como crime notório de toda a sociedade, de tal modo que a emancipação desta esfera surja como auto-emancipação geral. Para que uma classe seja *par excellence* a classe da emancipação, é necessário, inversamente, que outra classe seja evidentemente a classe da sujeição. [...]

Na França, basta que alguém seja alguma coisa para querer ser todas as coisas. Na Alemanha, ninguém pode ser nada se não quiser renunciar a tudo. Na França, a emancipação parcial é o fundamento da emancipação universal. Na Alemanha, a emancipação universal é a *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. Enquanto na França é a realidade da emancipação gradual que tem de engendrar a liberdade total, na Alemanha, ao contrário, é justamente a sua impossibilidade. [...]

Onde reside, pois, a possibilidade positiva da emancipação alemã?

Resposta: na formação de uma classe com cadeias radicais, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil; de um Estado que é a dissolução de todos os Estados; de uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos univer-

sais e que não reclama nenhum direito especial para si, porque não sofreu nenhuma injustiça especial, mas a injustiça pura e simples; que já não pode apelar a um título histórico, mas simplesmente ao título humano; que não se encontra em nenhuma espécie de oposição particular com as conseqüências, mas numa oposição total com as premissas do Estado alemão; de uma esfera, finalmente, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as demais esferas da sociedade e, com isso, emancipar todas elas; que é, numa palavra, a perda total do homem e que, por conseguinte, só pode atingir seu objetivo mediante a recuperação total do homem. Esta dissolução da sociedade como uma classe particular é o proletariado. [...]

Ao proclamar a dissolução da ordem universal anterior, o proletariado nada mais faz do que proclamar o segredo de sua própria existência, já que ele é a dissolução de fato desta ordem universal. Ao reclamar a negação da propriedade privada, o proletariado não faz outra coisa senão erigir como princípio de sociedade aquilo que a sociedade erigiu como seu princípio, o que já se personifica nele, sem intervenção de sua parte, como resultado negativo da sociedade. [...]

Resumindo e concluindo:

A única emancipação praticamente possível da Alemanha é a emancipação do ponto de vista da teoria, que declara o homem essência suprema do homem. Na Alemanha, a emancipação da Idade Média só é possível como emancipação paralela das superações parciais da Idade Média. Na Alemanha, não se pode derrubar nenhum tipo de servidão sem se derrubar ao mesmo tempo todo tipo de servidão. A meticulosa Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar seu próprio fundamento. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção do proletariado, nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia. [...]

A produção da consciência e a produção do Estado

Por um caminho diferente, Friedrich Engels... havia chegado... ao mesmo resultado que eu. Quando se estabeleceu também em Bruxelas, na primavera de 1845, combinamos então colocar

conjuntamente nosso ponto de vista em contraste com o ponto de vista ideológico da filosofia alemã; na verdade, pretendíamos liquidar com a nossa consciência filosófica anterior. Tal propósito se realizou na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. [...] ⁸

A produção de idéias, das concepções e da consciência a princípio se encontra direta e intimamente ligada à atividade material e ao intercâmbio material dos homens, e como tal é a linguagem da vida real. Os conceitos, o pensamento, a troca intelectual dos homens aí surgem ainda como emanção direta de seu comportamento material. Dá-se o mesmo com a produção intelectual, tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc., de um povo. Os homens é que são os produtores de seus conceitos, de suas idéias etc., mas os homens reais, ativos, condicionados por um dado desenvolvimento de suas forças produtivas e do tipo de relações que a elas corresponde, inclusive as mais amplas formas que tais relações possam assumir. A consciência jamais pode ser outra coisa senão o Ser consciente (*das bewusste Sein*) e o Ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações parecem-nos colocados de cabeça para baixo como numa *camera obscura*,* este fenômeno resulta de seu processo vital histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo vital diretamente físico.

Ao contrário da filosofia alemã que desce do céu para a terra, trata-se aqui de subir da terra para o céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam, concebem, nem tampouco daquilo que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na concepção de outros, para em seguida chegar aos homens em carne e osso; não, partimos dos homens em sua atividade real; é a partir também de seu processo de vida real que concebemos o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos deste processo vital. E mesmo as fantasmagorias do cérebro humano são sublimações que resultam necessariamente do processo de sua vida material que podemos constatar empiricamente e que se assenta sobre bases materiais. A partir daí, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência que lhe correspondem, imediatamente perdem toda aparência de autonomia. Não têm história nem evolução; são os homens, ao contrário, que, ao desenvolverem sua produção material e suas

relações materiais, transformam com esta realidade que lhes é própria o seu pensamento e os produtos desse pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. [...]

[...] a divisão do trabalho implica [...] a contradição entre o interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo de todos os indivíduos que estão em relação entre si; além do mais, este interesse coletivo não existe apenas, digamos, na imaginação, enquanto “interesse universal”, mas antes de tudo na realidade, como dependência recíproca de indivíduos entre os quais o trabalho é dividido.

[...]

Realmente, desde o momento em que o trabalho começa a ser dividido, cada homem tem sua esfera de atividade exclusiva e determinada que lhe é imposta e da qual não pode escapar; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico e assim deve permanecer se não quer perder seus meios de existência, ao passo que na sociedade comunista, onde ninguém tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se desenvolver no ramo que lhe agrada, e onde a sociedade regula a produção geral, torna-se possível para mim fazer uma coisa hoje, outra amanhã, caçar pela manhã, pescar à tarde, cuidar do gado à noite, fazer a crítica depois do jantar, ao meu bel-prazer, sem que jamais me torne caçador, pescador ou crítico.

Essa fixação da atividade social, esta fossilização de nosso próprio produto em uma força objetiva que nos domina, escapando ao nosso controle, frustrando nossas expectativas, reduzindo a nada nossos cálculos, é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico até hoje.

É justamente essa contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo que leva este último a assumir, na qualidade de *Estado*, uma forma independente, separada dos interesses reais do indivíduo e do conjunto [da sociedade], e a tomar as feições de uma comunidade ilusória, tendo, entretanto, sempre por base concreta os laços existentes em cada aglomeração familiar e tribal, como os laços de sangue, língua, divisão do trabalho em grande escala e outros interesses. Entre tais interesses, encontramos em particular, como mais adiante mostraremos, os interesses das classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se diferenciam em todo agrupamento desse gênero e no qual uma domina todas as outras. Daí decorre que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito

* Câmara escura. (N. T.)

de voto etc. etc., são apenas formas ilusórias sob as quais se travam as lutas reais entre as diferentes classes [...]. Segue-se, igualmente, que toda classe que aspira ao domínio — mesmo que este domínio represente a abolição de toda forma social antiga e de dominação em geral, como é o caso do proletariado — deve, portanto, conquistar inicialmente o poder político para representar, por sua vez, o seu próprio interesse como se fosse o interesse universal, o que lhe é obrigatório desde os primeiros momentos. Justamente porque os indivíduos *não* buscam *senão* o seu interesse particular — que para eles não coincide com o seu interesse coletivo, já que este interesse, no final das contas, não passa de uma forma ilusória da coletividade —, este interesse lhes é apresentado como um interesse “estranho”, “independente” e que, por sua vez, constitui um interesse “universal” especial e particular. Ou então eles mesmos têm de se mover nesta dualidade, como é o caso na democracia. Além disso, o combate *prático* desses interesses particulares que constantemente se opõem *realmente* aos interesses coletivos e ilusoriamente coletivos torna necessária a intervenção *prática* e a contenção pelo interesse “universal” ilusório sob a forma de Estado.

O proletariado como classe universal

O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos, condicionada pela divisão do trabalho, não se apresenta a estes indivíduos como a conjugação de sua própria força, pois tal cooperação não é em si voluntária mas natural. Ao contrário, ela lhes parece uma força estranha situada fora deles e da qual não sabem nem de onde vem nem para onde vai; que, portanto, não podem mais dominá-la e que, ao contrário, passa agora por uma seqüência particular de fases e estágios de desenvolvimento tão independente da vontade e da marcha da humanidade que, na verdade, dirige essa vontade e essa marcha. Tal *alienação* — para usarmos uma expressão inteligível aos filósofos — não pode ser naturalmente abolida *senão* depois de satisfeitas duas condições *práticas*. Para que ela se torne uma força “insuportável”, isto é, uma força contra a qual se faz a revolução, é necessário que ela tenha feito da massa da humanidade uma massa totalmente “destituída de propriedade”, que, ao mesmo tempo, se

encontra em contradição com um mundo existente de riqueza e de cultura — que supõem, ambas, um grande crescimento da força produtiva, ou seja, uma fase avançada de seu desenvolvimento. Por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que já implica o transcurso da existência empírica real dos homens *no plano da história mundial* ao invés de no plano da vida local) é uma condição prática preliminar absolutamente indispensável, pois, sem ela, é a *penúria* que se tornaria geral e, com a *carência*, é ainda a luta pela subsistência que recomeçaria, e fatalmente recairíamos na mesma velha carência. Da mesma forma é uma condição prática *sine qua non* porque as relações *universais* do gênero humano somente podem ser estabelecidas por esse desenvolvimento universal das forças produtivas e, por outro lado, esse desenvolvimento engendra o fenômeno da massa “despojada de propriedade” simultaneamente em todos os países (concorrência universal), tornando cada nação dependente das comoções das outras e, enfim, coloca homens empiricamente universais que vivem no plano da *história mundial* no lugar de indivíduos vivendo num plano local. Sem isto, (1º) o comunismo não poderia existir a não ser como fenômeno local; (2º) as forças das próprias relações humanas não teriam podido se desenvolver como forças *universais* e, por isso, insuportáveis — teriam permanecido como “circunstâncias” ligadas a superstições locais; e (3º) toda a extensão das trocas aboliria o comunismo local. [...]

O comunismo não é para nós nem um *estado* a ser criado nem um *ideal* ao qual a realidade deva se ajustar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que elimina o atual estado de coisas. As condições desse movimento resultam de bases atualmente existentes. Além disso, a massa de operários *que não são senão operários* — força de trabalho massiva, apartada do capital ou mesmo de qualquer espécie limitada de satisfação — supõe o *mercado mundial*; supõe igualmente, então, a perda deste trabalho enquanto fonte segura de subsistência — perda que resulta da concorrência e que não é a título transitório. O proletariado, portanto, não pode existir *senão na escala da história universal*, da mesma forma que o comunismo, que é a sua conseqüência, não pode de forma alguma ser concebido a não ser como existência “histórica universal”. [...]

[...] As idéias da classe dominante, em todas as épocas, são também as idéias dominantes, ou seja, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é também a força *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, ao

mesmo tempo, dos meios de produção intelectual, se bem que, estando estes contidos naqueles, as idéias dos que não dispõem dos meios de produção intelectual ficam, ao mesmo tempo, subordinadas a essa classe dominante. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são estas relações materiais dominantes apreendidas sob a forma de idéias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante. Em outras palavras, são as idéias de seu domínio. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, além de outras coisas, uma consciência e, conseqüentemente, pensam. Na medida em que dominam enquanto classe e determinam uma época histórica em toda a sua amplitude, é evidente que tais indivíduos exercem seu domínio em todos os setores e que dominam, entre outras coisas, também como seres pensantes, como produtores de idéias, e regulam a produção e a distribuição das idéias de seu tempo. As suas idéias, portanto, são as idéias dominantes de sua época. Tomemos como exemplo uma época e um país em que a realeza, a aristocracia e a burguesia lutam pelo poder e onde, portanto, este poder é dividido. O pensamento dominante que surge daí é a doutrina da divisão dos poderes, então enunciada como uma “lei eterna”. [...]

[...] Na verdade, cada nova classe que toma o lugar daquela que antes dela dominava é obrigada, para alcançar seus objetivos, a representar o seu interesse como o interesse comum a todos os membros da sociedade, ou, para expressar isso no plano das idéias: essa classe é obrigada a dar às suas idéias a forma de universalidade, de representá-las como as únicas razoáveis, as únicas universalmente válidas. Pelo simples fato de que se opõe a uma *classe*, a classe revolucionária não se apresenta inicialmente como classe mas como representando toda a sociedade, como a massa total da sociedade frente à única classe dominante. Isto lhe é possível porque, de início, o seu interesse está de fato ainda intimamente ligado ao interesse comum de todas as outras classes não dominantes e porque, sob a pressão do anterior estado de coisas, este interesse ainda não pode se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. [...] Cada nova classe não estabelece, portanto, sua dominação a não ser sobre uma base mais ampla que a da classe dominante precedente, mas, em compensação, a oposição entre a classe que doravante domina e aquelas que não dominam apenas se agrava em profundidade e rigor. Daí decorre o seguinte: o com-

bate que se trata de empreender contra a nova classe dirigente, por sua vez, tem como objetivo negar as condições sociais anteriores de uma forma mais decisiva e radical que a de todas as classes que antes disputavam o poder. [...]

A comunidade e os indivíduos

O comunismo se distingue de todos os movimentos que até agora o precederam pelo fato de que ele subverte a base de todas as relações de produção e troca anteriores e de que, pela primeira vez, ele conscientemente encara todas as condições naturais existentes como criações dos homens que até agora nos precederam, despojando tais condições de seu caráter natural e submetendo-as ao poder dos indivíduos unidos. A precondição criadora do comunismo é precisamente a base real que impossibilita tudo o que existe independentemente dos indivíduos — na medida, contudo, em que esta condição preexistente é pura e simplesmente produto das relações anteriores dos indivíduos entre si. [...]

Somente na comunidade com outros é que cada indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; é somente na comunidade que a liberdade pessoal, portanto, se torna possível. Nos sucedâneos de comunidade que até agora existiram, no Estado etc., apenas existia liberdade pessoal para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que pertenciam a esta classe. A comunidade aparente, que os indivíduos até agora constituíram, sempre adquiriu uma existência independente em face deles e, ao mesmo tempo, pelo fato de que ela representava a união de uma classe frente a outra, significava não somente uma comunidade totalmente ilusória para a classe dominada como também uma nova cadeia. Na comunidade real, os indivíduos conquistam sua liberdade simultaneamente à sua associação, por meio e no interior de tal associação. [...]

Todo o desenvolvimento histórico até nossos dias evidencia que as relações coletivas, nas quais ingressam os indivíduos de uma classe e que sempre foram condicionados por seus interesses comuns diante de um terceiro, constituíram sempre uma comunidade que

abarcava tais indivíduos unicamente enquanto indivíduos médios, ou seja, na medida em que viviam nas condições de existência de sua classe. Em suma, tratava-se de relações das quais participavam não enquanto indivíduos, mas como membros de uma classe. Ao contrário, na comunidade dos proletários revolucionários que colocam sob seu controle todas as suas condições próprias de existência e as de todos os membros da sociedade, é o inverso que se produz: nela, os indivíduos participam como indivíduos. E, desde que a associação dos indivíduos se opere no quadro das forças produtivas que ora supomos desenvolvidas, é esta reunião que estabelece as condições ao livre desenvolvimento dos indivíduos e a mudança destas condições sob seu controle, ao passo que, até então, elas estavam jogadas ao acaso e assumiam uma existência autônoma em face dos indivíduos precisamente devido ao seu isolamento enquanto indivíduos e à sua necessária união implicada pela divisão do trabalho mas transformada — a partir de sua separação enquanto indivíduos — num laço que lhes era estranho. A associação até agora conhecida não era, de forma alguma, uma união voluntária (tal como é apresentada, por exemplo, em *O contrato social*) mas uma união necessária baseada em condições nas quais os indivíduos contavam com a casualidade (comparar, por exemplo, a formação do Estado na América do Norte e nas repúblicas da América do Sul). Este direito de poder usufruir tranquilamente da casualidade sob certas condições é o que até então se chamava de liberdade pessoal. Essas condições de existência são naturalmente apenas as forças produtivas e as formas de circulação de cada período.

Se considerarmos, do ponto de vista *filosófico*, o desenvolvimento dos indivíduos nas condições de existência comum das ordens e das classes que historicamente se sucedem e nas representações gerais que a partir de tais condições lhes são impostas, podemos, de fato, imaginar facilmente que o Gênero ou o Homem se desenvolveram nesses indivíduos ou que estes desenvolveram o Homem. É uma suposição que ocasiona grosseiros enganos históricos. Podemos então compreender essas diferentes ordens e classes como especificações da expressão geral, como subdivisões do Gênero, como fases do desenvolvimento do Homem. [...]

Os indivíduos naturalmente partiram sempre de si mesmos não no sentido do indivíduo “puro” dos ideólogos, mas de si mesmos no quadro de suas condições e relações históricas determinadas. Mas, no curso do desenvolvimento histórico e precisamente

pela independência que adquirem as relações sociais, surge como um fruto inevitável da divisão do trabalho o fato de haver uma diferença entre a vida de cada indivíduo enquanto vida pessoal e a sua vida enquanto subordinada a um ramo qualquer do trabalho e às suas respectivas condições inerentes. (Não se deve entender por isso que o especulador ou o capitalista, por exemplo, deixe de ser uma pessoa; mas a sua personalidade está condicionada por relações de classe inteiramente determinadas, e tal diferença não surge senão em oposição a uma outra classe, tornando-se-lhe aparente apenas no momento em que vão à ruína.) Na ordem (e ainda mais na tribo) este fato permanece ainda oculto; por exemplo, um nobre será sempre um nobre, um *roturier* sempre um *roturier*, se fizermos abstração de suas demais relações. É uma qualidade inseparável de sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal oposto ao indivíduo em sua qualidade de membro de uma classe, a contingência das condições de existência para o indivíduo apenas surgem com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia. Somente a concorrência e a luta dos indivíduos entre si engendram e desenvolvem esta contingência como tal. Em conseqüência, nas representações, os indivíduos são mais livres sob o domínio da burguesia do que antes, porque suas condições de existência lhes são contingentes; na verdade são naturalmente menos livres porque estão muito mais subordinados a uma força objetiva. A diferença em relação à ordem surge sobretudo na oposição entre burguesia e proletariado. [...] A contradição entre a personalidade do proletário em particular e as condições de vida que lhe são impostas, isto é, o trabalho, torna-se-lhe aparente principalmente quando já se sacrificou desde sua primeira juventude e porque jamais terá a oportunidade de alcançar, no quadro de sua classe, as condições que o fariam passar a uma outra classe. [...] Portanto, enquanto os servos fugitivos desejavam apenas desenvolver livremente suas condições de existência já estabelecidas e fazê-las prevalecer, mas não conseguiam chegar em última instância senão ao trabalho livre, os proletários devem, se desejam se afirmar enquanto pessoas, abolir sua própria condição anterior de existência, a qual é, ao mesmo tempo, a de toda a sociedade até nossos dias, quero dizer, abolir o trabalho. Por isso, encontram-se em oposição direta à forma pela qual os indivíduos da sociedade até o momento se expressaram, ou seja, em oposição ao Estado, e devem derrubar esse Estado para realizar sua personalidade.

A atualidade da revolução

Dentre os trabalhos esparsos nos quais então expusemos publicamente nossas idéias a respeito de diversas questões, citarei apenas *O manifesto do partido comunista*, redigido em colaboração por Engels e por mim.⁹

Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia foi seguida por um correspondente êxito político: estamento oprimido pelo domínio dos senhores feudais; associação armada e autônoma na Comuna;¹⁰ república urbana independente em alguns lugares; terceiro Estado tributário da monarquia em outros; em seguida e durante o período da manufatura, contrapeso da nobreza nas monarquias feudais ou absolutas; e, em geral, pedra angular das grandes monarquias, a burguesia, a partir do estabelecimento da grande indústria e do mercado universal, conquistou finalmente a hegemonia exclusiva do poder político no moderno Estado representativo. O governo do Estado moderno não passa de uma junta que administra os negócios comuns a toda a classe burguesa. [...] ¹¹

A burguesia apenas pode existir com a condição de incessantemente revolucionar os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com estas, todas as relações sociais.

A burguesia elimina cada vez mais o fracionamento dos meios de produção, da propriedade e da população. Ela aglomerou a população, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária disto foi a centralização política. As províncias independentes, ligadas entre si quase unicamente por laços federais, mas com interesses, leis, governos e tarifas aduaneiras diferentes, foram consolidadas em *uma* só nação, sob *um* só governo, *uma* só lei, *um* só interesse nacional de classe e *uma* só barreira alfandegária.

[...]

As relações burguesas de produção e de troca, as relações burguesas de propriedade, toda esta sociedade burguesa moderna, que deu origem a tão poderosos meios de produção e troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não é capaz de dominar os poderes infernais que desencadeou com seus feitiços. [...]

Durante as crises, uma epidemia social que em qualquer época anterior teria parecido absurda se expande por toda a sociedade — a epidemia da superprodução. A sociedade subitamente se vê regredir a um momentâneo estado de barbárie: dir-se-ia que a fome

e uma guerra mundial devastadora a privaram de todos os seus meios de subsistência; a indústria e o comércio parecem aniquilados. E tudo isso por quê? Porque a sociedade possui civilização em demasia, condições de vida em demasia, indústria em demasia, comércio em demasia. As forças produtivas de que dispõe já não servem ao desenvolvimento da civilização burguesa e das relações de propriedade burguesas. Ao contrário, tornam-se agora tão demasiadamente poderosas para tais relações que constituem um obstáculo ao seu desenvolvimento. [...]

De que forma a burguesia supera esta crise? De um lado, pela necessária destruição de uma parcela considerável de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. De que modo faz isto, então? Preparando crises mais amplas e mais violentas e diminuindo os meios de preveni-las.

As armas de que a burguesia se utilizou para derrubar o feudalismo agora se voltam contra a própria burguesia. Mas a burguesia não forjou apenas as armas que devem destruí-la; produziu também os homens que empunharão tais armas: os operários modernos, os *proletários*. [...]

A indústria moderna transformou a pequena oficina do mestre patriarcal na grande fábrica do capitalista industrial. Massas de operários, amontoados na fábrica, estão organizadas de forma militar. Tal como soldados rasos da indústria, estão colocados sob vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e suboficiais. Não apenas são escravos da classe burguesa, do Estado burguês, mas, diariamente e em todos os momentos, escravos da máquina, do capataz e, sobretudo, do patrão da fábrica. [...]

Emergência da classe revolucionária

O proletariado passa por diferentes etapas de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com o seu surgimento.

A princípio, a luta é travada por operários isolados, depois, pelos operários de uma mesma fábrica e, mais tarde, pelos operários de uma mesma categoria local contra o burguês isolado que os explora diretamente. [...] Durante esta etapa, os proletários, portanto, não lutam contra seus próprios inimigos mas contra os

inimigos de seus inimigos, isto é, contra os vestígios da monarquia absoluta, os proprietários territoriais, os burgueses não industriais e os pequenos-burgueses. Desta forma, todo o movimento histórico se concentra nas mãos da burguesia: cada vitória alcançada nessas condições é uma vitória da burguesia.

Mas a indústria, em seu desenvolvimento, não apenas aumenta o número de proletários mas os concentra em massas consideráveis: a sua força aumenta e eles adquirem maior consciência da mesma. [...] Os operários começam a formar coalizões contra os burgueses e a atuar em conjunto para a defesa de seus salários. Chegam mesmo a formar associações permanentes para se garantirem dos meios necessários na previsão de tais embates circunstanciais. Aqui e acolá a luta eclode em sublevação.

Por vezes, os operários triunfam, mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais abrangente dos operários. Esta união é favorecida pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria e que colocam em contato os operários de diferentes localidades. E basta esse contato para que as numerosas lutas locais — que em toda parte se revestem do mesmo caráter — se centralizem numa luta nacional, em uma luta de classes. Mas toda luta de classes é uma luta política.

[...]

Esta organização do proletariado em classe e, portanto, em partido político é incessantemente solapada pela competição entre os próprios operários. No entanto, ela ressurgue, e sempre mais forte, mais firme, mais poderosa. Ela se vale das desavenças internas aos burgueses para obrigá-los a reconhecer legalmente alguns interesses da classe operária, como, por exemplo, a lei da jornada de dez horas na Inglaterra. [...]

Finalmente, nos períodos em que a luta de classes se aproxima de seu desenlace, o processo de desintegração da classe dominante e de toda a velha sociedade adquire um caráter tão violento e tão evidente que uma pequena fração dessa classe dela deserta e adere à classe revolucionária, àquela em cujas mãos está o porvir. E tal como antes uma parte da nobreza passou para a burguesia, em nossos dias, um setor da burguesia passa para o proletariado, particularmente esse setor dos ideólogos burgueses que se elevaram teoricamente o bastante para compreender o conjunto do movimento histórico.

Dentre todas as classes que hoje se defrontam com a burguesia, apenas o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. [...]

As condições de existência da velha sociedade já estão abolidas nas condições de existência do proletariado. O proletariado não tem propriedade, as suas relações com a mulher e os filhos nada têm em comum com as relações familiares burguesas; o trabalho industrial moderno, o moderno jugo do capital, que é o mesmo na Inglaterra ou na França, na América do Norte ou na Alemanha, retira todo caráter nacional ao proletariado. Para ele, as leis, a moral, a religião, são meros preconceitos burgueses, por trás dos quais se escondem outros tantos interesses da burguesia. [...]

Os proletários não podem conquistar as forças produtivas sociais, a não ser abolindo o seu próprio modo de apropriação vigente e, portanto, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários não têm nada a salvar; têm é de destruir tudo o que até agora vem garantindo e assegurando a propriedade privada existente. [...]

A evolução da indústria, da qual a burguesia — incapaz de se lhe opor — é o agente involuntário, substitui o isolamento dos operários — resultante da competição — pela sua união revolucionária através da associação. Desta forma, o desenvolvimento da grande indústria retira debaixo dos pés da burguesia as bases sobre as quais esta produz e se apropria do que é produzido.

A burguesia, antes de tudo, produz seus próprios coyeiros. Sua ruína e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis. [...]

Como vimos anteriormente, o primeiro passo da revolução operária é a promoção do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia. O proletariado fará uso de seu domínio político para retirar gradualmente todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar com a maior rapidez possível a soma das forças produtivas. Naturalmente isto não poderá se realizar de início, a não ser por uma violação despótica do direito de propriedade e das relações burguesas de produção, isto é, pela adoção de medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que, no curso do movimento, sobrepularão a si mesmas e serão indispensáveis como meio para transformar radicalmente todo o modo de produção. [...]

Uma vez que, no curso do desenvolvimento, tenham desaparecido as diferenças de classe e toda a produção tenha se concentrado nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá o seu caráter político. O poder político, em sua essência, é a violência organizada de uma classe para a opressão de outra. Se na luta contra a burguesia o proletariado indefectivelmente se constitui em classe; se, mediante a revolução, se converte em classe dominante e, enquanto classe dominante, suprime pela força as velhas relações de produção, ele suprime, juntamente com tais relações de produção, as condições para a existência do antagonismo de classe e das classes em geral e, portanto, o seu próprio domínio como classe. Em substituição à antiga sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos de classe, surgirá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um será a condição para o livre desenvolvimento de todos.

A Comuna contra o Estado

No que me diz respeito, não é meu o mérito de haver descoberto a existência das classes na sociedade moderna nem a da luta entre elas. Muito antes de mim, alguns historiadores burgueses já haviam exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes, e alguns economistas burgueses, a anatomia das mesmas. O que eu trouxe de novo foi demonstrar: 1) que a *existência das classes* está indissolúvelmente ligada a *determinadas fases históricas de desenvolvimento da produção*; 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura não é, em si mesma, mais do que o trânsito para a *abolição de todas as classes* e para *uma sociedade sem classes*. [...] ¹² “C’est le triomphe complet et définitif du socialisme”, assim caracterizou Guizot o dia 2 de dezembro. No entanto, se a queda da república parlamentar já contém em germe o triunfo da revolução proletária, o seu resultado imediato, tangível, era a *vitória de Bonaparte sobre o Parlamento, do poder executivo sobre o poder legislativo, da força sem frases sobre a força das frases*. No Parlamento, a nação erigia sua vontade geral em lei, isto é, erigia a lei da classe dominante como sua vontade geral. Diante do poder executivo, abdica de toda vontade própria e se submete aos ditames de um

poder estranho, da autoridade. O poder executivo, em oposição ao legislativo, expressa a heteronomia da nação em oposição à sua autonomia. [...] ¹³

Este poder executivo, com sua imensa organização burocrática e militar, com sua aparelhagem de Estado complexa e artificial, um exército de funcionários que soma meio milhão de homens ao lado de um exército de outro meio milhão de homens, este espantoso organismo parasitário que, como uma rede, cinge o corpo da sociedade francesa e lhe tampa todos os poros, teve origem na época da monarquia absoluta, da decadência do regime feudal que o referido organismo contribuiu para acelerar. Os privilégios senhoriais dos proprietários de terra e das cidades converteram-se em outras tantas atribuições do poder do Estado, os dignatários feudais em funcionários remunerados e o variegado mapa-mostruário das soberanias medievais em luta, no plano regulamentado de um poder estatal cujo trabalho está dividido e centralizado como numa fábrica. A primeira revolução francesa, com sua missão de romper todos os poderes particulares locais, territoriais, municipais e provinciais, para criar a unidade civil da nação, tinha necessariamente de desenvolver o que a monarquia absoluta tinha iniciado: a centralização. Mas, ao mesmo tempo, ampliou o volume, as atribuições e o número de servidores do poder governamental. Napoleão aperfeiçoou esta máquina do Estado. A monarquia legítima e a monarquia de julho nada mais acrescentaram além de uma maior divisão do trabalho, que crescia na medida em que a divisão do trabalho no interior da sociedade burguesa criava novos grupos de interesse e, portanto, nova matéria para a administração do Estado. Cada interesse *comum* (*gemeinsame*) era destacado da sociedade, a esta se contrapondo como interesse superior, *geral* (*allgemeines*), subtraía-se à própria atuação dos indivíduos da sociedade e convertia-se em objeto da atividade governamental, desde a ponte, a escola e os bens comunais de um município rural qualquer até as ferrovias, a riqueza nacional e as universidades da França. Finalmente, a república parlamentar, em sua luta contra a revolução, viu-se obrigada a fortalecer, juntamente com as medidas repressivas, os instrumentos e a centralização do poder governamental. Todas as revoluções aperfeiçoavam esta máquina ao invés de destruí-la. Os partidos que se alternavam na luta pelo domínio consideravam a conquista desse imenso edifício do Estado como o principal troféu do vencedor. [...]

É sob o segundo Bonaparte que o Estado parece ter adquirido uma total autonomia. [...]

Contudo, o poder do Estado não paira no ar. Bonaparte representa uma classe que é, além do mais, a classe mais numerosa da sociedade francesa: *os camponeses parceiros*. [...]

A parcela, o camponês e sua família e, ao lado, outra parcela, outro camponês e outra família. Umas tantas destas unidades formam uma aldeia e umas tantas aldeias, um departamento. Desta forma se constitui a grande massa da nação francesa, pela simples soma de unidades do mesmo nome, do mesmo modo, como, por exemplo, as batatas de um saco formam um saco de batatas. Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que as diferenciam — em seu modo de viver, seus interesses e sua cultura — de outras classes e a estas as opõem de uma maneira hostil, aquelas constituem uma classe. Enquanto existir entre os camponeses parceiros uma articulação puramente local e a identidade de seus interesses não forjar entre eles nenhuma comunidade, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, não constituirão uma classe. Eles são, portanto, incapazes de fazer valer seu interesse de classe em seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento ou por meio de uma Convenção. Não podem se representar a si mesmos mas têm de ser representados. Seu representante tem de aparecer ao mesmo tempo como seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder ilimitado de governo que os proteja das demais classes e lhes mande a chuva e o sol a partir de cima. Por conseguinte, a influência política dos camponeses parceiros encontra sua expressão última no fato de que o poder executivo submete a sociedade ao seu comando. [...]

A Comuna como antítese do Império

Ao alvorecer do dia 18 de março de 1871, Paris despertou entre um clamor de “Vive la Commune!”. O que é a Comuna, essa esfinge que tanto atormenta os espíritos burgueses? ¹⁴

“Os proletários de Paris — dizia o Comitê Central em seu manifesto de 18 de março —, em meio aos fracassos e às traições das classes dominantes, perceberam que é chegada a hora de salvar a situação tomando em suas mãos a direção dos negócios públicos...

Compreenderam que o seu dever imperioso e seu direito indiscutível é o de se apropriarem de seus próprios destinos, tomando o poder.” Mas a classe operária não pode se limitar simplesmente a se apossar da máquina do Estado tal e como esta se apresenta e dela se servir para seus próprios fins.

O poder estatal centralizado, com seus órgãos onipotentes — o exército permanente, a polícia, a burocracia, o clero e a justiça —, órgãos criados de acordo com um plano de divisão sistemática e hierárquica do trabalho, origina-se dos tempos da monarquia absoluta e serviu à sociedade burguesa nascente como uma arma poderosa em suas lutas contra o feudalismo. No entanto, o seu desenvolvimento se achava entorpecido por todo o lixo medieval: direitos senhoriais, privilégios locais, monopólios municipais e gremiais, códigos provinciais. A escova gigantesca da revolução francesa do século XVIII varreu todas essas relíquias dos tempos passados, limpando assim, ao mesmo tempo, o solo da sociedade dos últimos obstáculos que se erguiam diante da superestrutura do Estado moderno, erigido sob o Primeiro Império, que, por sua vez, era o fruto das guerras de coalizão da velha Europa semifeudal contra a França moderna. [...]

A antítese direta do Império era a Comuna. O brado de “república social”, com o qual a revolução de Fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris, não representava mais que o anelo vago por uma república que não somente eliminasse a forma monárquica da dominação de classe, mas a própria dominação de classe. A Comuna era a forma positiva dessa república.

Paris, a sede central do velho poder governamental e, ao mesmo tempo, fortaleza social da classe operária francesa, havia-se levantando em armas contra a tentativa de Thiers e dos “rurais” de restaurar e perpetuar aquele velho poder que lhes tinha sido legado pelo Império. E se Paris pôde resistir foi unicamente porque, em consequência do ataque, seu exército havia se desfeito e substituído por uma Guarda Nacional cujo principal contingente era composto por operários. Tratava-se agora de converter este fato numa instituição duradoura. Por isso, o primeiro decreto da Comuna foi o de suprimir o exército permanente e substituí-lo pelo povo armado.

A Comuna estava formada pelos conselheiros municipais eleitos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade. Tais conselheiros eram responsáveis e destituíveis a qualquer momento.

A maioria dos seus membros eram naturalmente operários ou representantes reconhecidos pela classe operária. A Comuna não deveria ser um organismo parlamentar mas uma corporação de trabalho, ao mesmo tempo executiva e legislativa. Ao invés de continuar a ser um instrumento do governo central, a polícia foi imediatamente privada de suas atribuições políticas e convertida em instrumento da Comuna, perante ela responsável e destituível a qualquer momento. O mesmo foi feito em relação aos funcionários dos demais setores da administração. Dos membros da Comuna para baixo, todos os que desempenhavam cargos públicos deviam desempenhá-los com *salários de operários*.

Uma vez suprimidos o exército permanente e a polícia, que eram os elementos da força física do antigo governo, a Comuna tomou imediatamente medidas para destruir a força espiritual de repressão, o “poder dos padres”, decretando a separação entre a Igreja e o Estado e a expropriação de todas as igrejas como corporações proprietárias. Os padres foram devolvidos ao retiro da vida privada, para viver das esmolas dos fiéis, tal como seus antecessores, os apóstolos. Todas as instituições de ensino foram abertas gratuitamente ao povo e ao mesmo tempo emancipadas de toda intromissão da Igreja e do Estado. Desta forma, não somente se colocava o ensino ao alcance de todos, mas se liberava a própria ciência dos entraves a que os preconceitos de classe e o poder governamental a sujeitavam.

Os funcionários judiciais deviam perder aquela falsa independência que apenas havia servido para disfarçar a sua submissão abjeta aos sucessivos governos diante dos quais prestavam e sucessivamente violavam o juramento de fidelidade. Tal como os demais funcionários públicos, os magistrados e os juizes deviam ser funcionários eleitos, responsáveis e destituíveis.

É lógico que a Comuna de Paris deveria servir de modelo a todos os grandes centros industriais da França. Uma vez que fosse estabelecido o regime comunal em Paris e nos centros secundários, o antigo governo centralizado teria de ceder o lugar também nas províncias ao governo dos produtores pelos produtores. No breve esboço de organização nacional que a Comuna não teve tempo para desenvolver, dizia-se claramente que a Comuna deveria ser a forma política a ser assumida até pela menor aldeia do país, e que nos distritos rurais o exército permanente deveria ser substituído por uma milícia popular, com um período extraordinariamente curto de serviço. As comunas rurais de cada distrito administrariam suas

questões coletivas por meio de uma assembléia de delegados na capital do distrito correspondente, e essas assembléias, por sua vez, enviariam deputados à Assembléia Nacional de delegados de Paris, entendendo-se que todos os delegados poderiam ser destituídos a qualquer momento e que estariam sujeitos ao mandato imperativo [instruções] de seus eleitores. As poucas mas importantes funções que ainda restariam a um governo central não seriam suprimidas, como foi dito falsando intencionalmente a verdade, mas seriam exercidas por agentes comunais e, conseqüentemente, estritamente responsáveis. Não se tratava de destruir a unidade da nação, mas, pelo contrário, de organizá-la mediante um regime comunal, convertendo-a em uma realidade ao destruir o poder do Estado, que pretendia ser a encarnação daquela unidade, independente e situado acima da própria nação, em cujo corpo não era mais que uma excrescência parasitária. Enquanto os órgãos meramente repressivos do velho poder estatal teriam de ser amputados, as suas legítimas funções deveriam ser arrancadas a uma autoridade que usurpava uma posição proeminente sobre a própria sociedade, para devolvê-la aos servidores responsáveis dessa sociedade. Ao invés de escolher, uma vez a cada três ou seis anos, os membros da classe dominante que representarão e enganarão o povo no Parlamento, o sufrágio universal teria de servir ao povo organizado em comunas, tal como o sufrágio individual serve aos patrões que procuram operários e administradores para seus negócios. E sabe-se bem que, em se tratando de negócios, tanto as companhias quanto os particulares geralmente sabem posicionar cada homem no posto que lhe corresponde e, se às vezes se enganam, reparam seu erro prontamente. Por outro lado, nada poderia ser mais distante do espírito da Comuna que substituir o sufrágio universal por uma nomeação hierárquica.

A variedade de interpretações a que a Comuna foi submetida e a variedade de interesses que a interpretaram a seu favor demonstram que ela era uma forma política perfeitamente flexível, diferente das formas anteriores de governo que haviam sido todas fundamentalmente repressivas. Eis o seu verdadeiro segredo: a Comuna era essencialmente um governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política finalmente descoberta para realizar no seu interior a emancipação econômica do trabalho.

Sem esta última condição, o regime comunal teria sido uma impossibilidade e uma impostura. A dominação política dos produtores é incompatível com a perpetuação de sua escravidão social.

Portanto, a Comuna teria de servir de alavanca para extirpar os ali- cerces econômicos sobre os quais repousa a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Emancipado o trabalho, todo homem se converte em trabalhador, e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe.

Um resumo de Marx

Em Bruxelas, para onde me mudei em virtude de uma ordem de deportação expedida pelo senhor Guizot, tive de prosseguir meus estudos de economia política iniciados em Paris.¹⁵ O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos pode assim se resumir: na produção social de sua vida, os homens assumem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o ser social que determina sua consciência. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais do que a expressão jurídica disso, com as relações de propriedade nas quais até então se desenvolveram. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em seus entraves. Instaura-se assim uma época de revolução social. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura sobre ela edificada. Quando se estudam tais revoluções, deve-se sempre distinguir entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser verificadas com a exatidão própria às ciências naturais e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em uma palavra, as formas ideológicas nas quais os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo. E, do mesmo modo que não podemos julgar

um indivíduo pelo que ele pensa de si mesmo, não podemos tam- pouco julgar estas épocas de revolução por sua consciência, mas, ao contrário, deve-se explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Nenhuma formação social desapa- rece antes de se terem desenvolvido todas as forças produtivas cabí- veis dentro dela, e jamais aparecem novas e mais avançadas rela- ções de produção antes que as condições materiais para a sua exis- tência tenham amadurecido no seio da própria sociedade antiga. [...] As relações burguesas de produção são a última forma antagô- nica do processo social de produção; antagônica; não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que advém das condições sociais de vida dos indivíduos. Mas as forças produ- tivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa propiciam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução deste anta- gonismo.

Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana.

Notas

- ¹ Trecho do “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859, onde Marx menciona os principais momentos de sua formação.
- ² Os trechos que se seguem são de *A questão judaica*, de 1843.
- ³ Em francês, no original alemão, tal como as outras palavras destacadas ao longo deste texto.
- ⁴ Referências de Marx à Constituição francesa de 1793.
- ⁵ Declaração de 1791.
- ⁶ “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*.
- ⁷ Este parágrafo e os que se seguem pertencem à *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, de 1844.
- ⁸ Do “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*. A “crítica da filosofia pós-hegeliana” à qual Marx se refere é *A ideologia alemã*, de 1845. São de *A ideologia alemã* os trechos que se seguem.

⁹ “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*.

¹⁰ Chamavam-se *comunas* na França as cidades nascentes ainda antes de arrancar a seus amos e senhores feudais a autonomia local e os direitos políticos como “terceiro Estado”. Em linhas gerais, considerou-se aqui a Inglaterra como um país típico do desenvolvimento econômico da burguesia e a França como um país típico de seu desenvolvimento político. (*Nota de F. Engels à edição inglesa de 1888.*)

Os habitantes das cidades italianas e francesas assim denominavam suas comunidades urbanas, tão logo adquiriam ou arrancavam aos seus senhores feudais os primeiros direitos de autonomia. (*Nota de F. Engels à edição alemã de 1890.*)

¹¹ Este trecho e os que se seguem são de *O manifesto comunista*, escrito por Marx e Engels em 1847.

¹² Carta de Marx a J. Weydemeyer, datada de Londres, 5 de março de 1852.

¹³ Este trecho e os que se seguem pertencem a *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, livro de Marx de 1852.

¹⁴ Este trecho e os que se seguem pertencem à *Guerra civil na França*, livro de Marx de 1871.

¹⁵ Trecho do “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política*.

SÉRIE PRINCÍPIOS

- Temas que integram os currículos de diversas áreas do Ensino Superior.
- Abordagem objetiva, textos divididos em intertítulos, conceitos explicados no próprio texto.
- “Vocabulário crítico”, guia explicativo de termos que possam oferecer dúvida.
- “Bibliografia comentada”, roteiro bibliográfico para aprofundamento do tema.

Veja, a seguir, nossos últimos lançamentos:

17. *Linguagem e persuasão* — Adilson Citelli ★ 18. *Para uma nova gramática do português* — Mário A. Perini ★ 19. *A telenovela* — Samira Youssef Campedel ★ 20. *A poesia lírica* — Salete de Almeida Cara ★ 21. *Períodos literários* — Lígia Cademartori ★ 22. *Informática e sociedade* — Antonio Nicolau Youssef & Vicente Paz Fernandez ★ 23. *Espaço e romance* — Antonio Dimas ★ 24. *O herói* — Flávio R. Kothe ★ 25. *Sonho e loucura* — José Roberto Wolff ★ 26. *Ensino da gramática. Opressão? Liberdade?* — Evanildo Bechara ★ 27. *Morfologia inglesa* — *Noções introdutórias* — Martha Steinberg ★ 28. *Iniciação à música popular brasileira* — Waldenyr Caldas ★ 29. *Estrutura da notícia* — Nilson Lage ★ 30. *Conceito de psiquiatria* — Adilson Grandino & Durval Nogueira ★ 31. *O inconsciente* — *Um estudo crítico* — Alfredo Naffah Neto ★ 32. *A histeria* — Zacaria Borge Ali Ramadam ★ 33. *O trabalho na América Latina colonial* — Ciro Flamarión S. Cardoso ★ 34. *Umbanda* — José Guilherme Cantor Magnani ★ 35. *Teoria da informação* — Isaac Epstein ★ 36. *O enredo* — Samira Nahid de Mesquita ★ 37. *Linguagem jornalística* — Nilson Lage ★ 38. *O feudalismo: economia e sociedade* — Hamilton M. Monteiro ★ 39. *A cidade-Estado antiga* — Ciro Flamarión S. Cardoso ★ 40. *Negritude* — *Usos e sentidos* — Kabengele Munanga ★ 41. *Imprensa feminina* — Dulcília Schroeder Buitoni ★ 42. *Sexo e adolescência* — Ivami Tiba ★ 43. *Magia e pensamento mágico* — Paula Montero ★ 44. *A metalinguagem* — Samira Chalhub ★ 45. *Psicanálise e linguagem* — Eliana de Moura Castro ★ 46. *Teoria da literatura* — Roberto Acizelo de Souza ★ 47. *Sociedade do Antigo Oriente Próximo* — Ciro Flamarión S. Cardoso ★ 48. *Lutas camponesas no Nordeste* — Manuel Correia de Andrade ★ 49. *A linguagem literária* — Domicílio Proença Filho ★ 50. *Brasil Império* — Hamilton M. Monteiro ★ 51. *Perspectivas históricas da educação* — Eliane Maria Teixeira Lopes ★ 52. *Camponeses* — Margarida Maria Moura ★ 53. *Região e organização espacial* — Roberto Lobato Corrêa ★ 54. *Despotismo esclarecido* — Francisco José Calazans Falcon ★ 55. *Concordância verbal* — Maria Aparecida Baccega ★ 56. *Comunicação e cultura brasileira* — Virgílio Noya Pinto ★ 57. *Conceito de poesia* — Pedro Lyra ★ 58. *Literatura comparada* — Tania Franco Carvalho ★ 59. *Sociedades indígenas* — Alcida Rita Ramos ★ 60. *Modernismo brasileiro e vanguarda* — Lucia Helena ★ 61. *Personagens da literatura infanto-juvenil* — Sonia Salomão Khêde ★ 62. *Cibernética* — Isaac Epstein ★ 63. *Greve* — *Fatos e significados* — Pedro Castro ★ 64. *A aprendizagem do ator* — Antonio Januzzi, Janô ★ 65. *Carnaval, carnevas* — José Carlos Sebe ★ 66. *Brasil República* — Hamilton M. Monteiro ★ 67. *Computador e ensino* — *Uma aplicação à língua portuguesa* — Cristina P. C. Marques, M. Isabel L. de Mattos & Yves de la Taille ★ 68. *Modo capitalista de produção e agricultura* — Ariovaldo Umbelino de Oliveira ★ 69. *Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão* — Ronaldo Vainias ★ 70. *Marxismo e teoria da revolução proletária* — Edêr Sader ★ 71. *Pescadores do mar* — Simone Carneiro Maldonado ★ 72. *A alegoria* — Flávio R. Kothe ★ 73. *Consciência e identidade* — Malvina Muszkat ★ 74. *Oficina de tradução* — *A teoria na prática* — Rosemary Arrojo ★ 75. *História do movimento operário no Brasil* — Antonio Paulo Rezende ★ 76. *Neuroses* — Manuel Ignacio Quiles ★ 77. *Surrealismo* — Marilda de Vasconcelos Rebouças ★ 78. *Romantismo* — Adilson Citelli ★ 79. *Higiene bucal* — Giorgio de Micheli, Carlos Eduardo Aun & Michel Nicolau Youssef ★ 80. *Aspectos econômicos da educação* — Ladislau Dowbor ★ 81. *Escola Nova* — Cristiano Di Giorgi ★ 82. *Análise da conversação* — Luiz Antônio Marcuschi ★ 83. *O Estado Federal* — Dalmo de Abreu Dallari ★ 84. *Iluminismo* — Francisco José Calazans Falcon ★ 85. *Constituições* — Célia Galvão Quirino & Maria Lúcia Montes ★ 86. *Literatura infantil* — *Voz de criança* — Maria José Palo & Maria Rosa D. Oliveira ★ 87. *A imagem* — Eduardo Neiva Jr. ★ 88. *Teoria lexical* — Margarida Basilio ★ 89. *A política externa brasileira (1822-1985)* — Amado Luiz Cervo & Clodoaldo Bueno ★ 90. *Energia & fome* — Gilberto Kobler Corrêa ★ 91. *Sonhar, brincar, criar, interpretar* — Arlindo C. Pimenta ★ 92. *História da literatura alemã* — Eloá Heise & Ruth Röhl ★ 93. *História do trabalho* — Carlos Roberto de Oliveira ★ 94. *Nazismo* — *“O Triunfo da Vontade”* — Alcir Lenharo ★ 95. *Fascismo italiano* — Angelo Trento ★ 96. *As drogas* — Luiz Carlos Rocha ★ 97. *Poesia infantil* — Maria da Glória Bordini ★ 98. *Pactos e estabilização econômica* — Pedro Scuro Neto ★ 99. *Estatística do sorriso* — Michel Nicolau Youssef, Carlos Eduardo Aun & Giorgio de Micheli ★ 100. *Leitura sem palavras* — Lucrécia D’Aléssio Ferrara ★ 101. *O Diabo no imaginário cristão* — Carlos Roberto F. Nogueira ★ 102. *Psicoterapias* — Zacaria Borge Ali Ramadam ★ 103. *O conto de fadas* — Nelly Novaes Coelho ★ 104. *Guia teórico do alfabetizador* — Miriam Lemle ★ 105. *Entrevista* — *O diálogo possível* — Cremilda de Araújo Medina ★ 106. *Quilombos* — *Resistência ao escravismo* — Clóvis Moura ★ 107. *Raça* — *Conceito e preconceito* — Eliane Azevêdo ★ 108. *Candomblé* — *Religioso e resistência cultural* — Raul Lody ★ 109. *Abolição e reforma agrária* — Manuel Correia de Andrade ★ 110.

Poemas eróticos de Carlos Drummond de Andrade — Rita de Cassia Barbosa ★ 111. **Cinema e montagem** — Eduardo Leone & Maria Dora Mourão ★ 112. **Democracia** — Décio Saes ★ 113. **O verbo inglês — Teoria e prática** — Valter Lellis Siqueira ★ 114. **Descobrimientos e colonização** — Janice Theodoro da Silva ★ 115. **D. João VI: os bastidores da independência** — Leila Mezan Algranti ★ 116. **Escravidão negra no Brasil** — Suelly Robles Reis de Queiroz ★ 117. **Anarquismo e anarcossindicalismo** — Giuseppina Sferra ★ 118. **A feiticeira na Europa moderna** — Laura de Mello e Souza ★ 119. **Funções da linguagem** — Samira Chalhub ★ 120. **Ciclo da vida — Ritos e ritmos** — Thaíes de Azevedo ★ 121. **Televisão e psicanálise** — Muniz Sodré ★ 122. **Cultura popular no Brasil** — Marcos Ayala & Maria Ignez Novais Ayala ★ 123. **Desenvolvimento da personalidade — Símbolos e arquétipos** — Carlos Byington ★ 124. **Imperialismo greco-romano** — Norberto Luiz Guarinello ★ 125. **Períodos filosóficos** — João da Penha ★ 126. **Os povos bárbaros** — Maria Sonsoles Guerras ★ 127. **Abolição** — Antonio Torres Montenegro ★ 128. **Como ordenar as idéias** — Edivaldo M. Boaventura ★ 129. **Advérbios** — Eneida Bomfim ★ 130. **Imprensa operária no Brasil** — Maria Nazareth Ferreira ★ 131. **O método junguiano** — Glauco Ulson ★ 132. **O fantástico** — Seima Calasans Rodrigues ★ 133. **Gramsci e a escola** — Luna Galano Mochcovitch ★ 134. **Dimensões simbólicas da personalidade** — Carlos Byington ★ 135. **Estrutura da personalidade — Persona e sombra** — Carlos Byington ★ 136. **Grandezas e unidades de medida — O Sistema Internacional de Unidades** — Romeu C. Rocha-Filho ★ 137. **Linguagem e ideologia** — José Luiz Fiorin ★ 138. **Subordinação e coordenação — Confrontos e contrastes** — Flávia de Barros Carone ★ 139. **Ernest Hemingway** — Julian Nazario ★ 140. **Roma Republicana** — Norma Musco Mendes ★ 141. **Pesquisa de mercado** — Marina Rutter & Sertório Augusto de Abreu ★ 142. **Burguesia e capitalismo no Brasil** — Antonio Carlos Mazzeo ★ 143. **Sistemas de comunicação popular** — Joseph M. Luyten ★ 144. **Evolução biológica — Controvérsias** — Celso Piedemonte de Lima ★ 145. **Arqueologia** — Pedro Paulo Abreu Funari ★ 146. **Escara — Problema na hospitalização** — Maria Coeli Campedelli & Raquel Rapone Gaidzinski ★ 147. **Injeções — Modos e métodos** — Brigitta Pfeiffer Castellanos ★ 148. **Ecologia cultural — Uma antropologia da mudança** — Renate Brigitte Vierterl ★ 149. **Incas e astecas — Culturas pré-colombianas** — Jorge Luiz Ferreira ★ 150. **O pensamento medieval** — Inês C. Inácio & Tania Regina de Luca ★ 151. **O romance picaresco** — Mario González ★ 152. **História do Brasil recente** — Sonia Regina de Mendonça & Virginia Maria Fontes ★ 153. **História da música — Da Idade da Pedra à Idade do Rock** — Valdir Montanari ★ 154. **Pós-modernismo e literatura** — Domicio Proença Filho ★ 155. **Maíke or Do? Etc., etc... Resolvendo dificuldades** — Eliana Valdés López & Solange Marques Rollo ★ 156. **O Nordeste e a questão regional** — Manuel Correia de Andrade ★ 157. **A guerra na Grécia Antiga** — Marcos Alvíto Pereira de Souza ★ 158. **Introdução à dramaturgia** — Renata Pallottini ★ 159. **A pesquisa em história** — Maria do Pilar de Araújo Vieira, Maria do Rosário da Cunha Peixoto & Yara Maria Aun Khoury ★ 160. **A Revolução Industrial** — José Jobson de Andrade Arruda ★ 161. **Antropologia aplicada** — Frans Moonen ★ 162. **O complexo de Édipo** — Franklin Goldgrub ★ 163. **As Cruzadas** — José Roberto Mello ★ 164. **Representação política** — Celso Fernandes Campilongo ★ 165. **Geopolítica do Brasil** — Manuel Correia de Andrade ★ 166. **Gêneros literários** — Angélica Soares ★ 167. **Análise de investimentos e taxa de retorno** — Pedro Schubert ★ 168. **A rede urbana** — Roberto Lobato Corrêa ★ 169. **A língua portuguesa no mundo** — Silvio Eia ★ 170. **Empréstimos linguísticos** — Neily Carvalho ★ 171. **O cotidiano da pesquisa** — Nelson de Castro Senra ★ 172.

Iniciação ao Latim — Zelia de Almeida Cardoso ★ 173. **Expressões idiomáticas e convencionais** — Stella Ortweiler Tagnin ★ 174. **O espaço urbano** — Roberto Lobato Corrêa ★ 175. **Acentuação gráfica em vigor** — Amini Boainain Haury ★ 176. **Fotografia e história** — Boris Kossoy ★ 177. **Cenografia** — Anna Mantovani ★ 178. **Getulismo e trabalhismo** — Angela de Castro Gomes & Maria Celina D'Araújo ★ 179. **Artigo e crase** — Maria Aparecida Baccoga ★ 180. **História do negro brasileiro** — Clóvis Moura ★ 181. **O Terceiro Mundo e a nova ordem internacional** — Antonio Carlos Woikmer ★ 182. **A articulação do texto** — Elisa Guimarães ★ 183. **O império de Carlos Magno** — José Roberto Mello ★ 184. **Novas tecnologias em educação** — Lili Kawamura ★ 185. **Comunicação do corpo** — Monica Rector & Aluizio R. Trinta ★ 186. **Terceiro Mundo — Conceito e história** — Tullo Vigevani ★ 187. **Introdução à sociologia do trabalho** — Augusto Caccia Bava Jr. ★ 188. **Morfemas do português** — Valter Kehdi ★ 189. **Educação, tecnocracia e democratização** — Maria de Lourdes Manzini Covre ★ 190. **Evolução humana** — Celso Piedemonte de Lima ★ 191. **Neologismo — Criação lexical** — Ieda Maria Alves ★ 192. **Amazônia** — Bertha K. Becker ★ 193. **Introdução ao maneirismo e à prosa barroca** — Segismundo Spina & Morris W. Croll ★ 194. **As duas Argentinas** — Emanuel Soares da Veiga Gardia ★ 195. **O período regencial** — Arnaldo Fazole Filho ★ 196. **A Antiguidade Tardia** — Waldir Freitas Oliveira ★ 197. **Planejamento familiar** — Gilda de Castro Rodrigues ★ 198. **Introdução à terapia familiar** — Magdalena Ramos ★ 199. **Linguagem e sexo** — Malcolm Coulthard ★ 200. **Aristocratas versus burgueses? A Revolução Francesa** — T. C. W. Blanning ★ 201. **O Tratado de Versalhes** — Ruth Henig ★ 202. **Jung** — Gustavo Barcellos ★ 203. **A geografia lingüística no Brasil** — Sílvia Figueiredo Brandão ★ 204. **A Revolução Norte-Americana** — M. J. Heale ★ 205. **As origens da Revolução Russa** — Alan Wood ★ 206. **Coesão e coerência textuais** — Leonor Lopes Fávoro ★ 207. **Como analisar narrativas** — Cândida Vilares Gancho ★ 208. **Inconfidência Mineira** — Cândida Vilares Gancho & Vera Vilhena ★ 209. **O sistema colonial** — José Roberto Amaral Lapa ★ 210. **A unificação da Itália** — John Gooch ★ 211. **A posse da terra** — Cândida Vilares Gancho, Helena Queiroz F. Lopes & Vera Vilhena ★ 212. **As origens da Primeira Guerra Mundial** — Ruth Henig ★ 213. **As origens da Segunda Guerra Mundial** — Ruth Henig ★ 214. **O Antigo Regime** — William Doyle ★ 215. **Formação de palavras em português** — Valter Kehdi ★ 216. **Maquiavelismo** — Sérgio Bath ★ 217. **A poética de Aristóteles** — Lígia Militz da Costa ★ 218. **Conquista e colonização da América espanhola** — Jorge Luiz Ferreira ★ 219. **Vozes verbais** — Amini Boainain Haury ★ 220. **A década de 50 — Populismo e metas desenvolvimentistas no Brasil** — Marly Rodrigues ★ 221. **A década de 60 — Rebelião, contestação e repressão política** — Maria Helena Paes ★ 222. **A década de 70 — Apogeu e crise da ditadura militar brasileira** — Nadine Habert ★ 223. **A década de 80 — Brasil, quando a multidão voltou às praças** — Marly Rodrigues ★ 224. **Grande sertão: veredas — Roteiro de leitura** — Kathrin Holzermayr Rosenfield ★ 225. **O Impressionismo** — Juan José Balzi ★ 226. **A Semana de Arte Moderna** — Neide Rezende ★ 227. **A revolução mexicana** — Marco Antônio Villa ★ 228. **Japão — ontem e hoje** — Sérgio Bath ★ 229. **As missões** — Júlio Quevedo ★ 230. **O príncipe — Maquiavel** — Januário Francisco Megale ★ 231. **Primeiras estórias** — Dácio Antônio de Castro ★ 232. **Sonetos de Camões** — Antônio Medina Rodrigues ★ 233. **A rosa do povo e Claro enigma** — Francisco Achnar ★ 234. **A ilustre casa de Ramires** — José de Paula Ramos Junior ★ 235. **Construtivismo — de Piaget a Emilia Ferreiro** — Maria da Graça Azenha.