



**MARX
E O
ESTADO**

índice

introdução

A alguns pode parecer estranha a abordagem deste tema – *Marx e o Estado* – mais uma vez. Todavia, apesar de tantos textos a respeito, cremos ser necessário um novo trabalho. Há, sem dúvida, boas e aprofundadas abordagens de aspectos. Mas estas pecam, grosso modo, justamente pela falta do carácter generalizador. Este texto se justifica, portanto, antes de tudo, pelo seu carácter de generalização. A tentativa de generalização, para alguns, é sinal de diletantismo. Todavia, pelo contrário, a busca pela generalização, mesmo quando inconsistente, evidencia da forma mais clara possível as posições políticas da empreitada. A fragmentação meramente analítica, típica da crítica kantiana, muitas vezes impressiona... mas é como um jogar de areia nos olhos. Ela cega. Ela cria imagens que se autonomizam. E assim retorna a velha questão é: quem se esconde por trás das imagens? Que posição política espreita a suposta infalibilidade científica de boa parte dos nossos colegas “marxianos”? Portanto, o carácter generalizador ajuda novos leitores a tirar, dentro do possível, o máximo de conclusões políticas deste tema no menor espaço de tempo. Assim, esta obra – que tem carácter introdutório – pretende ajudar no desenvolvimento de linhas de reflexão (e de ação política), inclusive para o ultrapassamento do aqui apresentado.

Em segundo lugar, temos a pretensão de corrigir o que consideramos imprecisões teóricas. Há evidentemente quanto ao tema ora tratado uma obra tão fundamental quanto *O Estado e a Revolução*,

de Lenin, felizmente “abandonada” pelo autor às portas da revolução de outubro de 1917. Trata-se de obra seminal no combate aos oportunistas que apontam o Estado como espaço de transformação social; obra que causa mal estar, com razão, ainda hoje, entre a esmagadora maioria das correntes políticas ditas seguidoras de Marx. Entretanto, há dois pontos marginais nessa obra de Lenin com os quais não estamos totalmente de acordo: a questão do chamado “capitalismo monopolista de Estado” e a questão da própria forma de surgimento histórico do Estado.

Embora não sejam elementos centrais em *O Estado e a Revolução* – e portanto não depreciem a obra –, é necessário apontar diferenças, tendo em vista fechar brechas no presente. Aliás, a questão do “capitalismo monopolista de Estado” nem mesmo é tratada sistematicamente nessa obra, senão *en passant*; está como pano de fundo e é tratada pelo dirigente bolchevique em outros momentos. Já a questão do surgimento do Estado é tratada no início de *O Estado e a Revolução*.

Quanto ao tema do “capitalismo monopolista de Estado”, portanto, trataremos aqui de forma absolutamente insuficiente, no capítulo que aborda a concepção de trabalho produtivo e improdutivo em Marx, e, conjuntamente a isso, o caráter do trabalho que se dá sob o Estado (empresas públicas, de diferentes tipos). Esse capítulo não esgotará a questão do “capitalismo monopolista de Estado” – o que só é possível se tratado como tema

à parte, vinculado à questão do imperialismo – mas dará traços fundamentais para desenvolvimentos teóricos futuros.

Quanto à questão do surgimento do Estado, teremos de entrar de forma mais clara, no primeiro capítulo, em contraposição à posição apresentada por Lenin, segundo o qual “o Estado surge precisamente onde, quando e na medida em que as contradições de classe objetivamente não podem ser conciliadas”¹. Cremos que Lenin estaria correto se afirmasse “O Estado ocidental surge precisamente onde...”. A posição de que o Estado surge no caráter inconciliável da sociedade de classes não tem amparo nos textos de Marx. Este encontra no Modo de Produção asiático a origem do Estado (a não ser que se queira afirmar que ali não se tratava de “um Estado em sentido verdadeiro”, um Estado ocidental). A interpretação de que o Estado surge com a divisão da sociedade em classes tem amparo em Engels, na obra *A origem da Família, da propriedade privada e do Estado*, obra citada por Lenin logo no início de *O Estado e a Revolução*². Queremos, portanto, destacar a diferença dessa leitura muito difundida com relação à de Marx. O problema não é menor, pois a confusão atrapalha, como veremos, a própria compreensão do processo de transição ao socialismo.

Em terceiro lugar, este texto se justifica por refletir, numa forma em geral pouco abordada, sobre o papel do Estado na transição do presente capitalista

¹ LENIN, W., *O Estado e a Revolução*, in *Obras Escolhidas*, vol. 3., Moscou/Lisboa: Progresso/Avante, 1985, p. 192

² É sabido, entretanto, que Lenin conhecia o conceito de Modo de Produção Asiático, como comenta Ernest Mandel. Todavia, Lenin não deu destaque a esse conceito em *O Estado e a Revolução*. Ver MANDEL, E., *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, F. Maspero: Paris, 1967, capítulo VIII.

à tomada do poder pela classe trabalhadora (ao menos no conjunto dos países mais importantes). Trata-se do capítulo que analisa o programa (dez medidas do *Manifesto Comunista*) apresentado inicialmente por Marx e Engels. Com base em reflexões metodológicas e estudos sobre dialética atuais – sobretudo desenvolvidos pelo Prof. Hector Benoit –, analisaremos o caráter das dez medidas do *Manifesto*, ainda hoje muito comuns na chamada esquerda socialista, e concluiremos que elas não têm caráter propriamente socialista (ou seja, podem ser absorvidas pela burguesia). Tal condição é determinada pela concepção de Estado que até então tinham os autores.

Do mais, este texto se justifica também porque é sempre bom voltar aos velhos temas com frases novas. Não só pela facilitação do linguajar, mas porque alguns dos problemas foram incrivelmente recolocados – mesmo depois de obras seminais como a de Lenin – com novos malabarismos linguísticos. Basta olhar a atuação prática da maioria das correntes do chamado movimento socialista para se perceber que algo “não cola” quando confrontado com a obra de Marx. Tais setores têm, evidentemente, suas rebuscadas justificativas teóricas atuais. O trabalho de desmascarar, portanto – e infelizmente –, tem de ser permanente, de Sísifo.

Há uma tendência de encobrimento da verdade dada não apenas pela ignorância, mas sobretudo pela pressão permanente da classe burguesa sobre o movimento dos trabalhadores. Isso, portanto, não

é novo. Ainda em vida, Marx e Engels tiveram de se voltar tantas vezes (não raro, violentamente) contra seus “discípulos”. Veja-se a famosa carta depois rebatizada de “Crítica ao Programa de Gotha”... Sabe-se que foi escondida durante mais de uma década pela cúpula do Partido Social-Democrata Alemão (infeliz até no nome!). Quarenta anos depois, Lenin teve de combater não só o oportunismo dos social-democratas alemães, mas de *todo o movimento socialista da II Internacional*, em franca bancarrota graças à traição vergonhosa no início da Primeira Guerra mundial.

Mas o próprio Lenin sofreu um destino similar ao de Marx. Não apenas a burocracia stalinista deturpou dogmaticamente tudo o que ele escreveu – e para isso teve de santificar suas palavras –, como produziu em seu próprio seio um dejetivo tão abjeto quanto o oportunismo social-democrata. Falamos do chamado “Eurocomunismo” e seu “compromisso histórico” (com as democracias burguesas), desenvolvidos nos Partidos Comunistas da Itália, Espanha e França na décadas de 1970. Sua influência se faz sentir ainda hoje sobre o que restou dos partidos comunistas em todo o mundo.

Tudo se deu de tal forma que, neste início do século XXI, o problema da teoria marxista frente ao Estado segue motivo de discussão. Ainda que para alguns o esforço de retomada dos textos de Marx pareça inútil ou sem sentido, é na realidade uma vez mais imperioso. Por isso, faremos aqui um trabalho às vezes considerado inglório: ater-nos

ao máximo possível (e literalmente) às palavras de Marx. Era o método que Lenin apreciava, quando se necessitava de discussão séria. É verdade que as citações alongam a leitura e deixam-na pesada. Mas, infelizmente, visando a fazer deste texto algo útil, não temos outra opção.

capítulo 1:

como surge o Estado?

Como teria surgido o Estado? Trata-se de questão óbvia, que muitas pessoas fazem a si mesmas em diferentes momentos da vida, mas logo abandonam devido à complexidade da resposta (as questões óbvias, aliás, geralmente exigem as respostas complexas). É melhor aceitar o Estado como algo dado, algo natural, algo que sempre esteve aí. A verdade, entretanto, é que na maior parte do tempo das sociedades humanas não existiu propriamente Estado – ou seja, não existiu um estamento específico de pessoas, cessionado ou fatiado do corpo social, organizado acima dos elementos produtores, com intuito específico de fazê-los trabalhar a mais do que o necessário para suas subsistências individuais, apropriando-se para tanto de um excedente produtivo.

Para compreender o caráter temporal do Estado, bem como – o que é nosso propósito – entender a especificidade do presente, é obviamente necessário refletir sobre o passado. Eis por que Karl Marx estudou diversas temporalidades históricas – os chamados “Modos de Produção”. Estes convivem ao mesmo tempo (*sincronicamente*), mas têm de ser considerados também em certa ordenação, ou seja, segundo um certo fio histórico condutor, uma certa *diacronia* (um “através do tempo”)³. Essa metodologia histórica diacrônico-sincrônica dá base à teoria da histórica universal em Marx (*Weltgeschichte*) – às vezes também denominada “materialismo histórico”⁴. Em linhas gerais – diz Marx no célebre prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* – as “épocas

³ Sobre essa complexo uso metodológico da sincronia e da diacronia – para compreender as diversas temporalidades históricas dos diferentes modos de produção, bem como sua convivência simultânea no presente –, ver comentário de BENOIT, H., “O Programa de Transição de Trotsky e a América”, in revista *Crítica Marxista*, São Paulo: Xamã, v. 18, 2004, p. 37-64.

⁴ Veja BENOIT, H., “A luta de classes como fundamento da história”. In: Caio Navarro de Toledo. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*. São Paulo: Xamã, 1998, p. 45-69.

progressivas da formação econômica da sociedade” consistem na sequência dos seguintes modos de produção: “asiático, antigo, feudal e burguês moderno”.

Marx não estudou diversas temporalidades históricas para fazer qualquer tipo de antropologia. Ele não estava interessado num olhar parado ao passado, nem na admiração de sociedade isoladas (e em sua manutenção tais quais são e estão)⁵. Marx não era antropólogo. Ele estava interessado em revolucionar o presente das sociedades capitalistas, e, por isso, se ele olha o passado, é somente para entender melhor *o que o presente não é*. Entendendo as formas de *negação do presente pelo passado* (as formas que *não são o presente*), Marx compreende melhor, mais a fundo, o próprio presente; compreende o processo pelo qual o presente se tornou o que é, compreende no maior grau de determinação como esse presente “funciona”, quais são suas leis internas; e, assim, finalmente compreende *para onde essas leis apontam*, quais são as suas tendências históricas. A negação pelo passado determina o presente a tal grau que possibilita a segunda negação, pelo futuro.

⁵ Do que não se deve concluir, obviamente, que o marxismo queira destruir formações econômicas e sociais anteriores às capitalistas. Não: essa questão nem mesmo se coloca como tal para Marx; não é tema de suas preocupações.

a comunidade natural, sem Estado

1.1

Sociedades sem Estado são, por exemplo, aquelas às quais os marxistas atribuem o nome de “comunismo primitivo”, ou “comunidade natural”. São sociedades que nem propriamente conformariam um “Modo de Produção”, pois o gênero humano nelas ainda mal produziria ou reproduziria a sua vida. Marx, ao referir-se a elas, fala, em vez de “Modo de Produção”, em “modo de existência” [*Existenzweise*]. Por isso tais sociedades nem mesmo figuram entre as “épocas progressivas” apontadas por Marx (no acima referido prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*). O membro (indivíduo) comunal estaria ainda assaz submetido aos movimentos e forças da própria natureza, com os quais só se relacionaria por meio da (mediado pela) apropriação comunal. Aqui, nesta forma originária, comunidade humana natural e natureza ainda não se separariam. A terra seria o arsenal de onde a comunidade natural tiraria tudo, bem como a natureza apareceria, para os próprios membros da comunidade, plenamente, como extensão inorgânica de seu ser orgânico⁶.

Marx diz o seguinte num famoso trecho dos *Grundrisse*⁷:

“Na primeira forma desta propriedade fundiária [*Grundeigentums*] – aparece uma comunidade natural como primeiro pressuposto [*Voraussetzung*]. Família [*Familie*] e família estendida em tribo [*Stamm*], seja por casamento entre famílias ou combinação de tribos. Podemos supor que o *pastoreio* ou o nomadismo [*Wanderung*] sejam a primeira forma do modo

⁶ A rigor, para Marx, os membros de todas as sociedades pré-capitalistas – comunismo primitivo, asiaticismo, antiguidade greco-romana, feudalismo – teriam experimentado uma vida que, para nós, estranharia por ser dupla: existiriam ao mesmo tempo subjetiva e objetivamente. Claro, em maior ou menor grau, a depender da formação social. A natureza inorgânica seria extensão do corpo orgânico do indivíduo. Somente o capitalismo teria realizado a completa separação, o total despojamento do indivíduo trabalhador, tendo ficando desprovido de qualquer objetividade. A pré-história do capitalismo seria uma história de separação entre a subjetividade produtora e a objetividade das condições de produção e reprodução de sua vida. É essa separação completa que tem de ser explicada, do ponto de vista de Marx. O que este estuda, portanto, são as quatro grandes dissoluções históricas que dão base ao capitalismo: 1) Dissolução das relações objetivas com a terra como propriedade sua (comunal ou privada-camponesa); 2) Dissolução das relações objetivas com os instrumentos

de existência [*Existenzweise*], quando a tribo não se estabelece em um lugar específico, e se basta com o que encontra – os homens não estão fixados pela própria natureza (a não ser num ambiente natural particularmente fértil, onde eles possam viver em árvores como macacos, senão vagarão como animais selvagens), assim, a *coletividade tribal*, a comunidade natural, não aparece como *resultado*, mas antes é *pressuposto* [*Voraussetzung*] *para a apropriação comunal* (temporária) [*gemeinschaftlichen Aneignung (temporären)*] e *uso* [*Benutzung*] *do solo*. (...) A comunidade tribal desenvolvida espontaneamente, ou, se quiserem, a horda [*Herdenwesen*], é o primeiro pressuposto [*Voraussetzung*] – a comunidade em sangue, língua, costumes etc. –, [é] a *apropriação das condições objetivas* de sua vida [*Aneignung der objektiven Bedingungen ihres Lebens*] e de sua atividade reprodutora e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc.).”⁸

Trata-se de uma apropriação, pela própria comunidade, das suas condições de vida⁹. Para Marx, mesmo quando essa comunidade começa a se fixar, dá-se ainda uma forma “ingênua” de apropriação:

“A terra é o grande laboratório, o arsenal que fornece os meios de trabalho [*Arbeitsmittel*] e o material de trabalho [*Arbeitsmaterial*], bem como o assento, a base da comunidade. Eles comportam-se diante dela ingenuamente, *como propriedade da comunidade* [*Eigentum des Gemeinwesens*], que se produz e reproduz por meio do trabalho vivo [*lebendigen Arbeit*]. Cada indivíduo [*einzelne*] se comporta como um membro [*Glied*], e

de produção (como artesões das corporações medievais); 3) Dissolução do fundo objetivo de consumo (decorrência das duas dissoluções anteriores); 4) Dissolução da condição em que o próprio trabalhador pertence aos meios de produção (escravos ou servos) como objeto. Veja sobre as quatro dissoluções MARX, K, “Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie” [Elementos fundamentais da Crítica da Economia Política], trata-se especificamente do trecho chamado de “Formações Econômicas Pré-capitalistas” [*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*], in *Marx-Engels Werke* (doravante chamada apenas de *MEW*), tomo 42, Berlim: Dietz Verlag, 1983, pp. 404-406.

⁷ Os chamados *Grundrisse* [elementos fundamentais, ou traços fundamentais] são cadernos de anotações de Marx, redigidos durante os anos de 1857 e 1858. São anotações que dão base à reflexão do próprio autor, visando à redação futura de sua importante obra *Para a Crítica da Economia Política*, publicada em 1859. Por sua vez, esta seria, nos planos iniciais de Marx, a primeira parte de sua grande obra

apenas como membro dessa comunidade ele é proprietário [*Eigentümer*] ou possuidor [*Besitzer*]. A verdadeira *apropriação* pelo processo de trabalho ocorre sob esses pressupostos [*Voraussetzungen*], que não são *produto* do trabalho, mas, pelo contrário, aparecem como seus pressupostos *naturais* ou *divinos*.¹⁰

Mas tais condições extremamente “ingênuas” podem perdurar apenas em regiões de fertilidade ou abundância muito grandes, onde os homens podem “viver em árvores como macacos”, ou mesmo “vagar como animais selvagens”¹¹. Do contrário, a própria comunidade terá de desenvolver formas – forças produtivas – para, digamos, “domar” a natureza e garantir, assim, sua própria sobrevivência. Um dos mais importantes mecanismos de desenvolvimento inicial das forças produtivas será a constituição de uma “unidade superior” – o Estado.

econômica (depois rebatizada de *O Capital*). Devido ao fato de os *Grundrisse* serem anotações manuscritas de Marx para si mesmo, assumem formas muitas vezes obscuras, redundantes, elípticas. Assim, as traduções aqui realizadas desses trechos apresentarão dificuldades para o leitor. Faremos inserções entre colchetes nas traduções, para possível auxílio na compreensão. Aqui, veremos sobretudo o trecho dos *Grundrisse* que se encontram entre os cadernos de número IV e V dos manuscritos, trecho chamado de “Formações econômicas pré-capitalistas” (ou melhor: “que precedem o capitalismo”, deixando claro que, para Marx, *o objeto a ser estudado é sempre o capitalismo*, independentemente de saber qual digressão ou abstração se faça).

⁸ *Idem, ibidem*, p. 384.

Aqui, analisa-se a “primeira forma dessa propriedade da terra” [*ersten Form dieses Grundeigentum*]. Trata-se de elemento importante a numeração, pois em seguida Marx analisará, nas Formen, a segunda forma (antiga, greco-romana), e a terceira forma (germânica, que deu base ao feudalismo).

⁹ Marx não é contra a propriedade ou a “apropriação”, abstratamente falando. Ele não faz bravatas como afirmar que “toda a propriedade é um roubo” (Proudhon). Existem formas e formas de apropriação. Marx é contra a *propriedade privada e burguesa dos meios de produção* (ou seja, ele é a favor da socialização dos meios de produção da sociedade capitalista, da apropriação coletiva ou comum das principais empresas capitalistas, hoje nas mãos de poucos indivíduos em detrimento da maioria da sociedade).

¹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 384-85.

¹¹ Um exemplo evidente de abundância, de uma “terra onde tudo o que se planta nasce, cresce e floresce”, é o da região onde se encontravam os “índios” pré-colombianos da costa atlântica brasileira.

o Estado surge no Modo de Produção Asiático

1.2

É no Modo de Produção Asiático que nasce o que Marx chama de “unidade superior mais abrangente”, que se intercambia nesse autor com a noção de Estado. O que seria esse “Modo de Produção Asiático”? Trata-se de um tipo de formação econômico-social que Marx analisou muitas vezes em suas obras, desde a juventude, desde a sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, em 1843. Marx manteve suas análises sobre o Modo de Produção ao longo de toda a sua vida, inclusive interessando-se cada vez mais pela questão à medida que envelhecia¹².

O Modo de Produção Asiático é um desenvolvimento da forma comunal do solo apresentada acima (“comunidade natural”). Ele, assim como esta, também faz parte do que Marx chama de “a primeira forma” de apropriação (em contraposição à *segunda*, antiga, e à *terceira*, feudal, que antecedem a forma capitalista). Nessa primeira forma ainda não se desenvolve a propriedade privada (que surge na “segunda forma”, antiga, greco-romana). Devido à necessidade objetiva de se enfrentar intempéries e obstáculos colocados pela própria natureza, no Modo de Produção Asiático a entidade comunitária natural processa, internamente a si mesma, uma diferenciação ou estratificação (com a primeira divisão do trabalho, material e intelectual ou manual e de direção, com uma separação que no limite dá base ao surgimento de cidades). Isso é uma *condição* ou *pressuposto* para a própria existência da comunidade, portanto para a própria apropriação

¹² Destaque-se, particularmente sobre questão asiática: carta de Marx a Engels em 2 de junho de 1853; carta de Engels a Marx em 6 de junho de 1853; carta de Marx a Engels em 14 de junho de 1853; trecho dos *Grundrisse, Formen...*, trabalhado neste capítulo; *O Capital*, Livro Primeiro, fim do capítulo XI e fim do cap. XII. Aliás, Marx, em *O capital*, demonstra ter conhecimento desse específico Modo de Produção com base no que falaram sobre ele os próprios autores da antiguidade greco-romana. O conceito de Modo de Produção Asiático, entretanto, foi apagado da história do marxismo. Ver, sobre isso, BENOIT, H., “A luta de classes...”, *op. cit.*

comunal. Mas isso se processa de tal forma que a apropriação comunal aparece então como dádiva desse setor superior diferenciado – como devido a ele –, o que em parte é verdade (pois, se não fosse ele, a própria comunidade poderia desaparecer). Eis por que a unidade superior aparece afinal como a única *proprietária* [*Eigentümer*], e as pequenas comunidades (aldeias) espalhadas – as que produzem diretamente – aparecem meramente como *possuidoras* [*Besitzer*]. Diz Marx que:

“na maioria das formas asiáticas básicas, a unidade agregada [*zusammenfassende Einheit*] que está acima de todas as pequenas comunidades aparece como o proprietário superior ou o único proprietário [*der höhere Eigentümer oder als der einzige Eigentümer*], portanto, as comunidades efetivas aparecem apenas como possuidoras hereditárias [*erbliche Besitzer*]. Dado que a unidade superior é a verdadeira proprietária e o verdadeiro pressuposto [*Voraussetzung*] da propriedade comum, então pode aparecer como algo particular [separado], superior às numerosas comunidades particularidades reais, nas quais o indivíduo se torna, então, de fato, expropriado [*eigentumslos*] (...).”¹³

Marx segue dizendo que, por isso, o indivíduo, membro da comunidade, aparece desprovido de fato de propriedade, ou a propriedade – o comportamento do indivíduo para com as condições naturais de trabalho como lhe pertencendo, como corpo objetivo de sua subjetividade – aparece a ele como *algo que a unidade superior lhe dá por*

¹³ MARX, K, “Grundrisse...”, *op. cit.*, p. 385

intermédio da comunidade particular. Daí a noção de posse, não propriedade. É essa situação, de diferenciação entre propriedade e posse, que dá base ao que Marx chama de duas formas de asiaticismo, uma mais desenvolvida e outra menos. Diz ele:

¹⁴ *Idem, ibidem, pp. 385-386.*

“Esse tipo de propriedade comunitária [*Gemeindeeigentum*], na medida em que se realiza no trabalho, pode agora aparecer [de duas formas]: [primeira forma] com as pequenas comunidades vegetando independentemente uma ao lado da outra [*unabhängig nebeneinander vegetieren*], e nelas o indivíduo trabalha independentemente com sua família no lote que lhe foi designado (um trabalho determinado para *reservas coletivas*, por assim dizer para *insurance* [seguro], por um lado, e para *custear os gastos da entidade comunitária enquanto tal*, ou seja, para a guerra, para cultos divinos etc.; o *dominium* senhorial [*herrschaftliche dominium*] no seu sentido mais originário se encontra primeiramente aqui, por exemplo nas comunidades eslavas, nas romenas etc. Aqui se dá a transição [*Übergang*] ao servilismo [*Fronddienst*] etc.); ou, por outro lado [segunda forma], a unidade pode estender-se até o caráter coletivo do próprio trabalho, o qual pode se constituir num sistema formalizado, como no México, em especial no Peru, entre os antigos celtas, algumas tribos da Índia.”¹⁴

O que ele chama aí de primeira forma do asiaticismo – e dá o exemplo dos eslavos e romenos – mantém uma maior separação entre as comunidades familiares, que vegetam paralelamente (e dão base

para a transição ao sistema de prestação pessoal, servil). Acima das comunidades familiares apenas começa a se manifestar uma unidade, mas de forma frágil (mais externa, sem adentrar tanto as comunidades produtoras). O que ele chama de segunda forma – com exemplo do México e Peru pré-colombianos, bem como dos celtas e da Índia – possui já uma maior unificação, interiorizada na vida das comunidades. Há para Marx, portanto, graus diferentes de despotismo, que têm por base a maior ou menor presença da unidade geral dentro das comunidades tribais:

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 386.

“Além disso, pode haver uma tendência a se manifestar a comunalidade no interior da tribo [*innerhalb des Stammwesens*], ou como representação [*repräsentiert*] em um chefe de família da tribo, ou como a relação de chefes de família entre si. Disso então as formas mais despóticas ou democráticas [*despotische oder demokratische*] dessas comunidades.”¹⁵

A primeira forma – de comunidades que vegetam lado a lado – seria menos despótica, e a segunda – México, Peru etc. – mais despótica. Essa diferença se daria de acordo com a maior ou menor necessidade de obras de trabalho coletivo, para a existência do conjunto das comunidades (obras que não podem ser feitas apenas por uma das tribos ou aldeias isoladas). Quanto mais difícil a obra, quanto mais desafiadora a natureza, tanto mais necessária a organização geral do trabalho para a existência de todos, tanto mais necessária a interferência de uma unidade superior dentro de cada comunidade

natural produtora, tanto maior a existência de trabalho compulsório (forçado). Algumas das obras mais vultuosas seriam, por exemplo, aquedutos para administração do regadio, que garantiriam a manutenção de plantações independentemente dos períodos de cheias dos rios – algo fundamental nas civilizações da América Pré-colombiana, mas também no Egito, na China, na Índia e na Mesopotâmia, por exemplo (onde civilizações estabeleceram-se em condições climáticas adversas, mas às margens de grandes rios). Assim, o “despotismo” característico das formas asiáticas mais desenvolvidas tem a ver com a necessidade de se pressionar – e se forçar, se preciso violentamente (com o desenvolvimento de leis, penas, multas, prisões) – membros da comunidade a trabalhar¹⁶.

Quanto maior a necessidade de intervenção de um poder centralizador, quanto maior a necessidade da unidade se infiltrar nas comunidades, tanto maiores as condições para autonomização dessa unidade, e tanto maiores, portanto, as chances de essa autonomização se materializar ou institucionalizar num espaço determinado. Daí o surgimento das primeiras cidades (que não ocorrem tanto nas formas asiáticas em que comunidades vegetam lado a lado de forma mais frouxa). Diz Marx, por exemplo, o seguinte:

“As condições [*Bedingungen*] comunais de verdadeira apropriação [*Aneignung*] por meio do trabalho – como aquedutos, muito importantes entre os povos asiáticos, ou meios de

¹⁶ Veja, sobre isso, CARDOSO, C.F., *Trabalho Compulsório na Antiguidade*. São Paulo: Graal, 2003. Cabe também notar que Ernest Mandel, em trabalho já citado – *La Formation de la pensée économique de Karl Marx* – centra a concepção de Marx sobre o Modo de Produção Asiático apenas nas sociedades com o caráter hidráulico mais desenvolvido (sobretudo a partir das primeiras obras de A. Wittfogel, do começo da década de 1930, ainda não degeneradas por objetivos ideológico-burgueses). Todavia, como vimos com a própria citação de Marx, este analisa duas possibilidades de asiaticismo, duas formas diferentes de desenvolvimento (eslava e romena, *versus* mexicana, peruana etc.).

comunicação, etc. – aparecem então como obra da unidade suprema, do governo despótico que paira sobre as pequenas comunidades. As cidades [Städte] propriamente ditas são construídas próximas a essas aldeias [Dörfern] (...).”¹⁷

Mas tais cidades, aqui, são ainda pouco desenvolvidas se comparadas às que veremos adiante (na “segunda forma”, antiga ou greco-romana). Aqui, no asiatismo, ainda não se reúnem nelas – não a habitam – os setores produtores (que seguem em suas aldeias). As cidades viram o local de morada dos membros dedicados às tarefas da unidade superior abrangente, que vivem de renda do que é produzido nas aldeias (que lhe pagam tributo). O produto excedente vira, assim, renda, e, se ainda assim há excedente, a própria unidade superior começa a desenvolver trocas com outras comunidades, criando as primeiras formas de transformação dos produtos em mercadorias, conjuntamente com as primeiras formas de comércio¹⁸.

Assim como a divisão do trabalho interna à comunidade natural produtora (aldeia) é muito tosca (simples), efetuando na prática uma quase união direta entre agricultura e artesanato, também aqui as funções dos membros da unidade superior acabam se fixando. Cada tarefa específica dá base a uma *casta*. Essa divisão inicial do trabalho é tão primitiva que se torna rígida, ou seja: uma família se volta apenas a uma tarefa específica. Assim, uma família que é escriba, por exemplo, reproduz a técnica da

¹⁷ MARX, K., “Grundrisse...”, *op. cit.*, p. 386.

¹⁸ Todavia, o grosso da produção é ainda voltado ao valor de uso, ao consumo sem trocas dentro da comunidade natural ou na unidade superior. A parte voltada à troca é ainda diminuta. Dado que as trocas são externas, com outros povos, e não internas à própria comunidade, a forma valor não se autonomiza, embora já enfraqueça a comunidade natural. Como esclarece Marx, também nas *Formen*, à medida que as trocas se desenvolvem, sempre enfraquecem-se as comunidades. Ver também, quanto a isso, FINLEY, M.I., *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989 (sobretudo o capítulo 12, da terceira parte).

escrita e notação milenarmente entre seus membros (o pai é escriba, passa a técnica aos filhos, estes aos netos etc.). Formam-se assim as *castas* por uma necessidade de manutenção técnica, fundamental à existência da unidade superior (e, portanto, de toda a comunidade). Casamentos entre castas são proibidos, dado que isso resulta praticamente na dissolução do aprendizado técnico¹⁹. Toda essa estrutura estratificada representa-se socialmente numa forma que tem base larga – o grosso das comunidades naturais produtivas – e vai se afinilando à medida que sobe às castas superiores (terminando, por fim, com o sujeito déspota). Eis por que tal forma social muitas vezes representa a si mesma em formas piramidais. E quanto mais forte a pirâmide – ou seja, quanto mais trabalhada compulsoriamente por um maior número de braços –, melhor é representada a força do déspota (ou, o que dá no mesmo, a estruturação da comunidade para enfrentar os desafios naturais).

Aqui dá-se também algo bastante curioso: o chefe máximo da comunidade – aquele à frente do Estado – tem de ser excluído do mundo dos humanos, projetado ao mundo divino. Isso está de acordo com a tradição comunal originária que vê a natureza – as condições objetivas de existência dos indivíduos, o elemento inorgânico de suas subjetividades – como pertencente à comunidade (e cedida por esta ao indivíduo). A concepção comunal de mundo, portanto, nunca permite ao indivíduo, sem intermédio da comunidade, apropriar-se sozinho das condições objetivas de existência. Ainda não nasceu

¹⁹ Veja-se, por exemplo, no capítulo XII do Livro I de *O Capital*, a longa descrição de castas na Índia por Marx.

aqui o indivíduo de tipo ocidental, greco-romano²⁰. Dado que há um Estado – uma unidade superior – que agora aparece enquanto *único proprietário* (fazendo a comunidade natural produtora ver a si mesma como mera *possuidora*), e dado que à frente desse Estado está um indivíduo – um líder máximo, um déspota, que organizou e dirigiu as tribos –, esse próprio indivíduo não pode aparecer para todas as comunidades como humano, senão apareceria a toda a comunidade enquanto proprietário privado. Trata-se de algo inconcebível para as formas de pensamento e representação de uma sociedade que está, de fato, nas aldeias – para além das aparências – baseada na propriedade comunal. Tal déspota tem, portanto, de aparecer como divino.

Essa divisão geral, fixa e tosca, do trabalho social, dado que não desenvolve a propriedade privada (e ainda exclui do mundo dos homens o único que poderia aparecer como proprietário privado), também não desenvolve a dinamicidade conflituosa das lutas de classe. Aqui há apenas *castas*, e não *classes*, devido à ausência de propriedade privada. As sociedades ainda não são tomadas por uma contradição (antítese) interna, senão apenas por contrariedades, por formas de oposição que acabam sempre se harmonizando e se equilibrando. Eis por que Marx fala tantas vezes de uma “imutabilidade do Oriente”, de um “caráter estacionário dessa parte da Ásia, apesar de muitos e inúteis movimentos de superfície”²¹. Grandes “revoluções palacianas” nas cidades, brigas de dinastias, derrubadas de setores superiores da

²⁰ Curiosamente, o indivíduo em geral não aparece totalmente autonomizado, e portanto não aparece também totalmente separado da natureza. Os déspotas e outros membros das castas superiores, por exemplo, são muitas vezes representados por formas meio-humanas, meio-animais (misturas de corpo de leão com cabeça de homem; corpo de homem com cabeça de lobo, ou jacaré, ou coelho, ou ave, elefante, etc.). É o antropozoomorfismo. Desenvolve-se sempre uma filosofia de complementação da força humana com a força da natureza, onde uma contém um pouco da outra, e vice-versa. Não há aqui ainda a contradição, mas sim a contrariedade.

²¹ Ver carta de Marx a Engels em 14 de junho de 1853.

tampa estatal podem se processar, sem afetar o fundamental da divisão social do trabalho (estabelecida nas aldeias), fazendo com que a comunidade siga produzindo como sempre, por milênios, apesar das reviravoltas políticas do topo.²²

O Estado, aqui, portanto, por mais que já force trabalho, não é constituído para fins particulares – de um setor apenas da comunidade. Ele é criado pela própria necessidade comunal, ele é, como diz Marx, um *pressuposto* para a própria existência da comunidade. É, em última instância, a própria comunidade que força a si mesma a trabalhar, do contrário ela pereceria. Assim, ainda que aqui o Estado já desenvolva certo caráter político – de controle de pessoas, para a produção –, esse caráter está subordinado ao fim comunal. O Estado, aqui, mais do que um elemento de repressão policial/interna (que já existe, é claro), é *um elemento de administração da produção*, criado pela necessidade comum.

²² O que inclusive teria possibilitado aos espanhóis, quando chegaram na América Pré-colombiana, simplesmente se instalar – após um processo de conflito com a dinastia local, é claro – no topo das comunidades dessa região. Pressionando-as a trabalhar, os espanhóis voltaram o excedente produtivo sobretudo ao comércio mundial, na forma bem estabelecida de mercadoria.

o Estado muda de caráter no Modo de Produção Greco-Romano

1.3

Para Marx, o Modo de Produção Greco-Romano – muitas vezes denominado também de Modo de Produção Antigo – surgiu diretamente da pequena economia camponesa na região da Grécia. Mas esta pequena economia camponesa, por sua vez, surgiu diretamente da *dissolução do antigo Modo de Produção Asiático que havia na região da Grécia*. Eis o que fala Marx:

“A pequena economia camponesa e a empresa artesanal independente (...) formam ao mesmo tempo o fundamento econômico [*ökonomische Grundlage*] para as comunidades clássicas [*klassischen Gemeinwesen*] em seu apogeu, depois [*nachdem*] que a originária propriedade comum oriental se dissolveu [*aufgelöst*], e antes [*bevor*] da escravatura [*Sklaverei*] ter se apossado efetivamente da produção.”²³

Não se sabe exatamente o porquê, mas deu-se na região atual da Grécia um processo de dissolução das antigas sociedades asiático-palacianas que lá existiam²⁴. Como diz Marx, na citação acima, após essa dissolução da forma oriental (cerca de 1200 a.C) – e antes de a escravidão tomar conta (após 800 a.C) –, estabeleceu-se a pequena economia camponesa e artesanal independente. Tratou-se portanto de um processo de retrocesso das forças produtivas na região, quando então a “Grécia” (se é que podemos falar dela) entrou em seu “período obscuro”, sua “idade das trevas”. Na esteira da dissolução do Modo de Produção Asiático da região, deu-se a invasão de diversos povos de regiões do norte, sobretudo dos dórios. Tais povos

²³ MARX, K., “Das Kapital” (*O Capital*), livro I, cap. XI, in *MEW*, tomo 23, Berlim: Dietz Verlag, 1962, p. 354.

²⁴ As sociedades palacianas da região foram descobertas ao final do século XIX – anos após a morte de Marx – por Arthur Evans, que se notabilizou pelas escavações na Ilha de Creta, entre outras. Lá encontraram gigantescas estruturas palacianas (com destaque para a cidade de Cnossos), bem como notações de contabilidade da produção social (com a escrita depois chamada de Linear A, nunca decifrada). Poucos séculos depois, com a sociedade cretense já em declínio, floresceu uma sociedade similar na região continental da Grécia, a sociedade Micênica (daí em geral os pesquisadores se referem ao período “asiático” grego como “Creto-Micênico”), com sua escrita chamada de Linear B (decifrada por J. Chadwick e M. Ventris). O Prof. Benoit sempre nos faz lembrar de referências ao período “asiático” grego nos próprios textos da antiguidade greco-romana (notadamente nos diálogos de Platão que abarcam o tema da república projetada por Sócrates, os diálogos *Timeu* e *Critias*). Também Marx nota, ao final

provavelmente estavam num estágio inicial da sociedade de tipo asiático descrita por Marx (onde a unidade superior ainda não é muito consistente e as tribos vegetam lado a lado), o que levou ao retrocesso geral das forças produtivas.²⁵

Por volta do séc. VIII a.C, a Grécia começa a sair do “período obscuro” e adentrar o chamado período Arcaico (ou heróico), que cria as condições para o surgimento do período Clássico (V. a.C), de apogeu da civilização grega conforme conhecemos. Nesses séculos desenvolveu-se o que Marx chama de “segunda forma” [*Die zweite Form*] de propriedade da terra. Tendo por base a frágil unidade das tribos, sua tendência à particularização, bem como a necessidade já manifesta de unificação geral para atividades comuns – aqui sobretudo como atividade guerreira –, desenvolveu-se aos poucos um outro tipo de formação econômico-social, e, com ela, de Estado. Este, aqui, será não mais a mera unidade superior de comunidades naturais produtoras (portanto, um elemento externo a elas), mas a síntese de pequenas famílias, já desgarradas de suas tribos de origem. Em condições climáticas favoráveis, o desgarramento das famílias em relação às tribos (antes fragilmente unificadas) levou, no período de alguns séculos, ao surgimento de pequenas propriedades de terra cultivadas pelos núcleos familiares. Nasceu aos poucos, assim, a propriedade privada de pequenas famílias. Mas, curiosamente, devido à única obra pública que restava como necessária – a guerra –, deu-se também uma unificação ou síntese, num

do capítulo XII de *O Capital*, que “a República de Platão é uma idealização ateniense do sistema de castas do Egito”. A destruição das sociedades palacianas gregas na realidade é parte de um processo mais amplo que se deu, no mesmo período, em boa parte das civilizações asiáticas às margens do Mar Mediterrâneo. É o que alguns pesquisadores chamam de “colapso do fim da Era do Bronze” (que teria aberto passagem à chamada, por eles, “Era do Ferro”). Incrivelmente, em cerca de apenas cinquenta anos, entre 1200 e 1150 a.C., entraram em colapso a sociedade micênica (localizada na Grécia continental), a dinastia dos Cassitas na Babilônia, o império Hitita na Anatólia e região do Levante, o império Egípcio, a cidade de Ugarit, o império dos Amoritas na Mesopotâmia, entre outros. Somente algumas sociedades da mesopotâmia e o Egito, apesar de enfraquecidas, resistiram por mais tempo. As demais, em meio à decadência, sucumbiram frente a invasões de outros povos, em geral tecnicamente menos desenvolvidos. Muitas hipóteses são levantadas para esse processo geral catastrófico, entre ativação vulcânica, modificações sérias

só local, dessas pequenas unidades produtoras familiares. Agora, para a sua melhor proteção, as famílias reuniram-se num mesmo local, a cidade, e estabeleceram suas terras de cultivo *ao redor dela*. O Estado nasce aqui, portanto, propriamente como cidade (a Cidade-Estado), cuja principal tarefa comum ou obra pública é a guerra. Às margens das cidades estabelecem-se as terras para cultivo de cada pequena família, e entre as (ou além das) propriedades privadas ficam terras da comunidade (*ager publicus*, com base no termo romano). A cidade, portanto, não é mais uma unidade externa à comunidade natural produtora (como na forma asiática), mas é ela própria a articulação geral do esquema produtivo (e, sobretudo, sua defesa). Ela não é morada palaciana de castas superiores que vivem de renda, mas morada dos que trabalham suas próprias terras. Ela não é mera unidade ou *universalidade*, junção de partes separadas, mas síntese da multiplicidade. Vejamos a descrição de Marx:

“A segunda forma [*Die zweite Form*] trouxe, como a primeira [a que se manteve comunal, seja primitiva ou asiática], modificações essenciais, locais, históricas, etc. – mas é já produto de uma vida mais turbulenta e histórica, modificando o destino das tribos originais. A comunidade é aqui também pressuposto [*Voraussetzung*], mas, diferentemente do primeiro caso, não é a substância [*Substanz*] da qual os indivíduos são meros acidentais [*bloß Akzidenzen*] ou componentes naturais [*naturwüchsig Bestandteile*]; ela não tem o campo [*das Land*] como base, mas a cidade [*die Stadt*],

no clima (grande seca) e um possível tsunami (que, para alguns, explicaria inclusive o mito de Atlântida, registrado nos diálogos *Timeu* e *Crítias*, de Platão).

²⁵ Aqui trata-se evidentemente de levantar hipóteses. Lembremos que Marx, ao tratar da primeira forma asiática, aquela com frágil unidade interna, faz referência, por exemplo, a eslavos e romenos. De fato, esses povos existiam pouco ao norte dos gregos do período clássico e eram conhecidos por estes. Os ancestrais dos romenos, por exemplo, eram os chamados *dácios*, ou *geto-dácios*, que são um ramo importante dos *trácios* (um dos povos mais escravizados da antiguidade). Heródoto, nas suas *Histórias* (capítulo V, parágrafo terceiro) fala dos *trácios*, em geral, e dos *geto-dácios*, em particular, e destaca justamente a sua ausência de unidade: “Os *trácios* de que falarei são a maior e mais numerosa nação do planeta, apenas atrás dos *hindus*, de forma que se fosse governada por um, ou se se mantivesse unida em suas resoluções, seria invencível (...)”. No parágrafo VI, diz ele: “Outro costume que têm os demais *trácios*: vender seus filhos a quem lhes compre, para os

como a sede já estabelecida dos produtores camponeses (proprietários de terras). O campo aparece como território da cidade [*Der Acker erscheint als Territorium der Stadt*], e não como antes, quando a aldeia era um mero apêndice da terra.”²⁶

Marx nos diz, quanto à necessidade de unificação para a defesa:

“A guerra, portanto, é a grande tarefa comum [*die große Gesamtaufgabe*], o grande trabalho comum, seja para ocupar as condições objetivas da existência viva, seja para proteger e perpetuar a ocupação. A comunidade baseada na família, portanto, antes de tudo se organizou como guerreira [*zunächst kriegerisch organisiert*], e esta uma das condições [*Bedingungen*] para sua existência enquanto proprietários. A concentração de residências na cidade deu a base dessa organização militar [*kriegerischen Organisation*].”²⁷

Acompanhemos Marx a respeito do processo de surgimento da propriedade privada na antiguidade:

“A propriedade comum – como propriedade do Estado [*als Staatseigentum*] – *ager publicus*, aqui é separada [*getrennt*] da propriedade privada. A propriedade do indivíduo [*des einzelnen*], aqui, diferentemente do primeiro caso [primeira forma de propriedade], não é mais diretamente propriedade comunal, onde o indivíduo não é proprietário se isolado da comunidade, mas apenas possuidor. Se a propriedade individual não exige trabalho comunal para se valorizar – como exigem os sistemas de irrigação do Oriente –, tanto mais o

levar fora do país”. Somente um povo com formas de trabalho compulsório já desenvolvidas teria o “costume” (palavras de Heródoto) de vender os seus para escravização. Todavia, com tudo isso, *não estamos obviamente dizendo que os trácios dão base aos dórios* que invadiram a Grécia continental e insular do período. Queremos destacar apenas a possibilidade de os invasores terem uma constituição similar à dos dácios/trácios e outros, ou seja, uma constituição mais camponesa, menos cidadina, onde as tribos se espalham em aldeias, têm frágil unidade mas a necessidade desta já se manifesta, bem como têm já formas de trabalho compulsório. O elemento da “escravização” é fundamental, pois na Grécia ela começará primeiro entre os seus próprios habitantes (e só depois assumirá a forma da escravidão-mercadoria). Heródoto aponta que os dórios teriam vindo das regiões da Macedônia ou da Calcídia... fronteiriças com a dos trácios. Ver Livro 1 das *Histórias*, parágrafo 56 *et passim*.

²⁶ MARX, K. “Grundrisse...”, *op. cit.*, p. 386.

²⁷ *Idem, ibidem*, pp. 386-87.

elemento primitivo da tribo pode desaparecer no próprio processo histórico ou por migração; tanto mais a tribo pode mudar seu local original de fixação e ocupar solo estrangeiro; novas condições de trabalho surgem e a energia do indivíduo se desenvolve mais [*die Energie des einzelnen mehr entwickelt ist*]. Acentuando-se esses fatores, mais o caráter comunal aparece como unidade negativa exterior [*negative Einheit nach außen*] – e mais condições surgem para a apropriação individual, privada, da terra e do solo – um lote definido, cujo tratamento especial é de responsabilidade dele e de sua família.”²⁸

Estão criadas as condições históricas para o largo desenvolvimento da propriedade privada. Todavia, aqui, ainda, no primeiro momento, os diversos proprietários privados, cultivadores de seus próprios campos, apenas unificam-se na grande obra comum que a todos abarca: a guerra. Com o passar do tempo, novas funções fundamentais surgirão para esse Estado. Sem nunca deixar de ser uma unificação para a guerra – e, depois, para o controle imperialista ateniense de boa parte do mediterrâneo –, o Estado se tornará também um órgão fundamental de controle das nascentes contradições internas à sociedade helênica. Como se dá isso? Dentro de um processo de diferenciações crescentes dentro da sociedade de proprietários – “o próprio sistema tribal leva à diferenciação de grupos de parentesco superiores e inferiores, diferença ainda mais desenvolvida pela mistura de tribos conquistadoras e subjugadas”, diz Marx²⁹.

²⁸ *Idem, ibidem*, pp. 386-387.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 387. Em alemão: “*Das Stammwesen an sich führt zu höheren und niedren Geschlechtern, ein Unterschied, der noch mehr entwickelt durch Mischung mit unterjochten Stämmen etc.*”. Um caso bastante conhecido de diferenciação interna à comunidade devido à subjugação era o dos espartanos (lacedemônios). Estes, dórios, indo-europeus provenientes do norte, subjugaram outro povo, autóctone – os hilotas –, o qual foi mantido trabalhando, escravizado. Isso forçou a estrutura social e política dos espartanos ser, desde sempre, muito mais rigorosa e militarizada do que, por exemplo, a dos atenienses.

Essas diferenciações internas aprofundam-se fundamentalmente quando, sobretudo devido a dívidas, alguns dos cidadãos perdem suas terras e são obrigados a trabalhar como escravos para outros membros da própria sociedade grega. Ora, isso era impossível antes, quando o indivíduo não era proprietário privado. Afinal, como perder algo que não se tem? Se havia antes escravo (sobretudo após guerras), este o era de toda a comunidade. Seu trabalho, a despeito de qualquer julgamento moral, era uma força produtiva do conjunto da comunidade. Mas agora é diferente: a comunidade passou a se dividir cada vez mais internamente entre um setor social proprietário de terras e outro não; um setor que trabalha, mas trabalha cada vez menos (pois tem escravos), e outro que é escravizado. O “programa político” daqueles em pior condição social na Grécia do período passa a ser sempre o fim das dívidas e a repartição das terras. Tamanhas foram as contradições internas à Grécia, na passagem do período Arcaico ao Clássico, que seus legisladores mais famosos foram obrigados a estabelecerem leis *proibindo a escravização dos próprios cidadãos gregos por dívidas* (as famosas Reformas de Sólon, no início do séc. VI a.C).

Todavia, já tendo se aprofundado nessa nova e potente forma particular de produção – propriedade privada trabalhada por escravos –, a contradição interna à forma grega não descansou enquanto não se ampliou. Impedidos de escravizar seus próprios co-cidadãos, os gregos ampliarão guerras de conquistas sobre outros povos, para obter

maior número de escravos e mais terras para sua população crescente. Desenvolverão também os mercados de escravos (sobretudo trácios e citas). Isso tudo dará base ao estabelecimento do Modo de Produção Greco-Romano, que se caracterizará por uma contradição *interna* à própria sociedade, que tem de ser exteriorizada. Trata-se, portanto, de condição muito diferente da asiática, imutável e estável. A exteriorização da contradição, aqui, dá base ao próprio expansionismo – imperialismo – grego, que tomará não só todo o mediterrâneo, mas praticamente todo o mundo conhecido até então (até às margens do Rio Ganges, na Índia, sob Alexandre, no séc. IV).³⁰

Assim, o Estado que até pouco tempo era sobretudo uma unidade militar contra inimigos externos, tornar-se-á também uma associação política e militar da *classe dominante grega* – os “homens livres”, proprietários de terras e escravos – *contra a classe dominada*, de escravos, vistos como meros instrumentos de produção. Assim nascerá em essência o Estado em sua forma ocidental, conforme o conhecemos: um órgão político-militar – uma associação de homens armados – para que uma minoria social domine uma maioria social. Não há forma de uma minoria dominar uma maioria se não tiver em suas mãos um instrumento de poder, de *monopólio da violência*, via associação³¹. Se é evidente que esse Estado assume diferentes formas ao longo da história ocidental, ele é essencialmente diferente, em todas elas, da forma oriental-asiática, ainda enraizada na propriedade comum. A rigor,

³⁰ Curiosamente, na Índia, Alexandre, o Grande, fez um pouco como muito tempo depois fizeram os espanhóis na América: usou a própria estrutura de castas para estabelecer sua dominação e gerar excedente produtivo. Veja, sobre isso, FINLEY, M., “Economia...”, *op. cit.*, cap. 7 da segunda parte.

³¹ Disso resulta que o regime democrático-burguês é a forma de governo mais favorável à burguesia. Marx insiste em tal concepção em sua análise da Comuna de Paris, bem como o faz Lenin, em *O Estado e a Revolução*, capítulo 3. O regime democrático (sobretudo o parlamentarista), na medida em que dá mais liberdade aos indivíduos privados, engendra menores conflitos entre os próprios setores burgueses. No regime democrático, portanto, expressa-se da melhor forma (sem sobressaltos), para a burguesia, a sua ditadura de classe; na medida em que está menos dividida internamente, a burguesia mantém melhor seu controle da classe trabalhadora. Isso entretanto só é possível quanto a violência extra-econômica já se assentou e as leis econômicas aparecem como naturais, eternas e necessárias. Ainda assim, quando algo “sai do controle”,

não seria possível a sociedade comunal natural, primitiva, saltar simplesmente da ausência de Estado para um Estado propriamente político (como o greco-romano), sem passar antes por uma forma intermediária, mais administrativa do que propriamente política.

quando é preciso maior violência extra-econômica contra o proletariado, a própria burguesia é obrigada a desmontar seu regime democrático, para ter mais agilidade na execução da violência contra a maioria. Ou seja: quando tal situação ocorre (épocas de instabilidade, ingovernabilidade, revolução), setores maiores e mais fortes da burguesia dirigem diretamente o Estado, suprimindo liberdades de setores menores, tendo em vista a execução mais ágil da violência. O Estado burguês pode assumir diversos regimes (não confundir regime com governo. Dentro de um regime existem vários governos diferentes). Em linhas gerais, os seguintes regimes demarcam um aumento progressivo da violência de dominação de classe da burguesia: democracia burguesa parlamentarista; democracia burguesa presidencialista; bonapartismo (populismo); fascismo. Bonapartismo e fascismo são formas de ditadura explícita da burguesia, que surgem quando a classe trabalhadora já criou suas formas próprias de poder. Em linhas gerais, na primeira (bonapartismo) a dualidade de poder da classe trabalhadora

está ainda incipiente; é momentânea ou localiza-se ainda sobretudo no âmbito econômico (Comitês de Fábrica). Na segunda, a dualidade de poder da classe trabalhadora já está mais estabelecida; para além do âmbito econômico, surgem propriamente formas de dualidade de poder político (Conselhos). Outra forma particular de regime burguês é o de Frente Popular, muito raro e instável. É, na realidade, um regime burguês liderado pela pequena-burguesia, em situação de falência política e desmoralização da grande burguesia e de ascenso do proletariado, que já cria as suas formas de poder paralelo. Em situações assim, setores pequeno-burgueses, apresentando-se como representantes do proletariado revolucionário (e não da pequena-burguesia ou de elementos arruinados, como em casos bonapartistas ou fascistas), assumem praticamente sozinhos a frente do governo burguês oficial. Eles governam com a “sombra da burguesia”, como dizia Trotsky, para fazer uma conciliação entre o governo burguês e o poder proletário nascente. O primeiro exemplo histórico é o governo francês estabelecido

em fevereiro de 1848, que tinha “socialistas” como Louis Blanc à frente. Evidentemente, devido às suas altas contradições, esse regime nunca pode durar muito tempo (em geral, dura poucos meses), e abre espaço ou à revolução socialista (hegemonia do poder proletário) ou à ditadura burguesa explícita, bonapartista ou fascista (hegemonia do poder burguês).

capítulo 2: órgão de repressão e de acumulação

No capítulo que passou, vimos que o Estado, em sua forma ocidental – ou seja, desde que a história é a “história da luta de classes”, conforme ensina o *Manifesto do Partido Comunista* – é um órgão de repressão da classe dominante (minoría) contra a classe dominada (maioría). Acontece que essa repressão pode se dar de duas formas: como violência “extra-econômica” (aberta) ou como violência “econômica” (velada)³². A violência extra-econômica é aquela que podemos caracterizar propriamente como terrorismo de Estado da minoría contra a maioria; como ação sanguinária, que se dá sobretudo quando as leis do modo de produção nascente ainda não estão bem estabelecidas. A violência econômica, por sua vez, é o contrário da primeira: tem caráter cotidiano, está já assimilada pela maioria proletária enquanto lei natural, eterna, evidente e necessária; é praticamente imperceptível (todavía, está presente, como fundamento, em cada ato cotidiano de sujeição do proletário à ordem do capital).

Neste capítulo, cabe sobretudo tratar de *um* dos aspectos da violência “econômica” – quando o Estado serve como elemento de acumulação para a classe burguesa associada. Veremos que sempre que o Estado age no “interesse público”, o faz para favorecer e enriquecer a burguesia, em detrimento da maioria da população trabalhadora. Se, de alguma forma, o caráter “público” favorece a classe trabalhadora, é como efeito colateral, temporalmente circunscrito, como subproduto da primeira necessidade (acumulação). Portanto, dado

³² A distinção entre violência “extra-econômica” e violência “econômica” aparecem no capítulo XXIV do livro I de *O Capital*. Já a distinção entre violência aberta e velada aparece no *Manifesto do Partido Comunista*. Cremos se tratar de coisa similar.

que atendem à lei geral da acumulação capitalista, as atividades “públicas” do Estado produzem sempre, em última instância e no longo prazo, apenas mais miséria e opressão³³.

Aqui, portanto, trata-se de refletir sobre os limites do chamado “caráter progressista” do Estado (suas empreitadas públicas de diversas espécies). Para compreendê-lo, temos de fazer antes uma digressão sobre trabalho produtivo e improdutivo em Marx – o que será em seguida relacionado às formas de trabalho que se dão sob o controle da máquina estatal.

³³ Não à toa, Marx analisa o funcionamento do Estado como mecanismo de acumulação da burguesia sobretudo no capítulo XXIV de *O Capital*, ou seja, logo depois de analisar a “lei geral da acumulação capitalista” (cap. XXIII). Esta lei comprova que toda ação dentro do sistema capitalista (mesmo as “reformistas”), na medida em que tem o próprio sistema como pressuposto, somente produz riqueza crescentemente acumulada no polo burguês, e, na mesma proporção, miséria, crescentemente acumulada no polo proletário.

trabalho produtivo e improdutivo 2.1

em Marx

Marx é categórico quanto à sua concepção de trabalho produtivo sob a sociedade capitalista. A forma de trabalho que lhe interessa analisar (a forma capitalista) é produtiva ou improdutiva *para o capital*, ou seja, do ponto de vista do capital. Assim, trabalho produtivo é *todo aquele que produz mais-valia para o capital; improdutivo, aquele que não produz mais-valia para o capital*. Marx, além de partes importantes de *O Capital*³⁴, dedicará um importante capítulo das chamadas *Teorias da Mais-Valia* (manuscritos redigidos entre janeiro de 1862 e julho de 1863) somente a essa questão do trabalho produtivo. No capítulo IV das *Teorias* ele logo afirma:

“Trabalho produtivo, no sentido da produção capitalista, é o trabalho assalariado que, *em troca da parte variável do capital [im Austausch gegen den variablen Teil des Kapitals]* (a parte do capital investido em salários), reproduz não apenas essa parte do capital (ou o valor de sua própria capacidade de trabalhar), mas também a mais-valia para os capitalistas.”³⁵

Aqui já destacamos elementos fundamentais: o trabalho assalariado (a venda da força de trabalho pelo trabalhador) tem de ser trocado pela *parte variável* do capital que o capitalista tem em suas mãos (ou seja, pela parte do seu capital que será despendida em salários). Assim, *se a força de trabalho se troca por outra coisa que não o capital variável (qualquer que seja ela), o trabalho não é produtivo*. Marx nos dá exemplos bastante claros dessa compreensão, quando se troca força de trabalho por renda. Ele diz:

³⁴ Desde o cap. XIV do Livro I, passando pelo cap. VI do Livro II, e desembocando nos capítulos XVI a XIX do Livro III.

³⁵ MARX, K., “Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des ‘Kapitals’)”, in *MEW*, tomo 26.1, Berlim: Dietz Verlag, 1965, capítulo IV, p. 122. O grifo é nosso.

“Por exemplo, o trabalhador que faz pianos [para uma empresa capitalista de pianos] é um trabalhador produtivo [*produktiver Arbeiter*]. Seu trabalho não apenas substitui o salário que ele consome; além disso, o produto, o piano, a mercadoria vendida pelo fabricante, contém uma mais-valia além do valor do salário. Suponha, por outro lado, que eu compre todo o material necessário para um piano (ou que o próprio trabalhador o possua, tanto faz) e, em vez de comprar o piano na loja, contrate-o para fazê-lo em minha casa. O pianista é agora um trabalhador improdutivo [*unproduktiver Arbeiter*] porque seu trabalho é diretamente trocado por minha renda [*direkt gegen meine Revenue austauscht*].”³⁶

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 130.

O consumo do trabalho do pianista, neste caso, se dá fora de uma relação de produção propriamente capitalista. O trabalhador, a despeito de vender sua força de trabalho, está produzindo algo cujo fim é o valor de uso e não o valor de troca (o dono do dinheiro não está produzindo o piano para uma relação social de troca, para vendê-lo; não está produzindo como capitalista, não visa à mais-valia, à acumulação de seu capital, mas sim ao uso privado, qualquer que seja ele, do piano).

Vale sempre lembrar que, para Marx, um trabalho ser produtivo (ou não) nada tem a ver com as características “materiais” (em sentido estreito) do produto que dele resulta. Não importa se está em questão o operário produtor de carro, ou o professor de escola, o palestrante, o advogado, o ator, o artista, o padre ou o padeiro. Não importa –

como Marx já apontara no capítulo I do livro I de *O Capital* – se as necessidades (e as mercadorias que as saciam) advêm do estômago ou da fantasia. O que importa é que o produto do trabalho – material ou imaterial – seja resultado de um processo de trabalho que vise à venda, onde o trabalhador *troque* o valor de sua força de trabalho pela parte variável do capital do capitalista (que assume então a forma de salário). O mesmo tipo de trabalho (do ponto de vista de seu caráter útil/concreto), na realidade, pode ser produtivo ou improdutivo, a depender das relações econômico-sociais a que está submetido. Marx dá alguns exemplos conhecidos:

“Por exemplo, [John] Milton [o famoso escritor inglês], que fez [seu livro] *Paradise Lost* por 5 libras esterlinas? Era um trabalhador improdutivo [*unproduktiver Arbeiter*]. O escritor, pelo contrário, cujo trabalho fabril entrega a seu editor, é um trabalhador produtivo. Milton produziu o *Paradise Lost* pela mesma razão que um bicho de seda produz seda. Era uma atividade de sua natureza. Mais tarde [depois de realizada a natureza de sua produção], ele vendeu o produto por 5 libras. Mas o proletário literário [*Literaturproletarier*] de Leipzig que, sob a direção de seu editor, fabrica livros (por exemplo, compêndios de economia), é um trabalhador produtivo, pois sua produção é submetida ao capital desde o início e somente assim encontra sentido. Uma cantora que vende seu canto por sua própria conta [*auf ihre eigene Faust*] é uma trabalhadora improdutiva. Mas a mesma cantora, contratada por um empresário que a deixa cantar para fazer dinheiro [*der*

sie singen läßt, um Geld zu machen], é uma trabalhadora produtiva, porque produz capital [*sie produziert Kapital*].³⁷

Mas, além disso, não basta trocar abstratamente força de trabalho por capital variável. É necessário trocá-la por um tipo específico capital variável – aquele a serviço de um capital que *funciona como capital-produtivo* [*produktiven Kapitals*], o capital propriamente empregado na *esfera da produção*. Trata-se aqui da questão das metamorfoses do ciclo do capital industrial, analisadas por Marx na primeira seção do livro II de *O Capital*. Um mesmo *capital industrial* pode se dividir em três fases cíclicas: a do capital-monetário [*Geldkapitals*], a do capital-produtivo [*produktiven Kapitals*], e a do capital-mercadoria [*Warenkapitals*]. A primeira e a última fases cíclicas (capital-monetário e capital-mercadoria) diferenciam-se da intermediária (capital-produtivo) exatamente por serem da circulação, portanto, improdutivas. Ou seja, um mesmo *capital industrial*, ao gastar capital variável de diferentes formas em cada fase cíclica – para contratar trabalhadores para funções vinculadas ao ciclo do capital-monetário, ao ciclo do capital-produtivo ou ao ciclo do capital mercadoria – está empregando trabalhos de caracteres diferentes (improdutivos e produtivos). O trabalhador responsável pela gestão financeira do capital industrial (ciclo do capital-monetário) é improdutivo, bem como o é o trabalhador que esse mesmo capital contrata para realizar a venda das mercadorias produzidas (ciclo do capital-mercadoria). Ambos são improdutivos em

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 377. Marx dá também o exemplo de um palhaço que trabalha para uma empresa capitalista de circo. Ele é produtivo, apesar de só produzir bens imateriais (a “diversão”). Pelo contrário, um alfaiate que remende a roupa de um sujeito em sua casa, ou a trabalhadora doméstica desse mesmo sujeito, são improdutivos – do ponto de vista do capital, e não da utilidade do trabalho que realizam –, pois trocam seu trabalho pela renda do sujeito.

oposição ao trabalhador pago para realizar funções no ciclo do capital-produtivo.³⁸

Assim – e para usar um exemplo expressivo do comentador Isaak Rubin –, o trabalho de um palhaço de um circo capitalista é produtivo (produz a mercadoria imaterial “diversão”), pois suas trapalhadas têm valor de troca maior do que o valor de reprodução de sua força de trabalho; já o trabalho do sujeito que vende ingressos na bilheteria desse mesmo circo, apesar de estar tão próximo de algo tão “materialista” (reluzente) quanto o dinheiro, é improdutivo, pois contratado pelo capital industrial do circo em seu ciclo de capital-mercadoria, ou seja, num de seus ciclos da esfera da circulação. O trabalho do vendedor de ingresso somente ajuda a transferir o “direito de observar o espetáculo”.³⁹

O caso se acentua mais – analisa depois Marx no livro III de *O Capital* (caps. XVI a XIX) – quando os capitais de ciclos diferentes se autonomizam em capitalistas funcionantes diferentes. O capital industrial centra-se cada vez mais na função do ciclo do capital-produtivo; o capital-monetário autonomiza-se como capital bancário e o capital-mercadoria autonomiza-se como capital comercial. Eles viram capitalistas diferentes, frações diferentes da mesma classe capitalista (que sempre concorre entre si, e só se une contra o proletariado). Mas aqui, da mesma forma, os trabalhadores contratados por capitalistas do comércio ou por banqueiros, ainda que troquem sua força de trabalho pelo capital variável de tais capitalistas,

³⁸ É sobretudo no cap. VI do livro II de *O Capital* que Marx analisa o caráter improdutivo desses trabalhadores contratados pelo capital industrial, mas voltados a funções da esfera da circulação. É importante notar aqui também outro elemento, paralelo, que dá margem a confusões: não se deve considerar que uma mercadoria está “circulando” – que está na “esfera de circulação de mercadorias” – simplesmente porque, digamos, ela está “mudando de lugar”. A esfera da circulação não tem nada a ver com mudança espaço-temporal de lugar. A esfera da circulação de mercadorias é a esfera dos atos de compra e venda (de troca de mercadoria por dinheiro), ou seja, a esfera onde determinados bens (mercadoria e dinheiro) *mutam seus títulos de propriedade*. Não importa se isso se dá na “loja do fabricante” acoplada à fábrica ou se se dá a milhares de quilômetros de distância de onde foi produzida. Trata-se de questão jurídica, e não espacial. Essa questão é fundamental pois, para Marx, há diversos trabalhos produtivos que aparentam à primeira vista ser de “circulação” (em sentido estreito). Por exemplo, o trabalho na indústria dos transportes (navios, aviões, caminhões ou carros de transporte de carga ou pessoas), bem como

não são produtivos, pelo simples fato de que atuam apenas na *esfera da circulação* (compra e venda de mercadorias – da mercadoria propriamente falando, em sua forma mais visível, no caso do comércio; ou da mercadoria-capital, no caso dos bancos).⁴⁰

Assim, em suma, para ser produtivo, um determinado trabalho tem de atender *ao menos três características*: 1) tem de se trocar por capital variável (e não por renda); 2) tem de se trocar, a rigor, pelo capital variável de um capital industrial que esteja no ciclo de capital-produtivo (e não pelos ciclos de circulação desse mesmo capital industrial, bem como não pelos capitais variáveis dos capitais autonomizados que apenas vivem na circulação, como o capital do banqueiro e o capital do comerciante); e 3) tem de produzir um valor-capital maior do que custa a própria força de trabalho (relação entre trabalho necessário e mais-trabalho, realizando-se como ampliação de capital).

Resta agora saber se o trabalho que se realiza vinculado ao Estado encaixa-se nessas – ou em alguma dessas – três condições.

na indústria da logística de armazenamento, na indústria de empacotamento, na indústria de segurança do traslado das mercadorias e outros. Ou seja: tudo o que é necessário para a disposição da mercadoria para os fins de consumo (de venda), tudo o que é necessário para que a mercadoria adentre o mercado em sua forma final – tudo isso é da esfera da produção (ainda que ela apareça encoberta). A peculiaridade desse ramo de produção (os transportes), ensinou Marx, é que a mercadoria transporte é produzida ao mesmo tempo em que é consumida. Ver quanto a isso o cap. VI do Livro II de *O Capital*.

³⁹ Ver RUBIN, I., “Cap. XIX – El Trabajo Productivo”, in *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, Cidade do México: Ed. Pasado y Presente, 1979, p. 326.

⁴⁰ Isso não significa de forma alguma que esses trabalhadores voltados à circulação não sejam explorados. Uma coisa não tem a ver com a outra. Os trabalhadores vinculados aos capitais mercantil e monetário (trabalhadores do comércio e dos bancos) são explorados, ou seja, trabalham além do necessário para a reprodução normal de sua força de trabalho. Todavia, seu mais-trabalho não vira valor a mais, e sim

diminuição dos gastos dos capitalistas da circulação. Estes, quando fazem seus trabalhadores trabalharem a mais, vendem mais mercadorias ou emprestam mais capitais a juros. É daí que tiram seus lucros. Aumentando seu poder de barganha sobre o capitalista industrial, conseguem abocanhar uma fatia maior da mais-valia produzida por ele. Assim, vencem seus concorrentes em suas próprias áreas. Portanto, a exploração dos trabalhadores desses setores da circulação – ainda que sejam improdutivos do ponto de vista do capital – é condição *sine qua non* de manutenção desses capitalistas. Ao capital industrial, evidentemente – apesar de ter de repassar proporcionalmente mais valor a esses outros capitalistas –, o processo também interessa. Quanto mais forte o comerciante (atacadista ou varejista), mais mercadorias são vendidas, portanto maior é a rotação do capital industrial (para abastecer o comércio) e maior a acumulação de capital deste. Quanto mais capital concentrado nas mãos de bancos, maior a potência social de que o capitalista industrial pode se valer para ampliar sua escala produtiva e aumentar seus lucros.

O Estado capitalista *nunca está propriamente na estrutura capitalista, ou dentro de uma relação de produção propriamente capitalista*, ainda que possa produzir bens materiais ou imateriais – tal qual a cantora, o professor, o palhaço etc., improdutivos, que trocam seus trabalhos por renda –, que servem à acumulação capitalista indiretamente. O Estado, enquanto órgão político de controle, não atua nas esferas de produção ou circulação de mercadorias (ambas componentes da *estrutura* do Modo de Produção Capitalista), mas sim faz parte da *super-estrutura* desse sistema. Portanto, ele não pode atender nenhuma das três condições para ser produtivo, apontadas ao final do item acima. Vejamos:

1) o fundo geral que remunera os trabalhadores do Estado – sejam quais forem – é a *renda nacional*, ou seja, o erário, o fundo dos impostos de todos os membros da sociedade; 2) não pode ser capital variável de um capital-produtivo, pois a renda não é, como dito, qualquer tipo capital-variável; 3) não produz um valor-capital maior do que custa a força de trabalho, dado que não produz valor-capital algum – não é produtivo de um ponto de vista capitalista, pois nem mesmo está na estrutura capitalista, não faz da esfera da produção.

Ao menos em nossa realidade (brasileira), é relativamente fácil aceitar que parte dos trabalhadores do Estado, os chamados “servidores públicos” – como professores secundários ou universitários, médicos e enfermeiros de hospitais,

membros das repartições públicas etc. – sejam improdutivos. Afinal, o produto do seu trabalho material ou imaterial não é vendido (e sim “servido” à sociedade pelo Estado). No entanto, mais difícil é conceber que os trabalhadores do Estado vinculados a pesadas e importantes empresas públicas, *cujo produto é vendido no mercado*, também sejam improdutivos. É o caso, por exemplo, de trabalhadores de ramos estatais de extração de petróleo, do ramo energético, do ramo metalúrgico (aviação civil ou militar), etc . Como não conceber que sejam produtivos?⁴¹

Para Marx, a existência de tais setores estatais cuja produção é voltada à venda (e não “servida”) é uma espécie de aberração temporária, sempre com prazo para acabar. Quando acaba, *não significa um retrocesso, mas sim que determinado grau de desenvolvimento de forças produtivas, favorável ao conjunto dos capitalistas, foi atingido*. Nessa forma de aberração temporária, há trabalho a mais – como ocorre com todos os trabalhadores improdutivos, inclusive os “servidores” –, mas, em vez de esse mais-trabalho se materializar em valor a mais, materializa-se em ampliação da capacidade produtiva do conjunto da sociedade capitalista. Os trabalhos estatais efetivam-se como *trabalho útil*, e não como *trabalho abstrato* (aquele que serve à acumulação do valor). Assim, materializam-se como *benfeitorias* que servem, em sua forma útil, ao conjunto dos capitalistas (estes sim, voltados à acumulação, à valorização do valor). Os casos comumente vistos são aqueles de obras que exigem

⁴¹ Por ora, abstraímos o fato de que muitas dessas empresas combinem “capital” estatal com capital privado. Isso será visto adiante.

um capital inicial muito grande e têm retorno muito lento, ou de aberturas de vias para escoamento geral de mercadorias, ou de extração de matérias primas de difícil acesso, ou que exigem mão de obra muito qualificada (pouco existente na região), ou processos de *formação* de mão de obra muito qualificada (valorização da mercadoria força de trabalho, nas universidades)⁴². Não se trata, portanto, de produção de mais-valia, mas de divisão dos custos de empreitadas pouco ou nada rentáveis (no momento) com o conjunto da sociedade – socialização dos custos. Trata-se, em essência, de repassar sobretudo à classe trabalhadora (a que mais paga impostos, proporcionalmente) os custos de um processo que visa a tornar determinado ramo capitalista (e ramos associados) lucrativo ao capital. A ação empresarial do Estado é portanto apenas uma das formas de associação de capitalistas – como sociedades por ações –, mas ocorre quando há baixa produtividade ou rentabilidade. Assim, para Marx, a situação em que o Estado realiza obras de grande monta voltadas à venda é uma aberração temporária, mas também *necessária* à burguesia. Disso resulta que não se trata de algo que contraria a burguesia (ao menos não enquanto tais obras não são propriamente rentáveis).

Vejamos como Marx comenta tal questão já no Livro I de *O Capital*, Cap. IX:

“Certas esferas de produção exigem, mesmo nos primórdios [*schon in den Anfängen*] da produção capitalista, um mínimo de capital que ainda não

⁴² No Brasil, por exemplo, a última ditadura militar (1964-1988) criou todo um parque produtivo aeronáutico, centralizado na metalúrgica Embraer, cujo interesse era favorecer não apenas uma indústria de tecnologia de ponta, mas também “forçar” o desenvolvimento geral de mão de obra qualificada (tanto no ITA, Instituto Tecnológico de Aeronáutica, quanto nas demais universidades), e assim servir ao conjunto do parque industrial que aqui se desenvolvia (sobretudo no ABC paulista). Esse parque industrial era fundamental às grandes multinacionais (ao grande capital), para o acesso aos principais mercados da América Latina. Tratava-se, portanto, de ajudar a acumulação do grande capital, internacional. Não à toa, os militares, sempre agindo em nome do capital (e reprimindo vorazmente a classe trabalhadora), foram alguns dos maiores “estatistas” do país. Note-se, por exemplo, que empresas privadas com problemas de lucratividade – como a Light, de energia elétrica – foram estatizadas (vinculada à Eletrobras, no caso da Light) justamente pelos militares.

está nas mãos de indivíduos isolados. Isso, em parte, leva o Estado a subsidiar [*Staatssubsidien*] tais particulares, como na França nos tempos de Colbert e em alguns estados alemães até hoje, e em parte leva à formação de empresas com monopólio legal [*gesetzlichem Monopol*] para explorar determinados ramos industriais e comerciais – as precursoras das modernas sociedades por ações.⁴³

⁴⁴ MARX, K, “Grundrisse...”, *op. cit.*, segunda seção (“o processo de circulação do capital”), item “Kreislauf des Kapitals” [Circulação do capital], p. 437. Os itálicos nas palavras em português são nossos.

Pedimos licença ainda para uma longa citação dos *Grundrisse* de Marx, que reforça tal entendimento:

“Todas as condições gerais de produção, tais como vias, canais, etc., seja para facilitar a circulação ou ao menos torná-la possível pela primeira vez, seja para acrescentar força produtiva (...), supõem, para que sejam realizações do capital e não do governo [*um vom Kapital unternommen zu werden statt von der Regierung*] (...), o mais alto desenvolvimento da produção fundada no capital [*höchste Entwicklung der auf das Kapital gegründeten Produktion*]. O abandono dos *travaux publics* [trabalhos públicos] pelo Estado e sua *elevação* [*Übergehn*] ao domínio das obras empreendidas pelo próprio capital [privatização] indicam [*zeigt*] o grau em que a comunidade real [a sociedade capitalista] já se constituiu na forma de capital. Um país, por exemplo os Estados Unidos, pode sentir na própria esfera produtiva a necessidade de ferrovias; no entanto, *a vantagem imediata que resulta para a produção pode ser muito pequena e o investimento tende a virar um ‘fonds perdu’* [fundo perdido]. Então o capital o coloca [o investimento] sobre os ombros do Estado (...), tal trabalho geralmente [será] útil [*nützliche Arbeiten*],

e ao mesmo tempo cria as condições gerais de produção, portanto, não como uma condição especial para qualquer capitalista.⁴⁴

Do dito acima, destaque-se que Marx vê a “privatização” como elevação [*Übergehen*, que significa “transição” como elevação], bem como destaque-se o caráter útil (não abstrato) do trabalho público⁴⁵. Mas, apesar do capitalista crer ter um bom faro, muitas vezes seus irmãos se quebram em empreitadas de risco. Diz Marx:

“Daí que em muitas empreitadas, onde a primeira *mise de capital* [instalação de capital] é ‘*fonds perdu*’ [fundo perdido], os primeiros empresários quebram – e só se valorizam na segunda ou terceira mão [mudança de dono], quando o capital investido se tornou menor devido à desvalorização.”⁴⁶

Após certo período de tempo, todavia, com o abatimento dos gastos e com a elevação das forças produtivas, essas mesmas empreitadas começam a se tornar viáveis, rentáveis:

“Aliás, o próprio Estado e seus gastos entram nessas deduções da *Revenu* [abatimentos da renda], que caem dentro, por assim dizer, dos *custos de consumo* do indivíduo [*Konsumtionskosten für den einzelnen*], dos custos de produção da comunidade. Uma nova via [empreitada viária do Estado] pode em si mesma ampliar as forças produtivas [*kann die Produktivkräfte so vermehren*], de modo a criar um novo tráfego, através do qual ela própria torna-se rentável [*er sich nun rentiert*].”⁴⁷

⁴⁵ Marx utiliza *nützliche Arbeit*, trabalho útil, conceito em sua obra intercambiado com *konkret Arbeit*, trabalho concreto.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 438.

⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 438.

Após certo processo de intervenção e ajuda da alavanca estatal, uma série de empresas torna-se estável e rentável, a ponto de ser explorada pelos capitais. Diz Marx, numa trecho bastante importante:

⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 438.

“O mais alto desenvolvimento do capital [*höchste Entwicklung des Kapitals*] ocorre quando as condições gerais do processo social de produção não se criam a partir da *dedução da renda social*, dos impostos estatais [*nicht aus dem Abzug der gesellschaftlichen Revenu hergestellt werden, den Staatssteuern*] — onde é a renda, e não o capital [Revenu, nicht Kapital] que aparece como *labour funds* [fundo de trabalho], e o operário, ainda que seja um assalariado livre como qualquer outro, está entretanto, do ponto de vista econômico, em outra relação [*in einem andren Verhältnis steht*] — [o mais alto desenvolvimento se dá quando as condições gerais de produção não se criam] senão do capital enquanto capital [*sondern aus dem Kapital als Kapital*].”⁴⁸

Assim, segundo Marx, o mais alto desenvolvimento se dá quando o *capital enquanto capital* estabelece as suas próprias condições de produção. Em determinado momento, as próprias empreitadas “públicas” começam a se tornar rentáveis e abrem espaço para a exploração privada. Eis que então, nelas, o “capital” estatal começa a ser substituído aos poucos pelo capital propriamente, o capital enquanto capital, que, segundo Marx, dá base ao “mais alto desenvolvimento do capital”. Cria-se muitas vezes formas de investimentos mútuos, compartilhados (com gestões também

compartilhadas), como transição para a privatização completa⁴⁹. Ai os trabalhadores, nessa aberração também transitória e temporária, começam a se tornar produtivos, ou, como anfíbios, meio-produtivos⁵⁰.

Creemos que, do ponto de vista de Marx, querer lutar contra esse o processo histórico de privatizações, em nome de um suposto caráter burguês desenvolvimentista ou “progressista”, em nome da superação de algum suposto “atraso nacional”, é não só não compreender o caráter de classe do Estado e sua função na sociedade capitalista, como, mais do que isso, é lutar para que não se alcance “o mais alto desenvolvimento do capital” (palavras de Marx) sob a sociedade capitalista⁵¹. Não se compreende, assim, que tais empresas são privatizadas porque já atingiram o que necessitavam atingir (para o capital), e que, portanto, naquele momento, sua manutenção na forma estatal é um entrave às forças produtivas capitalistas na região ou ramo industrial⁵². Por ironia da história, aqueles que se afastam da concepção de que a “emancipação da classe trabalhadora só pode ser obra da própria classe trabalhadora” (e não do Estado!) são alvejados numa inversão dialética: quanto mais lutam pelo mito da “coisa pública”, em nome de um suposto e necessário “desenvolvimento nacional”, mais são cúmplices do que dizem combater – o atraso capitalista⁵³.

Enfim: do ponto de vista de Marx, não se trata de ser um Dom Quixote do nacionalismo-burguês –

⁴⁹ O que não impede também, obviamente, o processo contrário, em condições necessárias ao capital: re-estatização, ou mesmo estatização de empresas que nasceram privadas.

⁵⁰ É possível, portanto, que em determinado momento a atividade do Estado se torne lucrativa e crie uma espécie de aberração temporária de “mais-renda” – ou seja, uma situação em que o quantum de renda inicialmente investido, depois de vendido, resulte maior. Essa aberração é temporária, pois tão logo se dê *está realizado o objetivo da empreitada estatal*; estão criadas as condições para sua utilização superior, privada, onde as condições do capital estão colocadas *enquanto capital*. Disso resulta, para nós, estranha a tese de um “Capital Monopolista de Estado”. Mas não se deve ignorar a possibilidade de, por diversos motivos – sobretudo de barganha política –, passar-se um *délay*, uma demora em privatizações de empresas públicas lucrativas. Trata-se também de deformação com caráter temporário, pois a política não pode se contrapor por muito tempo às leis econômicas.

⁵¹ O mito do caráter progressista das empresas públicas, não à toa, é em geral compartilhado

sempre fadado ao fracasso. Trata-se de realizar, com base na teoria da revolução permanente, a tomada do poder pela classe trabalhadora – tarefa que não está preocupada com etapas nacionalistas, não em saber se uma empresa é privada capitalista ou do Estado capitalista. Tal é, mesmo numa nação atrasada, a *única* perspectiva consequente, a única forma de se combater o grande capital, portanto, os diversos imperialismos⁵⁴.

por aqueles que têm ilusões políticas na democracia burguesa (apresentam programas políticos para gestão do Estado). Trata-se de duas formas de expressão da mesma coisa: capitulação pequeno-burguesa às formas associadas da burguesia, dado que estas parecem menos “mesquinhas”, menos particulares, e aparecem como “possíveis” para a grande massa. Todavia, tais formas nada têm a ver com um poder proletário ou com a socialização dos meios de produção pela classe trabalhadora.

⁵² Isso não significa que o capitalismo, como um todo, ou seja, em âmbito planetário, seja progressista por desenvolver forças produtivas. O que se passa é um desenvolvimento localizado em áreas onde o capital encontra rentabilidade. Do ponto de vista histórico-universal, o capitalismo já atingiu o ponto mais alto que poderia atingir; já é um sistema que produz mais miséria do que riqueza em cada desenvolvimento da força produtiva. O estancamento das forças produtivas é mais uma noção conceitual – das relações destas com as relações de produção – do que propriamente empírico. E, sobretudo, tal condição conceitual não significa que o Estado capitalista é um

anteparo ao avanço da barbárie, menos ainda uma alternativa histórica à classe trabalhadora.

⁵³ Disso não se deve, evidentemente, concluir que não se possa, em hipótese alguma, apoiar criticamente lutas de categorias proletárias contra a privatização de suas empresas. Ora, não é possível exigir do grosso da classe trabalhadora que domine a teoria marxista. Além do mais, a ignorância é em geral alimentada conscientemente por direções políticas oportunistas (interessadas, elas próprias, nos assuntos do Estado, no parlamento ou em cargos de gestão de tais empresas). Mas é necessário esclarecer a tais trabalhadores que eles próprios lutam não contra a privatização, mas sim, e antes de tudo, porque têm medo de perder seus empregos e salários. Não se trata de luta por um “progresso da nação” (concepção estranha à maioria, ou ao menos intuída como duvidosa por ela), e sim de luta pela *manutenção das condições de vida da classe proletária*. Mais importante do que qualquer ideia de “nação” é desatar as contradições da classe trabalhadora com o capital (e seu Estado), criando as condições para o socialismo. Assim, caso surja um processo real de luta *irracional* (em defesa

do Estado capitalista), deve-se dizer à classe trabalhadora algo como: “Nós estamos ao lado de vocês, seguiremos vocês na sua luta contra a privatização, mas criticamente. Isso porque não acreditamos que ser explorado pelo Estado é melhor que ser explorado pela iniciativa privada, e sim porque acreditamos que o fundamental expresso nesta luta é a manutenção dos empregos e salários (portanto, as condições de vida da classe trabalhadora como um todo). Ainda que ao lado de vocês nesta luta, e ainda que propondo sempre os métodos mais radicais de resistência, alertamos desde já que o próprio Estado fará todo o possível, agora e sempre, para cortar empregos e rebaixar salários (redução de gastos). Somente a luta da nossa classe, sem acreditar em salvadores (Estado) pode dar total estabilidade nos empregos e salários. Confiemos apenas em nossas forças”. Uma política clara e honesta como essa, amparada numa perspectiva teórica correta, será compreendida pela classe, e é condição para um trabalho revolucionário digno desse nome.

⁵⁴ Vale notar que no século XX assistimos ao fortalecimento relativo do Estado como contratendência às crises capitalistas, para salvar a economia capitalista. Assim,

as guerras promovidas pelo Estado – com sua indústria bélica, de alto risco e de demorado retorno financeiro, mas absolutamente fundamental a capitais associados, de ramos indiretamente vinculados a ela –, bem como o fortalecimento dos setores estatais chamados de serviços (sobretudo com o chamado “Estado de Bem-Estar Social”) tiveram papel fundamental para salvar o capitalismo de suas próprias contradições de classes, sobretudo após a crise de 1930. Eis por que a oposição entre “liberalismo” e “estatismo” é falsa, absolutamente sem sentido para Marx. Liberalismo e estatismo são duas almas, permanentes do capitalismo, uma para os momentos de ascenso do ciclo econômico, outra para o momento de crise e depressão. David Ricardo (liberalismo burguês) e John M. Keynes (intervencionismo burguês) se encontram no fundamental: fazer lucrar, manter e salvar a ordem capitalista. Aliás, não fossem os intervencionistas e burocráticos, o capitalismo já teria desaparecido em seus momentos de crise. Basta ver quantos trilhões de dólares o Estado dos EUA injetou em sua economia na crise de 2007/8. Essa é a melhor resposta aos estreitos partidários do liberalismo.

capítulo 3: contradições nas fórmulas de Marx sobre o Estado?

Marx e Engels já tinham uma noção relativamente desenvolvida do processo de transição ao socialismo ao menos desde o *Manifesto do Partido Comunista*, em 1847/48. É dentro desse problema que aparece com destaque o problema da concepção e caracterização do Estado.

A questão da transição ao socialismo, em Marx, conforme esclareceu o prof. H. Benoit, trata *centralmente* do processo que vai do presente capitalista à tomada do poder pela classe trabalhadora (ao menos nos países mais desenvolvidos). Corretamente colocada, portanto, a questão da transição não busca apresentar receitas utópicas de um futuro socialista, mas, muito mais, determinar como a classe trabalhadora deve atuar para tomar o poder político hoje. A questão da transição, portanto, revela-se propriamente enquanto *programa revolucionário* no presente. Assim, uma posição correta frente ao Estado – e seu suposto papel na transição – torna-se da maior importância aos revolucionários⁵⁵.

É verdade que o Estado, no *Manifesto*, é um “comitê que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”⁵⁶, mas é também verdade que nesse texto o Estado aparece com um papel destacado na transição ao socialismo. Como entender isso?

Ao final do item II (“Proletários e Comunistas”) do *Manifesto*, podemos ler:

“O proletariado usará sua dominação política

⁵⁵ Ver BENOIT, H., “O conceito de transição de Marx ou receita do futuro”. In GALVÃO, A. (Org.). *Marxismo, capitalismo, socialismo*. São Paulo: Xamã, 2008, pp. 145-165. Ainda que essa seja a questão central – a noção de transição enquanto *programa* –, ela articula metodologicamente demais noções de transição, secundárias, conforme demonstrou o prof. Benoit em seu referido artigo. Assim, após a tomada do poder nos países mais avançados, há a fase inferior do comunismo (às vezes chamada de socialismo) e a fase superior do comunismo, analisadas por Marx na chamada *Crítica ao Programa de Gotha*. Veremos tal assunto adiante, em outro capítulo. Mas *não é disso que se trata aqui*, na noção programática de transição ao socialismo (tomada do poder).

⁵⁶ MARX, K. & ENGELS, F., “Manifest der Kommunistischen Partei” (1848) in *MEW*, Tomo 4, Berlim: Dietz Verlag, 1977, p. 464. No original alemão: “Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschluß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet”.

[*politische Herrschaft*] para arrancar [*entreißen*] mais e mais todo o capital da burguesia, [colocando] todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado [*alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats*], isto é, do proletariado organizado como classe dominante [*herrschende Klasse organisierten Proletariats*], para centralizar e aumentar o mais depressa possível a massa das forças produtivas”.⁵⁷

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 481.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 481. No original: “(...) *nur geschehn vermitteltst despotischer Eingriffe in das Eigentumsrecht und in die bürgerlichen Produktionsverhältnisse*”.

Nada mudaria, evidentemente, da noite para o dia: seria preciso arrancar, processualmente, pouco a pouco, “mais e mais” capital da burguesia (os “instrumentos de produção”, conforme o texto original esclarece), centralizando-o nas mãos do (*sic*) Estado. Por ora, queremos destacar apenas esse “mais e mais” [*nach und nach*], que evidencia que “dois mundos”, no âmbito dos “instrumentos de produção” (âmbito econômico), subsistiriam e conviveriam em conflito por certo período. O mundo econômico da burguesia, do capital, seria subtraído aos poucos pelo mundo econômico do “proletariado organizado como classe dominante”. A noção de transição aqui já comporta em certo grau a ideia de *poder dual* – ainda que apenas na esfera estrutural (econômica).

Essa subtração dos meios de produção se daria “apenas por meio da intervenção despótica no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas”⁵⁸. A rigor, não se trata de roubo, mas do que Marx chamará depois de *expropriação dos expropriadores, i.e.*, da retomada do que pertence originariamente à classe produtiva e foi

violentamente roubado desta pelos capitalistas. Como se daria essa “violação despótica”? O texto também esclarece, assentando de forma absolutamente clara e que podemos chamar de um *método dialético de transição*. Trata-se da

“(…) aplicação de medidas que parecem economicamente insuficientes e insustentáveis [*die ökonomisch unzureichend und unhaltbar erscheinen*], mas que, no decorrer do movimento [*Lauf der Bewegung*], ultrapassam [arrastam ou prolongam] a si mesmas e são um meio [*Mittel*] inevitável [*unvermeidlich*] de transformar radicalmente todo o modo de produção.”⁵⁹

Como se vê, busca-se encontrar reivindicações (medidas) que aparecem à maioria proletária como apenas econômicas, inclusive “economicamente insuficientes”, mas são na realidade indispensáveis para o revolucionamento, ou seja, são também, ao mesmo tempo, políticas. E não apenas isso: elas levam, como meio, *inevitavelmente* (necessariamente), ao fim desejado: à transformação radical de todo o modo de produção. Para Marx e Engels, o fundamental para se transitar ao socialismo *não seria falar de socialismo*, mas encontrar reivindicações que se ultrapassam e conduzem invariavelmente ao socialismo.⁶⁰

Creemos que esses dois elementos citados acima – 1) o arrancar pouco a pouco o capital à burguesia por meio da 2) aplicação de medidas que parecem insuficientes mas se ultrapassam – sintetizam plenamente a estrutura geral do método para

⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 481.

⁶⁰ Já nos estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT, ou Primeira Internacional), redigidos por Marx, não há propriamente separação metodológica entre elemento econômico e elemento político; afirma-se que “a emancipação econômica das classes trabalhadoras é, portanto, o grande fim ao qual todo o movimento político deve estar *subordinado como meio*” (grifo nosso). Essa formulação foi alvo de grandes polêmicas dentro da AIT (sobre isso, ver RIAZANOV. D., *Marx et Engels*, “huitième conférence”, Paris: Anthropos, 1967). A noção de meio e fim busca realizar uma dialética entre os elementos, sem os separar. Voltaremos a esse tema adiante, mas, desde já, cabe perguntar: como não lembrar nessa passagem, citada acima, exatamente do *método dialético do Programa de Transição*, de Leon Trotsky? Sabe-se que este suprime conscientemente a dicotomia entre econômico (mínimo) e político (máximo), em nome de reivindicações que sejam as duas coisas ao mesmo tempo (parecem apenas econômicas e são em essência também políticas), as *reivindicações*

a tomada do poder, ainda que abstratamente pensado. Por que dizemos “abstratamente pensado”? Justamente porque seriam necessárias medidas *concretas* para efetivar o método, ou seja, são necessários pontos programáticos que estabelecem o processo onde o aparente pouco se ultrapassa e cada capital é subtraído à burguesia.

Quais medidas seriam essas? É aí que começam a saltar algumas contradições. A verdade é que Marx e Engels modificaram suas concepções a respeito dessas medidas (modificaram seu *programa*, portanto) à medida que a própria classe trabalhadora avançou em suas lutas contra a sociedade capitalista. Não se trata, portanto, de abandonar concepções porque tal ou qual pessoa assim sugeriu, mas porque o movimento da classe trabalhadora as superou em sua luta histórica contra a burguesia. Compreender tais modificações programáticas é tarefa das mais importantes para os revolucionários. Tais modificações, no caso de Marx e Engels, como veremos, estão intimamente vinculadas às mudanças em sua caracterização do Estado.

transitórias. A diferença entre aparência e essência é a base do método dialético, que faz a essência oculta se desvelar em meio à aparência posta. Assim, o aparente econômico ultrapassa-se, prolonga-se, arrasta-se até o político. Sobre o caráter dialético do *Programa de Transição*, ver BENOIT, H., “Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa”, in *Revista Crítica Marxista*, São Paulo: Xamã, v. n 4, 1997, pp. 09-44.

Para Marx e Engels, no Manifesto de 1847/48, as dez medidas programáticas (ou reivindicações) para a transição seriam as seguintes:

- “1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado;
2. Forte imposto progressivo;
3. Abolição do direito de herança;
4. Confisco da propriedade de todos emigrantes e rebeldes;
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado, por meio de um banco nacional com capital de Estado e monopólio exclusivo;
6. Centralização do sistema de transportes nas mãos do Estado;
7. Expansão de fábricas nacionais, de instrumentos de produção, recuperação e melhoria das terras de acordo com um plano comunitário;
8. Trabalho obrigatório para todos, criação de exércitos industriais, especialmente para a agricultura;
9. Combinação da exploração da agricultura e da indústria, trabalhando para eliminar gradualmente a diferença entre cidade e campo;
10. Educação pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho de crianças nas fábricas em sua forma atual. Unificação da educação com a produção material etc.”

Tais medidas, explicam eles, “seriam diferentes em cada país diferente” [“verschiedenen Ländern verschieden sein”], mas ao menos seriam aplicáveis nos “países mais avançados” [“fortgeschrittensten Länder”].

Há, todavia, de se perguntar: seriam mesmo tais medidas fundamentais ainda hoje? Teriam elas o conteúdo “transitório” almejado pelo método apresentado acima (transcrescer e arrancar o capital pouco a pouco à burguesia)? A questão é muito importante, pois ainda hoje grande parte dos que se afirmam seguidores de Marx e Engels valem-se dessas medidas em suas práticas cotidianas, dando-lhes grandes destaque.

Temos de responder, entretanto, negativamente a tal questão. Os 10 pontos não são fundamentais no processo de transformação da sociedade atual. Essa afirmação pode parecer herética, mas tem respaldo em textos posteriores dos próprios Marx e Engels. Vale aqui já destacar o alerta de ambos pouco mais de vinte anos após a redação do Manifesto. No prefácio de 1872, advertiam que

“não se deve atribuir nenhuma importância particular [kein besonderes Gewicht] às medidas revolucionárias enumeradas no fim do segundo capítulo. Esse trecho hoje seria diferente em muitos sentidos [vieler Beziehung anders lauten].”

Tendo em vista demonstrar o que pretendemos – a maturação da concepção de Marx sobre o Estado –, temos de nos ater à análise detalhada de algumas dessas medidas, sobretudo das que fazem referência direta à questão do Estado. Para isso, será fundamental a ajuda de David Riazanov (1870 - 1937). Este, um dos maiores eruditos marxistas do séc. XX – a quem foram entregues os manuscritos originais de Marx e Engels, responsabilizou-se

pela publicação das obras completas dos dois revolucionários [a MEGA I] e dirigiu desde o início o Instituto Marx-Engels de Moscou –, alerta-nos de antemão para o fato de que “os pontos do programa de transição [as dez medidas] não foram redigidos exclusivamente por Marx e Engels. Foram formulados num congresso comunista e acordados coletivamente”.

3.2

a gênese e o caráter das dez medidas do *Manifesto*

Seguindo apontamentos de Marx posteriores ao Manifesto, bem como ricos comentários de Riazanov, analisemos problemas de algumas das dez medidas reivindicatórias apresentadas no Manifesto. Em linhas gerais – esclarece Riazanov –, elas têm o problema de serem reivindicações do movimento socialista utópico propriamente anterior à formação do marxismo em sua fase madura. Em cada ponto isso saltará à vista.

Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado (ponto 1)

Segundo Riazanov, esse ponto “foi apaixonadamente discutido pelos cartistas”. Os partidários do cartista Feargus O’Connor (1794 - 1855) absorveram o programa da Liga da Terra, cujo propósito era criar um contingente de pequenos proprietários. Já os seguidores do cartista James Bronterre O’Brien (1803 - 1864) defendiam a nacionalização da terra a partir das ideias de Thomas Spencer (1750 - 1814), o qual defendia a exploração da terra por comunidades paroquiais independentes, sem tributação da renda dos pequenos agricultores. Para Marx e Engels, é claro, não se tratava de expropriar grandes propriedades para criar pequenas propriedades camponesas, mas de explorar as grandes terras com meios de produção sociais de grande dimensão, apenas empregados coletivamente (trabalho cooperado). Todavia, apesar de o conteúdo ser outro, a frase era a mesma. Poderíamos dizer, portanto, que há uma

indeterminação na forma como se expressam. A frase de Marx e Engels, aqui, não é necessariamente socialista ou comunista. O próprio Marx parecia ter consciência de tais limitações, afinal, já em A Miséria da Filosofia – portanto meses antes da redação do Manifesto – expunha o caráter não necessariamente socialista de tal reivindicação:

“Explicamos perfeitamente que alguns economistas, como Mill, Cherbuliez, Hilditch, etc., propuseram que a renda da terra fosse paga ao Estado e aplicada na redução dos impostos. Essa proposição nasce do ódio dos capitalistas industriais contra os proprietários de terra. Aos capitalistas, estes parecem excrescências supérfluas e inúteis dentro do regime harmonioso da produção burguesa.”

O fato de isso já ter sido exposto em A Miséria da Filosofia (portanto, antes do Manifesto) reforça o apresentado por Riazanov (e já comentado por nós), segundo o qual as dez medidas programáticas do Manifesto eram também expressão de um Congresso (da Liga dos Comunistas), e não necessariamente as posições mais desenvolvidas de Marx e Engels. Mas, a despeito de qualquer questão, vale notar que Marx manterá posição contrária à “estatização da terra” e ao uso da renda da terra em proveito do Estado, justamente devido ao caráter de classe, burguês, desse Estado. Pedimos licença para reproduzir uma longa e esclarecedora citação de Marx, das chamadas Teorias da Mais-Valia (manuscritos de 1861-63):

“(…) Pressuposto o modo capitalista de produção, o capitalista não apenas é um funcionário imprescindível, mas é também o funcionário dominante [herrschende Funktionär] da produção. Por isso o latifundiário [Grundeigentümer], neste modo de produção, fica sobrando [ist ... ganz überflüssig]. A única coisa necessária aqui é [Alles was für sie nötig ist] que a terra não seja common property [propriedade comum], [ou seja,] que enfrente a classe trabalhadora como uma condição de produção que não lhe pertença [als ihr nicht gehörige], finalidade que se realiza plenamente [vollständig erreicht] quando a terra se torna propriedade do Estado [Staatseigentum], e é este, portanto, que recebe a renda da terra. O latifundiário, funcionário tão importante da produção no mundo antigo e medieval, é, no mundo industrial, a useless superfetation [uma excrescência inútil]. Eis por que o burguês radical [radikale Bourgeois] (sem perder de vista a supressão de todos os outros impostos) avança teoricamente até a negação da propriedade privada do solo, a qual desejaria ver convertida – sob a forma de propriedade estatal [in der Form des Staatseigentums] – em common property [propriedade comum] da classe burguesa, do capital. No entanto, na prática [das coisas], falta-lhe coragem, pois o ataque contra uma forma de propriedade – uma forma de propriedade sobre as condições de trabalho – pode ser perigosa para a outra forma. (...)”

A citação é bastante clara. Marx apresenta diretamente que o que é exigido no Manifesto – 1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado – é

a posição política do burguês radical. E mais: a finalidade do capital – antepor aos trabalhadores os meios de produção como não lhes pertencendo – se realiza plenamente [vollständig erreicht] quando a terra vira propriedade do Estado! A propriedade estatal da terra – com a renda da terra servindo ao Estado – seria a melhor forma para a burguesia, a forma “plenamente realizada”. A estatização da terra significa torna-la “propriedade comum” da classe burguesa, portanto, é o “limite teórico” não do socialista, mas do burguês radical.

Em suma: seria relativamente possível a constituição de uma forma de exploração capitalista – a utilização do capital variável e do capital constante pelo capital industrial, visando à extração de mais-valia – sobre a base de uma economia com terras nacionalizadas. O capitalista industrial funcionante, depois de deduzido seu lucro (extraída a mais-valia), pagaria a renda da terra alugada ao Estado, e não mais ao proprietário latifundiário. Essa renda seria supostamente empregada para o bem comum social da classe burguesa – eis a concepção que Marx, já em 1847, atribuía a Mill, Cherbuliez, Hilditch. Em certa medida, interessava mais ao burguês a nacionalização da terra, pois o latifundiário aparece-lhe enquanto “excrescência supérflua”. Eis por que argumenta Riazanov que “até o ano de 1840 os economistas burgueses advogavam pela absorção da renda da terra pelo Estado”, inclusive se adiantando às reivindicações posteriores (dos cartistas).

A grande propriedade da terra não é resultado das contradições imanentes do modo de produção capitalista. Afinal, ela existiu sob diversas formas mesmo antes do capitalismo. Ela pode ser, até certo ponto, uma base para o desenvolvimento ulterior deste modo de produção. A propriedade latifundiária da terra, na forma como legou o final da Idade Média, foi uma base para o capitalismo na medida em que impediu a abundância de terras, ou seja, na medida em que impediu que o produtor direto (camponês ou servo), uma vez expropriado, voltasse a possuir terras em outro lugar. Dessa forma, a propriedade feudal da terra dava base à criação do proletariado, mas não necessariamente (diretamente) ao capital. A este, ela dava somente uma base indireta, pois condicionava o trabalhador externamente (forçando-o a ser proletário), mas não dava base propriamente ao processo de valorização na jornada de trabalho, o processo de criação de capital. Assim, a propriedade latifundiária não é propriamente um pressuposto do capitalismo, algo que o fundamenta no presente, ainda que condicione historicamente sua existência.

Se a burguesia industrial não levou adiante essa sua luta contra os grandes proprietários da terra não foi por outro motivo senão o temor ao proletariado, que tendia (e tende) a abolir toda forma de propriedade. É o que Marx comenta, de passagem, ao final da última citação, acima. Mas isso não significa que a burguesia, em determinadas condições de pressão do proletariado, não possa levar adiante, suportar ou mesmo tirar proveito da reivindicação de

nacionalização da terra.

Forte imposto progressivo (ponto 2)

Trata-se da implementação de impostos que crescem (progridem) de acordo com o tamanho da renda. Os mais ricos pagam mais impostos ao Estado. Este ponto, que ainda hoje recheia a maioria dos programas socialistas urbi et orbi, surgiu, segundo Riazanov, “da luta travada entre os vários setores da burguesia britânica e foi pouco a pouco ganhando apoio das massas, em cujo nome falavam os radicais (...)”. Os “radicais”, para Riazanov – como para Marx em todos os textos de meados do séc. XIX – são os representantes da pequena-burguesia que se opunham à grande burguesia. Para Riazanov, “o imposto progressivo sobre a renda não tem nada de especificamente comunista ou proletário, e é apenas uma dessas armas inadequadas que os operários tomaram do arsenal da pequena-burguesia (...)”. Riazanov cita em seguida um texto esclarecedor de Marx contra o socialista francês Émile de Girardin. Nesse texto, de abril de 1850, Marx afirma que a “reforma dos impostos é o cavalo de batalha [Steckenpferd] de todo burguês radical, o elemento específico de toda reforma econômica burguesa”. E mais, afirma ele que:

“As relações de distribuição [Distributionsverhältnisse] que se baseiam diretamente na produção burguesa – as relações entre salários e lucros, lucro e juros, aluguel e lucro – podem no máximo ser modificadas em pontos menores pelo imposto [können durch die

Steuer höchstens in Nebenpunkten modifiziert], e não são nunca [nie] ameaçadas em suas bases [Grundlage]. Todas as investigações e debates sobre impostos pressupõem a manutenção eterna dessas relações burguesas [setzen den ewigen Bestand dieser bürgerlichen Verhältnisse voraus]. A abolição dos impostos [Aufhebung der Steuern] poderia até mesmo acelerar [beschleunigen] o desenvolvimento da propriedade burguesa e suas contradições.”

Aqui começa a surgir, parece-nos, um elemento interessante para a análise: a crítica à existência de reivindicações que pressupõem as relações capitalistas, ou seja, que só se realizam na medida em que mantêm o próprio capitalismo. Marx seguirá com esse tipo de crítica a tais reivindicações pelas décadas seguintes.

Em 1866, por exemplo, nas “Instruções aos Delegados do Conselho Geral Provisório” – orientações escritas por Marx aos delegados do referido conselho que participariam de congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT, ou Primeira Internacional) –, afirma-se o seguinte, de forma taxativa, na parte referente aos impostos: “Nenhuma modificação na forma de taxação pode produzir qualquer mudança importante nas relações entre trabalho e capital”.

Já em 1875, na famosa (e polêmica) Crítica do Programa de Gotha, Marx voltar-se-á violentamente contra seus pretensos seguidores que se adaptavam à palavra de ordem de “imposto progressivo”. Dirá

ele:

“Os impostos são a base económica [wirtschaftliche Grundlage] da máquina do governo e nada mais. No ‘Estado do futuro’ [Marx está ironizando os que dizem ser uma medida socialista], já existente na Suíça, esta reivindicação está bastante realizada. O imposto sobre o rendimento [Einkommensteuer] pressupõe [setzt/voraus] as diversas fontes de renda das diferentes classes sociais, assim [pressupõe] a sociedade capitalista. Portanto, não surpreende que os financeiros reformers de Liverpool — burgueses, com o irmão de Gladstone à frente — ergam reivindicações como as desse programa.”

Aqui começa a ficar claro ainda outro interessante elemento: as reivindicações dos socialistas não podem ter por pressuposto [Voraussetzung] a sociedade atual, mas sim — de uma forma que não nos cabe trabalhar nos limites deste texto — devem estar ancoradas num princípio futuro, responsável por desvelar (expor) as contradições (os pressupostos) do presente capitalista.

Centralização do crédito nas mãos do Estado, por meio de um banco nacional com capital de Estado e monopólio exclusivo (ponto 5)

Outro item bastante comum nos programas socialistas (ainda hoje) é o que faz referência a bancos públicos e controle das taxas de juros por meio deles. Se não se defende abertamente o banco único estatal, defende-se formas ou vias para tal

(por meio de estatizações ou jogo pesado do Estado na concorrência interbancária, sobretudo por meio de diminuição de taxas de juros, em detrimento dos bancos privados). A respeito desse ponto do Manifesto, Riazanov afirma que se trata de “uma das principais proposições dos saint-simonianos”, ou seja, dos socialistas utópicos. Para Riazanov, se Marx era já crítico mordaz das posições de Proudhon quanto a um Banco Público [na Miséria da Filosofia, em 1847], era ainda mais ácido quanto às posições dos saint-simonianos. Todavia, tem de reconhecer Riazanov, há uma “semelhança formal” entre a posição dessa seita e a reivindicação do Manifesto. Diz Riazanov sobre a posição crítica de Marx:

“Assim como os bancos populares de Proudhon seriam impotentes para vencer as leis que regem a produção de mercadorias, o Banco centralizado dos saint-simonianos seria incapaz de regular a produção para evitar a reiteração das crises. Tanto em um caso como no outro, a persistência da propriedade privada sobre os meios de produção deixaria intactas as leis da sociedade capitalista.”

Ou seja: o absurdo seria, para Marx, acreditar na possibilidade de regular o capitalismo sem antes acabar com o caráter privado dos meios de produção e as leis gerais capitalistas que resultam dele. O máximo que se poderia atingir é, às custas de toda a nação (financiando com fundos de impostos os bancos públicos), a diminuição das taxas de juros básicas e comuns do mercado, que por sua vez favoreceriam os capitalistas industriais

(produtivos). De uma forma ou de outra, os fundamentos (pressupostos) do sistema capitalista – extração de mais-valia – não se alteram.

Centralização do sistema de transportes nas mãos do Estado (ponto 6)

Quanto a esse ponto, Riazanov apresenta uma crítica bastante interessante e, em muitos sentidos, atual. Diz ele o seguinte:

“A centralização dos meios de transporte nas mãos do Estado, sexto ponto, é o corolário lógico do primeiro e do segundo [referentes à propriedade fundiária e ao imposto progressivo, respectivamente]. Mesmo quando a ferrovia não é construída pelo Estado, e sim por uma companhia particular, é evidente que essas companhias ferroviárias se enriquecem às custas do Estado, que as concede créditos e subsídios.”

O que está implícito na crítica é que em geral as companhias particulares também se enriquecem às custas do Estado. Trata-se do elemento analisado no capítulo anterior (trabalho produtivo e improdutivo, e sua relação com o Estado capitalista). Mesmo quando se trata de empresas Estatais, ocorre a articulação de uma série de empresas privadas que somente lucram graças à empreitada norteadora estatal. Não à toa, a proposta de centralização das vias férreas nas mãos do Estado já existia em países capitalistas do período, como a Bélgica.

Expansão de fábricas nacionais, de instrumentos de produção, recuperação e melhoria das terras de acordo com um plano comunitário (ponto 7)

Quanto a este ponto, é curioso notar mais uma vez como Riazanov se expressa com ressalvas:

“As ‘fábricas nacionais’ a que se refere o sétimo ponto não podem ser confundidas com as ‘oficinas nacionais’, criação de Louis Blanc (1811 - 1882), socialista, historiador e estadista francês, que formou parte do governo provisório de 1848. O Manifesto precisamente não tende a organizar a produção cooperativa com a ajuda do Estado, mas a nacionalizar todas as empresas privadas, convertendo-as em empresas nacionais [sic].”

Uma vez mais, Riazanov é obrigado a esclarecer ao leitor que o que Marx e Engels querem dizer é diferente do que está propriamente escrito no Manifesto, ou seja, que seu conteúdo vai além da frase (da tradicional frase reivindicatória herdada do movimento socialista contemporâneo a si). Riazanov quer afastar a ideia de que é possível ou desejável que o Estado organize o trabalho em cooperativas e as subsidie. Veremos pouco adiante, em mais detalhes (contra os chamados lassalleanos), a crítica de Marx a essa concepção.

Educação pública e gratuita de todas as crianças... (ponto 10)

Este ponto, esclarece também Riazanov, tem origem no socialismo utópico (ainda que proletário) do babouvismo: “Babeuf e seus partidários

também já advogavam pela educação universal e gratuita. Todos os grandes utopistas destacaram já essa necessidade”. Mas, mais significativo que o apontamento de Riazanov é a própria crítica direta de Marx a tal questão, em 1875, na Crítica ao Programa de Gotha:

“‘Escolaridade obrigatória. Instrução gratuita’. O primeiro existe até na Alemanha, o segundo na Suíça [e] nos Estados Unidos para escolas primárias. Se em alguns estados deste último [EUA] mesmo os estabelecimentos educacionais ‘superiores’ são ‘gratuitos’, isso significa apenas que as classes mais altas pagam seus custos de educação [Erziehungskosten] com o fundo comum dos impostos [allgemeinen Steuersäcke].”

Para Marx, a própria reivindicação vaga de “educação popular pelo Estado”, formulada em tal forma inconsequente, seria “totalmente rejeitável”; seria necessário, pelo contrário, “excluir igualmente o governo e a Igreja de toda a influência sobre a escola”. E mais: em vez de o Estado educar o povo, diz ele, “é o Estado que precisa da mais rude educação pelo povo”.

Os demais pontos

Acima tratamos dos pontos em que a questão do Estado está explícita no caráter das reivindicações. Vale comentar, em passant, que, em linhas gerais, os mesmos problemas perpassam as demais medidas do Manifesto. A defesa do “direito de herança”, segundo Riazanov, é retirada do saint-

simonismo, e deixa “intactas as bases fundamentais do capitalismo”. Ainda segundo Riazanov, o maior defensor do fim do direito de herança durante a Primeira Internacional (AIT) fora Mikhail Bakunin. Contra este, o Conselho Geral da AIT, dirigido por Marx, declarou que o direito de herança não é uma categoria produtiva; que as leis de herança não são uma causa, mas uma consequência da produção capitalista, um reflexo legal da organização econômica; que convertendo os meios de produção privados em coletivos o problema do direito de herança desapareceria da noite para o dia. Sobre o quarto ponto – “confisco da propriedade de todos emigrantes e rebelados” – notamos, a partir de Riazanov, que advém das posições de Babeuf durante a Revolução Francesa. Mas, caberia questionar: quem confiscaria? Em nome de quem seria o confisco? A questão do poder de Estado está implícita.

Apenas o oitavo ponto – “trabalho obrigatório para todos, criação de exércitos industriais, especialmente para a agricultura” – não nos parece ser motivo de objeção. Curiosamente, como explica Riazanov, tal reivindicação adviria de Weitling e Dézamy, dois líderes revolucionários que Marx admirava bastante, enquanto pioneiros do comunismo (à diferença do socialismo utópico), ainda que expressassem um comunismo numa forma um tanto “grosseira”.

3.3

“quebrar o Estado é pré-condição da revolução”

As contradições registradas no ponto anterior advêm da indeterminação do caráter do poder político que realizará a transição ao socialismo. Tal indeterminação tem por base a própria experiência histórica da classe proletária, em sua luta contra o domínio da burguesia.

Como analisamos, Marx e Engels propõem ações que consideram a coexistência de dois mundos – um mundo burguês e um mundo proletário, onde o segundo suprime o primeiro aos poucos –, mas essa dualidade se expressa, até aqui, sobretudo num âmbito econômico. Não fica claro no Manifesto que é necessário outro poder propriamente político, paralelo ao Estado oficial da burguesia, para atuar como alavanca que suprima pouco a pouco cada capital à burguesia. Eis por que no Manifesto há a polêmica frase – muitas vezes brandida por oportunistas políticos do presente: “Já vimos acima que o primeiro passo [der erste Schritt] na revolução dos trabalhadores é a elevação do proletariado a classe dominante, a luta pela democracia [die Erkämpfung der Demokratie]”. Aqui muitas vezes infere-se, devido à abstração, a possibilidade de elevação do proletariado à condição de classe dominante por meio da democracia burguesa.

O problema geral é que Marx e Engels ainda tomavam como paradigma do processo revolucionário proletário a experiência da Revolução Francesa de 1789, quando a classe burguesa, contra a nobreza, tomou o poder político pela primeira vez no continente europeu. Riazanov, a seu

modo – sem dar grande destaque ao problema – revela que:

“A tática mantida no Manifesto se baseava no estudo dos acontecimentos da Grande Revolução Francesa, na ideia de que a conquista do poder político pelo proletariado seguiria formas análogas à das jornadas da Convenção [terror jacobino].

Por isso insistiam tanto na centralização pelo Estado, que, em sua opinião, fora obra dos jacobinos. A conquista do Estado limparia os obstáculos que se opunham ao triunfo da revolução em todos os países.”

Não estranha tal concepção, afinal, a Revolução Francesa era o único paradigma de grande revolução que se tinha até então, ao final de 1847 (quando escrito o Manifesto), antes mesmo da sangrenta revolução de junho de 1848 na França (a primeira onde o proletariado apareceu em cena de forma totalmente independente da burguesia, em luta contra esta e contra toda a ordem, burguesa e monárquica, existente). Será somente com o balanço da experiência de 1848 e, sobretudo, com a experiência da Comuna de Paris (1871), que Marx e Engels compreenderão a necessidade de se criar um poder proletário propriamente político (e não mais apenas econômico), paralelo ao poder político oficial da burguesia, um poder responsável pela quebra e derrubada deste, que servirá como alavanca no processo de arrancada de cada capital (meio de produção) da burguesia.

É assim que na Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas, em março de 1850, Marx e Engels afirmarão que:

“Ao lado [neben] dos novos governos oficiais, eles [os operários] devem ao mesmo tempo estabelecer seus próprios governos revolucionários [eigene revolutionäre Arbeiterregierungen], seja na forma de direções locais, conselhos locais [Gemeinderäten], seja através de clubes de trabalhadores ou comitês de trabalhadores [Arbeiterkomitees], para que os governos democrático-burgueses não apenas percam [verlieren] imediatamente o apoio dos trabalhadores, mas também, e antes de tudo, para que se vejam monitorados e ameaçados [überwacht und bedroht] pelas autoridades atrás das quais está toda a massa de trabalhadores [hinter denen die ganze Masse der Arbeiter steht].”

Por fim, se restam dúvidas quanto ao caráter da autocrítica dos autores em relação às posições indeterminadas do Manifesto – indeterminadas porque a própria classe trabalhadora ainda não criara forma superior de luta por sua própria ação –, nada melhor que retomar, uma vez mais, o prefácio de 1872 do referido texto. Ele não à toa é do ano posterior à Comuna de Paris, o primeiro governo proletário da história (o qual analisaremos com mais calma no próximo capítulo). A Comuna finalmente esclareceu, ensinam os autores, que a “classe trabalhadora não pode [nicht ... kann] simplesmente tomar a máquina de Estado pronta [die fertige Staatsmaschine] e colocá-la a serviço de seus

próprios fins [ihre eignen Zwecke]”.

Note-se novamente, aqui, o aparecimento das noções dialéticas e metodológicas de “fins” e “meios” (o qual, aqui, expressa-se enquanto “caminho”, Bewegung). Resulta da análise que o Estado atualmente existente, burguês, não pode ser um meio para os fins da classe trabalhadora, ou, em palavras, mais diretas, não pode ser colocado historicamente a seu serviço em nenhuma hipótese. Muito pelo contrário, compreendeu Marx, sobretudo após a Comuna de Paris, que outra coisa não se pode fazer com o Estado senão destruí-lo. Eis o que afirma em famosa carta a Kugelmann de 12 de abril de 1871:

“Se você olhar o último capítulo do meu ‘Dezoito de Brumário’, notará que constato que a próxima tentativa da Revolução Francesa não mais consistirá em transferir [übertragen] a máquina burocrático-militar de uma mão a outra, como antes, mas em quebrá-la [sondern sie zu zerbrechen], e que isso é pré-condição [Vorbedingung] para toda verdadeira revolução popular [jeder wirklichen Volksrevolution] no continente.”

Não mudar o Estado da mão da burguesia para a do proletariado, mas quebrá-lo – eis a pré-condição da revolução (tomada do poder). A Comuna serviria como instrumento nas mãos do proletariado, como alavanca política exatamente para realizar o velho método almejado (ainda que abstratamente) desde o Manifesto – arrancar pouco a pouco todo o capital

à burguesia. O elemento político (como meio), deveria servir ao econômico (como fim). Diz Marx: “A comuna deveria, portanto, servir como alavanca [als Hebel] para subverter [umzustürzen] os fundamentos econômicos [ökonomischen Grundlagen] nos quais repousa a existência das classes e, portanto, do domínio de classe”. Eis por que a Comuna era, para Marx, a “forma política finalmente descoberta [die endlich entdeckte politische Form], sob a qual a libertação econômica do trabalho poderia se completar [vollziehen]”. Ela assenta, finalmente, a estratégia da dualidade de poderes enquanto algo que se dá por uma dialética entre os elementos econômico e político ao mesmo tempo (metodologicamente/dialeticamente organizados enquanto fim e meio).

Assim, não importa com quanta fraseologia pequeno-burguesa se encubra a defesa do Estado. Não é disso que se trata, para Marx: “Não ficamos um salto de pulga mais perto [da resolução] do problema combinando [Zusammensetzung], de mil e uma maneiras, a palavra ‘povo’ [Volk] com a palavra ‘Estado’ [Staat]”. O Estado não pode ser “popular” de forma alguma. Um partido que crê nisso, diz Marx,

“(…) mostra que nele as ideias socialistas nem sequer são profundas [nicht einmal haultief sitzen], dado que, em vez de tratar a sociedade existente (...) como fundamento [Grundlage] do Estado existente (...), trata antes o Estado como um ser autônomo [als ein selbständiges Wesen], que possui as suas próprias ‘bases espirituais de

costumes e liberdades’.”

Os que defendem tais posições, para Marx, são partidários da “velha litania democrática conhecida de toda gente” [“aller Welt bekannten demokratischen Litanei”]; são um “simples eco do Partido Popular burguês, da Liga da Paz e da Liberdade” [“sind bloßes Echo der bürgerlichen Volkspartei, des Friedens und Freiheitsbundes”] – hoje correspondente à ONU –; são partidários de “reivindicações altissonantes que, se não são representações fantásticas exageradas, já estão realizadas” [“lauter Forderungen, die, soweit nicht in phantastischer Vorstellung übertrieben, bereits realisiert sind”], mas realizadas em outros países (não nos de localização desses “socialistas”). Eis por que Marx era contrário a toda ladainha sobre “direitos”, “deveres”, “justiça”, “moralidade” e “verdade” que floream as frases ocas dos socialistas pequeno-burgueses ou democratas-burgueses.

Dado que não faz sentido – é algo não-socialista, segundo Marx – acreditar que o Estado atual possa ser “popular” ou propriamente “progressista”, não faz logicamente sentido defender “estatizações sob controle dos trabalhadores”. Marx, ainda na Crítica do Programa de Gotha, ridiculariza igualmente tal formulação:

“Por [um resto de] vergonha [Scham], coloca-se ‘ajuda estatal’ - ‘sob controle democrático pelo povo trabalhador’ [unter die demokratische Kontrolle des arbeitenden Volks] (...) [mas]

‘democrático’ em alemão significa ‘de domínio do povo’. Então, que significa ‘controle do domínio do povo pelo povo trabalhador’? E, precisamente, para um povo trabalhador que, por meio dessa reivindicação apresentada ao Estado [die es an den Staat stellt], expressa a sua completa consciência de que não está no poder nem está pronto para governar [noch zur Herrschaft reif ist]!”

Não se trata, portanto, de defender “estatização sob controle dos trabalhadores”, “estatização sob autogestão dos trabalhadores” e variantes. Não se trata de exigir algo ao Estado. Não adianta enfeitar a proposta de “estatização”, por “um pouco de vergonha na cara”, com fraseologia e retórica. O conteúdo de classe do Estado não muda “um salto de pulga” com isso, nem a reivindicação atinge caráter progressista (muito menos, revolucionário). Propô-lo é crer em panaceias – como quem concebe reivindicações tendo uma “grande ideia” (eureka!) –, é estar sempre limitado pela miséria do “possível”, e nada tem a ver com estabelecer a estratégia de emancipação do proletariado a partir das contradições internas e imanentes à sociedade capitalista, que leva à criação do poder operário e à socialização dos meios de produção. Para Marx, os socialistas que defendem esse tipo de reivindicação ao Estado comprovam apenas que não criaram poder proletário algum e não estão prontos para isso. Em suma, a crítica devastadora de Marx aponta o seguinte quanto ao método errado dos socialistas para engendrar um nova sociedade:

“Em vez de ‘emergir’ do processo revolucionário de transformação [revolutionären Umwandlungsprozesse] da sociedade, a ‘organização socialista do trabalho total’ [emerge] da ‘ajuda estatal’ [Staatshilfe] às cooperativas de produção, que ele [o Estado], não os operários, ‘chama à vida.’”

Restaria ao movimento proletário pedir a salvação pelo Estado. O erro consistira em acreditar – como os seguidores de Lassalle na Alemanha, os seguidores de Saint-simon e Proudhon na França, os fabianos e parte dos cartistas na Inglaterra – “que se pode construir com apoio do Estado uma nova sociedade do mesmo modo que se constrói uma ferrovia!” [daß man mit Staatsanlehn ebensogut eine neue Gesellschaft bauen kann wie eine neue Eisenbahn!].

Para Marx e Engels, essa nova forma, criada pela experiência da Comuna de Paris, exigiria para si, enquanto novo conceito, um novo nome. Não mais se trataria de falar em “Estado”. Lembremos uma carta de Engels a Bebel, de 18- 28 de março de 1875:

“Dever-se-ia abandonar [fallenlassen] todo discurso sobre o Estado, particularmente depois da Comuna, que já não era mais um Estado em sentido verdadeiro [schon kein Staat im eigentlichen Sinne mehr war]. (...). Portanto, propomos [Marx e Engels] colocar, em todos os lugares, em vez de Estado, a palavra Gemeinwesen [Comunidade], uma boa e velha palavra alemã, que equivale bem à palavra francesa commune.”

A tarefa dos revolucionários, portanto, não seria reivindicar a estatização de nada, nem mesmo falar em “Estado” como parte do discurso socialista. O que caberia, propriamente, seria a defesa da transformação dos meios de produção em comuns, em pertencentes à comunidade (e não a indivíduos privados). Tratar-se-ia de defender a “socialização” ou mesmo “comunização” dos meios de produção, e nunca sua “estatização”. Isso só seria possível com a defesa de uma forma de governo de Comuna (ou Conselhos), sem qualquer traço estatizante no discurso. Do contrário, os marxistas seriam confundidos com os radicais pequeno-burgueses, que em última instância auxiliam indiretamente a burguesia.

Curiosamente, é o que revela Engels nessa mesma carta a Bebel, tratando das acusações dos anarquistas. Em seu nome e em nome de Marx, afirma o seguinte:

“Lembre-se que no exterior somos responsabilizados por toda e qualquer declaração ou ação do Partido Social-Democrata dos Trabalhadores Alemães. Assim, em seu livro “Estatismo e Anarquia”, Bakunin nos atribui cada palavra mal pensada proferida ou escrita por Liebknecht desde a fundação do Demokratischen Wochenblattes [jornal semanal da social-democracia]. As pessoas imaginam que nós comandamos toda a história a partir daqui [do exterior], enquanto você sabe tão bem quanto eu que nós quase nunca nos metemos nos assuntos internos ao partido, e, quando o fazemos, é

praticamente apenas para corrigir erros teóricos.”

Bakunin, em seu Estatismo e Anarquia, afirma, de forma oportunista, que Marx era um discípulo “apenas mais culto” dos “socialistas estatistas” Louis Blanc e Ferdinand Lassalle! A posição de Bakunin, não à toa, como notara Engels, tinha por base as ações dos pretensos discípulos de Marx – e não o que Marx, ele próprio, escrevera sobre a Comuna de Paris!

capítulo 4:

Comuna, não-Estado

Tendo esclarecido que o Estado, na concepção madura de Marx, não tem qualquer função na transição ao socialismo, e tendo esclarecido que é necessário um poder político paralelo para arrancar as raízes econômicas da velha sociedade, cabe questionar: que poder político é esse? Do que se trata? Para Marx e Engels, como vimos, trata-se da Comuna, “que não era mais um Estado em sentido verdadeiro”. Ou seja, trata-se de um “não-Estado”, um “Estado” traçado pela negatividade, um “Estado” que já é outra coisa. Vejamos como funciona a Comuna, “essa esfinge que põe tão duramente à prova o entendimento burguês”. O mais rico para a nossa análise é o terceiro capítulo da “Mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores”, de 30 de maio de 1871.

A Comuna de Paris, como se sabe, foi produto de um elemento particular: a Guerra Franco-Prussiana. Ela pariu a revolução – como, aliás, ocorreu em outras guerras, onde a nação derrotada viu seu Estado burguês ruir, abrindo brecha histórica à classe trabalhadora. Evidentemente, não se trata meramente da guerra, mas de uma guerra assentada sobre explosivas contradições de classe – tanto na Alemanha quanto na França –, que deram ensejo à ação revolucionária espontânea das massas operárias parisienses. A queda do Império de L. Bonaparte – com a prisão deste na Batalha de Sedan, conjuntamente com dezenas de milhares de homens da elite do exército francês (composta de setores não proletários, como

camponeses) –, abriu espaço ao governo provisório de L. A. Thier, responsável por negociar a rendição com os alemães e por estabelecer o processo de constituição de um regime democrático-burguês. Mas, curiosamente, a queda do Império também deixou a França sem defesa armada significativa, senão a da classe operária armada em algumas das principais cidades, tendo como eixo estruturante a própria Guarda Nacional (voltada tradicionalmente à repressão interna, como polícia, e não ao combate a inimigos externos, como exército). Em Paris deu-se a situação mais emblemática. Num primeiro momento, enquanto se reconhecia parcialmente a legitimidade do governo provisório de Thiers, a estrutura da Guarda Nacional funcionava como certo contraponto de poder político (um protopoder dual). Todavia, à medida que se esclareceu o caráter burguês, covarde e capitulacionista do governo provisório de Thiers – que temia mais a Guarda Nacional e a classe operária parisiense armada do que os alemães que estabeleceram um certo em torno de Paris –, a população parisiense compreendeu aos poucos a necessidade de proclamar outro governo, oposto ao de Thiers. O estopim foi a tentativa dos homens a serviço deste, na madrugada de 18 de março de 1871, de roubar as armas (sobretudo canhões) então sob poder da Guarda Nacional de Paris. Estourou a revolução, a proclamação de um novo governo, o qual, devido à condição de classe dos que o proclamaram, só poderia ser proletário. O primeiro governo proletário da história. Disse o Comitê Central da Comuna no

dia de sua autoproclamação:

“Os proletários de Paris (...), em meio às derrotas e traições das classes dominantes, perceberam que chegou a hora de resolver a situação, tomando a direção dos assuntos públicos em suas próprias mãos (...). Entenderam que é seu mais alto dever e seu direito absoluto dominar seus próprios destinos, tomando o poder governamental [die Regierungsgewalt zu ergreifen].”

Na famosa “Mensagem” de análise da Comuna, Marx expressou que a classe operária francesa não buscava com ela qualquer utopia, qualquer ideia de cidade perfeita, qualquer ideal abstrato. A classe trabalhadora, sem busca por ideal e sem pretensão de infalibilidade científica, queria e podia realizar o que era possível de ser realizado. Quanto à forma de organização política, os proletários criaram, e Marx testemunhou, um governo prático e possível. A Comuna era o governo barato tão charlatanesco sonhado (ainda hoje) pelos capitalistas de todo o mundo.

O que se buscava era a instituição da democracia direta da ampla (ou seja, o fim da representação política e a instituição da presentificação política). Assim como já apontara no segundo capítulo do Dezoito de Brumário de Louis Bonaparte, Marx expressou nesse texto que o “sufrágio universal”, enquanto voto secreto das maiorias silenciosas, é um método eletivo que favorece a burguesia e sua dominação política. Se lá, no Dezoito de Brumário, o voto universal servira para a ascensão

de Louis Bonaparte – figura populista medíocre que transformou seu governo numa ditadura contra o proletariado parisiense –, aqui, em meio à guerra civil francesa, novamente, o voto universal servia para se contrapor, de forma conservadora, à Comuna. Marx sabia que a verdadeira democracia é similar àquela da antiguidade clássica, onde são expressas opiniões publicamente, onde se ouve o outro e se delibera conjuntamente, em praça pública, com mãos levantadas (mas, diferentemente daquela da antiguidade, aqui não seriam apenas os proprietários, não-escravos e homens, os que dela participariam, e sim todos os proletários, indistintamente). A eleição e destituição valeriam, segundo Marx e a Comuna, para todos os funcionários da comunidade e todos os responsáveis dos ramos de administração da economia. E mais: “dos membros da Comuna abaixo [aos postos inferiores], o serviço público tinha de ser remunerado por salários de operários” (grifo de Marx).

A respeito das forças de coerção do governo burguês, Marx aponta que o fundamental era que a Comuna se viu livre do exército e da polícia, conforme existentes hoje. Diz ele:

“Paris só pôde resistir porque, como resultado do cerco [alemão], livrou-se [losgeworden] do exército e o substituiu [an deren Stelle es] por uma Guarda Nacional composta principalmente por trabalhadores. Este fato agora precisava ser transformado numa instituição permanente. O primeiro decreto da comuna foi, portanto,

a supressão do exército permanente e sua substituição pelo povo armado [seine Ersetzung durch das bewaffnete Volk]. (...) A polícia, até então a ferramenta do governo do estado, foi imediatamente despojada de todas as suas características políticas e transformada na ferramenta do município, eletiva e destituível a qualquer momento.”

Desde então, o “armamento do proletariado”, enquanto contraposição ao Exército oficial (que deveria ser suprimido pelas vias de fato), tornou-se condição sine qua non de qualquer programa revolucionário. Quanto à polícia, para além de qualquer moralismo pequeno-burguês, a reivindicação correta tornou-se a liberdade de sindicalização (organização), de greve e de eleição/ destituição de seus dirigentes em assembleias da categoria.

A forma de organização política da Comuna deveria se enraizar e se estabelecer em todas as cidades e vilas do interior, conformando uma comunidade nacional. À medida, entretanto, que se elevasse a representação de um delegado – por exemplo, no caso de um representante de pequena vila enviado à delegação nacional em Paris –, este teria um tipo de mandato com instruções formais, expressas por escrito, contendo o conteúdo que o delegado estaria habilitado a defender). Buscava-se assim, sempre, controlar a noção de representação em nome da presença (ou presentificação). A Comuna não queria um Estado, um estamento (como seção fatiada), descolado ou suspenso

acima da comunidade, mas uma comunidade que autonomamente se geriria. A tarefa realizar-se-ia, portanto, por meio da aniquilação do poder estatal – ele próprio uma “máquina de guerra da classe dominante contra a dominada” – e sua substituição pela articulação autônoma (mas não federativa) da comunidade. Eis o que nos diz Marx:

“A unidade [Einheit] da nação não seria quebrada, mas, pelo contrário, organizada pela constituição comunal; ela se tornaria uma realidade através da aniquilação do poder estatal [durch die Vernichtung jener Staatsmacht], que se apresentava como a corporificação dessa unidade, mas desejava ser independente e superior à nação, da qual ele era apenas uma excrescência parasitária [Schmarotzerwuchs]. (...) Em vez de decidir de novo a cada três ou seis anos quais membros da classe dominante trairão e esmagarão [ver- und zertreten] o povo no parlamento, o voto comum [allgemeine Stimmrecht] deveria servir ao povo constituído em comunas (...).”

Nessa concepção agora buscada, necessariamente não haveria como se manter a divisão ocidental entre falar e agir, nem como se manter a divisão moderna de poderes. Aqui há apenas um poder, totalmente eleito, que, de fato – diferente da falácia democrática da burguesia – “emana do povo” (trabalhador). Todo corpo de especialistas, sacerdotes modernos, desapareceria num processo. Por exemplo, o direito e as leis deixariam de ser atributos de um grupo de bacharelados (separados da massa do povo) e passariam a fazer parte da

formação básica e geral de todos os elementos da comunidade (da mesma forma com que aprende-se a escrever ou aprende-se operações elementares de matemática). Tais saberes seriam absorvidos no corpo social. O direito deveria ser destituído de todo caráter técnico, hermético e hermenêutico, para tornar-se parte do exercício real da vida em comunidade. E, assim, “tal como os demais servidores públicos, [os juizes] deveriam ser eletivos, responsáveis e demissíveis”.

Portanto, todo o engodo moderno dos três poderes – acima dos quais está sempre, em última instância, o Poder Executivo, como reminiscência da monarquia, destacando o caráter essencialmente repressor do Estado, a serviço de uma classe dominante – seria substituído de facto pelo poder comum (a presentificação da comunidade), eleito de baixo para cima e revogável nos momentos oportunos. A Comuna nasceu dessa forma como “antítese direta do Império” de L. Bonaparte. Ou seja, enquanto contraposição direta a um governo centrado ditatorialmente no Poder Executivo, ela deveria ser “não um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo”. Assim, ela seria uma antítese propriamente ao Estado em sua forma ocidental (analisada em nosso primeiro capítulo), cuja essência resume-se no caráter de execução da violência de uma minoria contra uma maioria. A violência, aqui, seria invertida – da maioria contra a minoria –, e, por isso mesmo, muito menor. Em tais condições, o caráter executivo (de execução da violência) refluiria em nome do

caráter legislativo, ou seja, em nome da resolução dos problemas básicos (da base) da própria comunidade. Eis por que a Comuna, enquanto antítese do Império, seria já um “não-Estado”. Para Marx, o “regime comunal teria restaurado [zurückgegeben] ao corpo social todas as forças até então erodidas [aufgezehrt] pelo crescimento do parasita estatal [Schmarotzerauswuchs „Staat”], que se nutre da sociedade e inibe seu livre movimento [ihre freie Bewegung hemmt]”. Sem estamento superior e sem particionamento interno – sem metafísica, sem universalidade ou ontologia –, o poder retornaria aos poucos ao seio da própria comunidade, como presença na própria existência da comunidade.

Note-se que marxismo não é abstratamente “contra todo poder” – noção expressa no próprio termo anarquia –, uma vez que sentir-se no poder é sentir as condições objetivas de existência como lhe pertencendo (motivo pelo qual a burguesia sente-se no poder). Analisamos isso no primeiro capítulo. Assim como o marxismo é a favor da apropriação comunal, ele é a favor de que a comunidade esteja no poder, ou (o que dá no mesmo) que o poder se expresse na comunidade. A restauração processual do poder ao corpo social, sem usurpação privada, significaria também seu livre desenvolvimento. Mas então, paradoxalmente, uma vez que estaria expresso no seio da comunidade, o próprio poder pararia de se manifestar enquanto tal, enquanto elemento em separado, ou seja, pararia de se manifestar conforme conhecemos hoje, como força

externa à maioria, voltada à sua repressão. Ele se expressaria livremente, sem bloqueios, e, por isso, nem mesmo se manifestaria ou seria percebido enquanto tal. O livre desenvolvimento do poder, paradoxalmente, significaria o “fim” do poder.

Evidentemente, esse processo não se daria par décret du peuple; ele não é um ideal dogmático, um paradigma no céu, mas algo a se transitar. Aliás, em várias fases, como veremos. Não há de imediato formas absolutamente sem representação, portanto, sem atraso ou “delay” na participação política; mas há, evidentemente, formas melhores, que induzem à participação e à presença e inibem a representação, submetendo-a a um controle social. As formas representativas não desaparecem de imediato, mas há formas mais concretas, menos abstratas, que permitem um grau de deformação ou atraso menor”.

Restaurando, assim, o poder às forças sociais, a Comuna pretendia regenerar toda a sociedade. Eis por que Marx fala:

“Maravilhosa foi a mudança que a comuna realizou em Paris! Nenhum traço sequer da Paris prostituída do Segundo Império! Paris já não era o rendez-vous de latifundiários britânicos, aventureiros irlandeses, ex-escravistas e mercenários americanos, ex-proprietários russos de servos e boiardos da valáquia. Não havia mais cadáveres no necrotério, nem assaltos noturnos e quase nenhum roubo; agora, como nos dias de fevereiro de 1848, as ruas de Paris estavam seguras, e isso sem qualquer policial. “Nós” –

dizia um membro da comuna – “não ouvimos mais nada sobre assassinato, roubo e agressão a indivíduos; parece que polícia arrastou todos os seus amigos conservadores [a escória da velha ordem] para Versalhes”. As cocotes [prostitutas] seguiram o rastro de seus protetores, os fugitivos homens de família, de religião e, acima de tudo, de propriedade. Em seu lugar, as verdadeiras mulheres de Paris vieram à tona novamente: heroicas, generosas e abnegadas como as mulheres da antiguidade. Na preparação de uma nova sociedade, Paris trabalhava, pensava, lutava e sangrava – quase se esquecendo dos canibais às espreitas em seus portões – e assim estava radiante de entusiasmo em sua iniciativa histórica!”

Entretanto, a Comuna durou apenas dois meses. Ela sofreu, naturalmente, de diversos erros de condução política. Não se poderia esperar outra coisa do primeiro governo proletário da história. Ela não teve tempo de avançar seriamente em medidas de planificação econômica, embora as tivesse esboçado. Mas qualquer erro, por mais sério que possa ser, não desabona em nada o enorme feito histórico do proletariado parisiense. O exemplo serviu a toda a classe proletária, porque, como disse Marx, foi “finalmente encontrada” a forma do governo proletário para se derrotar a burguesia. Na segunda metade de maio de 1871 iniciou-se a repressão das tropas do governo de Thiers contra o proletariado armado parisiense. Fundamental, para a repressão, foi a soltura da elite do exército francês, então aprisionada pelos alemães. Em comum acordo entre Thiers e Bismarck, tal setor do

exército foi liberado e inclusive confraternizou com o exército alemão (“evento sem paralelo na história”, segundo Marx). Para a repressão de Paris, inclusive, o exército alemão estava posicionado de tal forma a dar apoio ou cobertura ao exército francês, se preciso agir. O massacre dos communards pelo exército francês praticamente não teve paralelo histórico. Todavia, a população proletária resistiu, como diz Marx, ao máximo que pode:

“O heroísmo abnegado com que o povo de Paris – homens, mulheres e crianças – lutou durante oito dias após a chegada dos versalheses comprova a grandeza de sua causa (...) Para encontrar um paralelo para o comportamento de Thiers e seus cães sangrentos, temos de voltar aos tempos de [Lúcio Cornélio] Sula e os dois triunviratos de Roma. O mesmo massacre a sangue-frio, o mesmo desdém, no massacre, pela idade e pelo sexo, o mesmo sistema de tortura de prisioneiros, os mesmos ostracismos, mas desta vez contra toda uma classe, a mesma caçada selvagem contra os dirigentes na clandestinidade, para que ninguém escape; as mesmas delações de inimigos políticos e privados, a mesma indiferença na chacina de pessoas estranhas à luta. A única diferença é que os romanos não tinham ainda mitrailleuses [metralhadoras] para despachar em massa os ‘bandidos’, não tinham ‘a lei em suas mãos’, nem o brado de ‘civilização’ em seus lábios.”

capítulo 5: como o Estado desaparece?

O problema do desaparecimento do Estado é bastante polêmico no marxismo. Sobretudo porque dá-se logo de início a substituição do Estado por outro elemento, pela Comuna, que já não é propriamente um Estado, como vimos; a Comuna é um “Estado” negativo, de transição para outra coisa, o que gera um série de discussões sobre o sentido de tal negatividade. Acresça-se a isso o fato de que Marx nunca se preocupou tanto com a forma da Comuna (e da comunidade) futura, porque tinha questões mais importantes para se preocupar (por exemplo, compreender, na forma mais desenvolvida possível, como funciona a sociedade capitalista, pois somente assim é possível negá-la e superá-la correta e conscientemente).

A primeira questão que devemos pensar a respeito do problema é que, assim como o Estado ocidental – político e repressor, instrumento de dominação de uma minoria por uma maioria – não surgiu do nada, seus traços também não podem desaparecer do nada. Num primeiro momento saiu-se de uma sociedade de abundância – comunismo natural – para outra, onde, ainda que inexistisse a propriedade privada, havia formas compulsórias de organização social da produção, dadas por necessidade da própria comunidade (Modo de Produção Asiático). Não se tratava de uma forma embasada essencialmente na violência interna – esta, ainda que existindo e sendo significativa, tinha um aspecto secundário frente à organização geral do trabalho social e do excedente produtivo, organização que era compreendida por toda a

comunidade como necessidade sua. Da forma de Estado oriental passou-se à forma de Estado propriamente ocidental, conforme conhecemos hoje, amparado na violência permanente de uma classe contra a outra (proveito de uma em detrimento de outra). Começa então – dizem Marx e Engels no Manifesto do Partido Comunista – a história como luta de classes.

A forma de Estado oriental “não era um Estado em sentido verdadeiro”, mas um Estado de transição. O mesmo problema se coloca hoje, no ocaso da civilização ocidental, de forma invertida. Assim como o Estado “inchou” para surgir, a partir do Modo de Produção Asiático, ele tem agora de “murchar” para desaparecer. Assim como lá as funções propriamente administrativas foram prioritárias em relação às coercitivas, também agora esses traços têm de se manifestar. Evidentemente, como ensina Lenin, a violência despótica da minoria contra a maioria – mesmo quando travestida de “regime democrático” – é mil vezes maior do que a violência que a maioria necessita para reprimir a minoria. Só o armamento da massa do povo, diz Lenin, seria suficiente para praticamente não se derramar gota de sangue em violência interna. Lenin está assim, na realidade, apenas retomando o célebre trecho do final do Livro I de O capital de Marx:

“A transformação da propriedade privada parcelada [zersplitterten Privateigentums], baseada no trabalho próprio dos indivíduos [auf eigner Arbeit

der Individuen beruhenden], em propriedade capitalista, é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais longo, duro e difícil do que a transformação da propriedade capitalista, realmente já fundada numa organização social da produção, em propriedade social [gesellschaftliches]. Lá, tratou-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores, aqui trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo.”

Portanto, o “Estado” de transição – a Comuna – só pode ser o que Marx chamou de ditadura revolucionária do proletariado:

“Entre a sociedade capitalista e a comunista está o período de transformação revolucionária [revolutionären Umwandlung] de uma noutra. A ele corresponde também um período de transição política [politische Übergangsperiode], no qual o Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado [revolutionäre Diktatur des Proletariat].”

Essa ditadura teria de se manter até que o grosso dos meios de produção, ao menos nos países capitalistas mais desenvolvidos, tenha passado às mãos da classe proletária associada. Após isso, num processo, o controle de pessoas diminuiria e praticamente desapareceria. Em meio à abundância, restaria o controle de “coisas” (administração da produção). Todavia, tal processo abarca e compreende fases. Por quais fases seria necessário passar até o total desaparecimento do instrumento de dominação política de uma classe sobre outra?

5.1

primeira fase da transição, estágio inferior do comunismo

A primeira fase da transição ao comunismo (muitas vezes denominada de estágio socialista), aponta Marx na Crítica do Programa de Gotha, seria ainda bastante marcada pelas “dores de parto”. Nela vigeriam, portanto, elementos da velha sociedade. Não poderia ser de outra forma, obviamente. Eis o que diz Marx:

“Do que tratamos aqui é da sociedade comunista, mas não como ela se desenvolveu a partir de suas próprias bases [eignen Grundlage], e sim, pelo contrário, como ela emerge [hervorgeht] imediatamente da sociedade capitalista, portanto, trazendo marcas de nascença [Muttermalen] econômicas, morais e espirituais, herdadas da velha sociedade de cujo ventre saiu.”

Segundo Marx, tais marcas de nascença seriam certas determinações de desigualdade e injustiça herdadas da sociedade anterior (mas em grau muito menor do que nela), que dariam base à persistência de certo caráter político na Comuna.

Para compreender tais desigualdades, seria preciso entender antes de tudo que na sociedade socialista não haveria propriamente trocas – ainda que exista o princípio da troca de equivalentes –, e em seu lugar [das trocas] haveria o planejamento (a disposição) tanto da força de trabalho quanto da produção em geral. A noção de planejamento (planificação) opõe-se sempre à noção de trocas. O tema parece complexo e exige certo desenvolvimento.

A rigor, uma sociedade só pode ser baseada

em trocas na medida em que há internamente a ela indivíduos privados, cujas mercadorias que possuem são sempre destinadas à venda (troca). Não importa saber se é relação entre capitalistas (para consumo individual ou produtivo) ou se é entre trabalhadores e capitalistas (para consumo individual ou venda da força de trabalho). A noção de troca de equivalentes, no capitalismo, realiza-se na esfera da circulação (compra e venda de mercadorias), e é portanto inseparável de seu conteúdo histórico-social. Nessa esfera, todos são indivíduos, iguais e livres proprietários. Essa idílica esfera da circulação capitalista – de onde o “livre cambista vulgar” extrai todas as suas concepções ideológicas de moral, justiça, direito – esconde, na verdade, outra esfera, a da produção capitalista, abarrotada de contradições, absolutamente desigual, demarcada pela diferença material e objetiva entre capitalista e trabalhador, que resulta na extração da mais-valia (exploração capitalista).

Já na sociedade socialista (primeira fase do comunismo), a noção de troca de equivalentes, derivada da sociedade capitalista (sociedade de trocas), ainda se manteria, mas sob outra forma e outro conteúdo. Nessa nova sociedade, dado que os meios de produção seriam da comunidade (Comuna), não haveria, a rigor, dois elementos privados em relação, capazes de se apresentar independentemente um do outro numa espaço intermediário, o “mundo das coisas”, a esfera do mercado (circulação). Esta, justamente por isso, desapareceria. Não haveria troca pois,

a rigor, ninguém pode realizar trocas consigo mesmo (com um todo no qual o próprio sujeito produtor e seu trabalho estão deduzidos enquanto parte integrante). Nessa sociedade socialista, o trabalhador, ao trabalhar, enriquece um fundo social, e, por conseguinte, teria o direito a retirar desse fundo bens úteis na mesma proporção de trabalho que forneceu.

O trabalho do indivíduo, para essa sociedade socialista, é absolutamente concreto, como parte do trabalho social necessário à manutenção da comunidade. Isso porque, devido à ausência de trocas, a noção abstrata de valor não se manifestaria (pois ela só pode se manifestar enquanto valor de troca, ensina Marx no capítulo I do livro 1 de O Capital). Não há, portanto, dinheiro (desenvolvimento do valor de troca). Em seu lugar, há um certificado de que o indivíduo contribuiu com um quantum de trabalho para o fundo de manutenção da comunidade (e pode, portanto, retirar um equivalente nesse fundo). Não há troca, não há valor, portanto não há lei do valor, mas há ainda a quantificação (regulação) do tempo de trabalho, que se expressa no princípio da “troca” de equivalentes, na situação em que um indivíduo contribui com um quantum de trabalho ao fundo social e retira, desse mesmo fundo social, algo que a isso equivale. Esse princípio se manifesta por uma necessidade de planificação do trabalho social numa sociedade que ainda não se caracteriza pela abundância.

Vejamos elementos com Marx:

“No interior da sociedade cooperativa, fundada no bem comum dos meios de produção, os produtores não trocam os seus produtos [tauschen die Produzenten ihre Produkte nicht aus]; nem o trabalho transformado em produtos aparece [erscheint] como valor [als Wert] desses produtos, como uma qualidade material [sachliche] possuída por eles, uma vez que agora, em oposição [im Gegensatz] à sociedade capitalista, os trabalhos individuais não existem mais como desvio [die individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg ... existieren], mas, imediatamente, como partes componentes do trabalho total [unmittelbar als Bestandteile der Gesamtarbeit].”

E segue Marx:

“Dessa forma, o produtor individual recebe de volta [erhält ... zurück] — depois das deduções — exatamente [exakt] aquilo que ele deu [was er ihr gibt]. O que ele lhe deu [gegeben] é um quantum individual de seu trabalho [individuelles Arbeitsquantum]. Por exemplo, o dia de trabalho social consiste na soma [Summe] das horas de trabalho individuais [individuellen Arbeitsstunden]. O tempo de trabalho individual do produtor individual é a parte [Teil] do dia social de trabalho [gesellschaftlichen Arbeitstags] entregue por ele, a sua participação [Anteil] nele. Ele recebe da sociedade um certificado [Schein] de que fez tanto trabalho desta e daquela maneira (após dedução do seu trabalho para o fundo comunitário), e, com esse certificado, extrai do depósito social de meios de consumo [gesellschaftlichen Vorrat

von Konsumtionsmitteln] tanto quanto o mesmo montante de trabalho custa. O mesmo quantum de trabalho que ele deu à sociedade sob uma forma, recebe de volta sob outra.”

O “certificado social” do trabalhador, justamente porque não há troca, não é propriamente, como no capitalismo, uma coisa, um intermediário. Aqui, as relações sociais entre pessoas são diretas e transparentes, não mediadas por coisas. Não há efetivamente troca (senão na aparência), mas certa simbiose entre indivíduo e comunidade. Dado que não há a “coisificação”, realiza-se também uma sociedade menos burocrática (além de menos violenta, como vimos, e menos desgastante, pois sem mais-valia e com a incorporação de todos os capacitados à produção).

Mas voltemos ao tema das trocas, com Marx:

“Reina aqui manifestamente o mesmo princípio [dasselbe Prinzip] que regula a troca de mercadorias, na medida em que ela é troca de equivalentes [Austausch Gleichwertiger]. Conteúdo e forma alteraram-se [Inhalt und Form sind verändert], porque, nas circunstâncias alteradas, ninguém pode dar algo exceto o seu trabalho [niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit] e porque, por outro lado, nada pode transitar para a propriedade dos indivíduos [nichts in das Eigentum der einzelnen übergehen kann] a não ser meios de consumo individuais [individuellen Konsumtionsmitteln]. Porém, no que diz respeito à repartição [Verteilung] dos últimos [dos meios de consumo] entre os produtores individuais, reina

o mesmo princípio que na troca de mercadorias equivalentes, o mesmo montante de trabalho sob uma forma é trocado pelo mesmo montante de trabalho sob outra.”

A regulação do trabalho por um princípio igual ao da troca de mercadorias – o princípio da troca de equivalentes – ainda reinaria na sociedade socialista, mas isso seria como uma casca vazia que encobriria outro conteúdo (“conteúdo e forma alteram-se”). Aqui ninguém dá nada coisal, material – “ninguém pode dar algo” –, apenas pode dar “seu trabalho”, diz Marx. E só se pode receber como propriedade meios de consumo. Além disso, se, sob a sociedade do capital, como vimos, a troca de equivalentes no mercado (esfera da circulação) esconde um processo anterior desigual na esfera da produção – onde um dos lados da equação era espoliado e o outro adquiria um valor a mais –, agora, no socialismo, a produção seria estabelecida com base na igualdade derivada da apropriação coletiva dos meios de produção. Assim, a rigor, não haveria mais “esfera da circulação” (compra e venda de mercadorias) oposta a “esfera da produção”, pois ambas seriam substituídas pelo planejamento social do que é comumente produzido e consumido. A “troca de equivalentes”, como lei reguladora, não teria mais o propósito de esconder a desigualdade materialmente existente entre burguês e proletário na produção, mas seria, com outro conteúdo e sob outra forma, uma realidade útil à regulação do trabalho (planificação) na primeira fase de transição. Esse princípio, agora, expressaria mais

propriamente – de forma mais próxima à verdade – uma situação de igualdade. Seria também, portanto, uma sociedade mais igualitária.

Mas, além dessa herança capitalista – princípio da troca de equivalentes – ainda se manifestar, haveria ainda outros problemas, mais graves, característicos de uma sociedade não abundante:

“Além disso: um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro, etc., etc. Com um rendimento de trabalho igual – e, portanto, com uma participação igual no fundo social de consumo – um recebe [erhält], pois, de fato, mais do que o outro, um é mais rico do que o outro [mehr als der andre], etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito, em vez de igual, teria antes de ser desigual [müßte das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein].”

Ou seja, em última instância, mesmo havendo a regulação pelo princípio (agora materialmente igualitário) da troca de equivalentes, haveria ainda desigualdades devido ao fato de que a sociedade socialista acabou de sair dos quadros miseráveis da sociedade capitalista. A igualdade na produção não significaria de imediato igualdade na distribuição do que é produzido. Um trabalhador casado (cuja mulher não possa trabalhar, por exemplo), com filhos, mesmo contribuindo com igual quantidade de trabalho que um trabalhador solteiro e sem filhos, não poderia receber um certificado de contribuição ao trabalho social igual ao deste trabalhador. Do contrário, isso significaria para si e para a sua

família uma maior penúria social. Assim, caberia ao direito ser desigual e favorecer o ainda socialmente desfavorecido. Isso se daria, para este, em relativo detrimento daquele [o trabalhador solteiro]. Um seria portanto mais rico que o outro (apesar de, é claro, isso nem de longe se aproximar da desigualdade social sob o capitalismo). Um retiraria do fundo social um quantum maior do que forneceu (e, por isso mesmo, seria mais rico).

Tal situação inconveniente se passaria ao menos até que o conjunto da sociedade tenha ultrapassado o primeiro estágio da sociedade socialista, ou seja, até que tenha adentrado o estágio superior, propriamente de abundância, onde nem mesmo o princípio da “troca de equivalentes” se manifestaria.

“Mas, estes inconvenientes são inevitáveis [unvermeidbar] na primeira fase da sociedade comunista, tal como precisamente saiu da sociedade capitalista, após longas dores de parto. O direito nunca [nie] pode ser superior à configuração económica — e ao desenvolvimento da cultura por ela condicionado — da sociedade.”

Dado que haveria, portanto, algumas desigualdades e injustiças no quesito distribuição dos bens, manter-se-ia um carácter político na Comuna, para além daquele determinado pela repressão da classe minoritária – ou seja, não apenas para reprimir as sabotagens várias que a burguesia inevitavelmente faria por certo período, mas também para resolver injustiças derivadas da troca de equivalentes. Entretanto, esse grau de controle de pessoas seria

evidentemente muito menor do que o realizado pela sociedade burguesa, pelo simples fato de que o socialismo teria acabado com a maior das injustiças, aquela advinda da desigualdade material na produção.

Afinal – cabe perguntar –, seria necessário muito neurônio para compreender que não existe uma “natureza má do ser humano”, e sim condições materiais medíocres, advindas de sociedade de miséria, que levam os homens a agir de uma forma má? Numa sociedade com maior grau de igualdade – desde o processo de produção, ao menos –, evidentemente, menores seriam os conflitos e menor seria a repressão necessária do conjunto da comunidade a seus membros. Lenin sistematiza isso de forma clara:

“Finalmente, só o comunismo torna o Estado inteiramente supérfluo, porque não há mais ninguém a coagir (ninguém no sentido social, não de classe), não há mais luta sistemática a levar por diante contra uma certa parte da população. Não somos utopistas e não negamos, de forma alguma, a possibilidade e a fatalidade de certos excessos individuais, como não negamos a necessidade de reprimir esses excessos. Mas, em primeiro lugar, não há para isso necessidade de um aparelho especial de pressão; o povo armado, por si mesmo, se encarregará dessa tarefa, tão simplesmente, tão facilmente como uma multidão civilizada, na sociedade atual, aparta uma briga ou se opõe a um estupro. Sabemos, aliás, que a principal causa dos excessos que constituem as infrações às regras da vida social é a exploração

das massas, condenadas à miséria, às privações. Uma vez suprimida essa causa principal, os próprios excessos começarão infalivelmente a 'definhar' também. Não sabemos com que presteza, nem com que gradação, mas é certo que irão definhando. E o Estado desaparecerá com eles.”

5.2

segunda fase da transição, estágio superior do comunismo

Quanto a esta fase – de abundância – teríamos talvez pouco a dizer, como fez Marx. De fato, não é nossa função ficar divagando utopicamente sobre ela. Marx apresentou o seguinte:

“Numa fase superior [höheren Phase] da sociedade comunista, depois de ter desaparecido a servil subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, também a oposição entre trabalho espiritual e manual [geistiger und körperlicher]; depois de o trabalho se ter tornado não só meio de vida, mas, ele próprio, a primeira necessidade vital [erste Lebensbedürfnis]; depois de, com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, as suas forças produtivas terem também crescido e todas as fontes manantes da riqueza cooperativa jorrarem em abundância [voller fließen] – só então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser totalmente ultrapassado [überschritten] e a sociedade poderá inscrever na sua bandeira: ‘De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades [Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen].’”

Acrescentemos a isso somente comentários de Lenin:

“O Estado poderá desaparecer completamente (...) quando se estiver tão habituado a observar as regras primordiais da vida social e o trabalho se tiver tornado tão produtivo, que toda a gente trabalhará voluntariamente, conforme a sua capacidade. O estreito horizonte do direito burguês – com os seus cálculos à Shylock: ‘Por acaso, não terei trabalhado mais meia hora que o meu vizinho? O meu vizinho não terá recebido salário maior do

que o meu?’ – esse estreito horizonte será então ultrapassado. A repartição dos produtos não mais exigirá que a sociedade destine a cada um a parte de produtos que lhe cabe. Cada um será livre de tomar ‘segundo as suas necessidades’.

Do ponto de vista burguês, é fácil chamar de ‘pura utopia’ um tal regime social e escarnecer malignamente dos socialistas que prometem a cada um, sem qualquer controle do seu trabalho, tanto quanto quiser de trufas, de automóveis, de pianos etc. É com zombarias malignas dessa espécie que ainda hoje se sai de apuros a maioria dos “sábios” burgueses que não fazem com isso senão mostrar a sua ignorância e a sua devoção interesseira pelo capitalismo.”

Na abundância, cada um será “livre para pegar o que quiser”, de acordo com sua necessidade, “sem qualquer controle do seu trabalho”. É a base para o mais pleno desenvolvimento dos indivíduos. Onde há liberdade assim, não há qualquer Estado.

conclusão

Observamos ao longo deste texto uma série de concepções de Marx que abertamente divergem das usualmente atribuídas a ele.

Muitas vezes afirma-se – com base em Engels, mas não em Marx – que o Estado nasce na passagem da Grécia Arcaica para a Grécia Clássica, enquanto necessariamente uma forma de dominação de uma minoria por uma maioria. Na verdade, tal teoria é, no mínimo, inexata. O Estado nasce no Modo de Produção Asiático (desenvolvendo-se em suas fases), como necessidade de uma sociedade comunal alavancar suas forças produtivas, para dar conta de intempéries antepostas à comunidade sobretudo pela natureza (mas também por outros povos). Assim, o Estado surge de forma transitória na forma asiática essencialmente enquanto organização da produção – notação e contabilidade do que é produzido, disposição do trabalho comum – para viabilizar a realização de obras necessárias à perpetuação de toda a comunidade. Todavia, tem aqui já o Estado também um forma política: inicia-se o processo de controle de pessoas, que, por um período de sua vida (relativamente curto, se comparado às outras formas sociais), são forçadas a produzir em trabalhos comuns a todas as diferentes aldeias, bem como para a manutenção da “unidade geral mais abrangente”. Somente outros motivos levam à transição dessa forma estatal “fria” (congelada no tempo) para a forma estatal dinâmica, conhecida na Grécia Clássica, onde uma minoria necessita sobretudo controlar uma maioria instalada no seio da própria comunidade (processo que se

deu por ampliação de dívidas e por privatização das terras, na Grécia, destacadamente, em seu início, na Jônia, mas que espraiou-se por toda a Ática e Peloponeso).

O erro de Engels quanto à origem do Estado infelizmente serviu à burocracia stalinista da URSS para afirmar que já estavam – ao menos ali, num só país – no socialismo. Afinal, se o Estado só surge para a dominação de classe, e se não havia mais classes internas à URSS, então não haveria ali mais um Estado político, e toda a violência interna seria delírio político de agentes capitalistas, produto de contra-espionagem. Era necessário esconder o Modo de Produção Asiático, que tinha forte peso no lado oriental da Rússia (com os Eslavos, como herdeiros da primeira fase do asiaticismo, segundo explicação de Marx, como vimos). O conceito de Modo de Produção Asiático permite compreender a possibilidade histórica de existência de um Estado mesmo assentado sobre uma sociedade de tipo comunal, onde não há propriedade privada de meios de produção, portanto, também não há classes. No pós-capitalismo, evidentemente, esse Estado não seria asiático, mas de transição ao comunismo.

Da mesma forma, muitos “socialistas” (não comunistas) advogam pelo papel do Estado numa suposta transição ao “socialismo” (ou ao menos a uma “sociedade mais igualitária”, onde a “riqueza” tem de ser “distribuída”, dizem eles, sem propor nada prático para a socialização dos meios de produção). Vários deles baseiam-se inclusive

nas indeterminações do próprio Manifesto do Partido Comunista – indeterminações contra as quais os próprios autores do Manifesto falaram expressamente contra, como vimos. Demonstramos que o Estado só pode ser, na melhor das hipóteses, uma alavanca da classe capitalista (às custas de toda a nação), para melhor estabelecer sua ordem, portanto, sua ditadura de classe. Depois de exercida essa função, ele recolhe-se e abre espaço à iniciativa privada. A esse Estado burguês como alavanca contrapõe-se outro poder político, paralelo, a Comuna, alavanca da classe trabalhadora para “subtrair” pouco a pouco todo o capital à burguesia. O instrumento político serve ao fim econômico (suprimindo, numa relação verdadeiramente dialética, qualquer oposição estanque entre polo econômico e político).

Assim, uma vez já tendo sido esclarecida há muito tempo, e muito bem, a questão do caráter do Estado e da Comuna – sobretudo em O Estado e a Revolução de Lenin – resta a questão: para que voltar atrás? Por que os atuais socialistas insistem em fazer regredir o conhecimento histórico da classe trabalhadora, e mantêm seus programas sobre “imposto progressivo”, “educação pública”, “direito” etc.? Seria apenas ignorância? Quais interesses estariam por trás dessa permanente confusão? Cremos que o interesse no Estado capitalista – em seus cargos no parlamento, em seus poderes executivos, na direção de empresas estatais, ou mesmo, infelizmente, na condução de sindicatos dos trabalhadores umbilicalmente

vinculados ao Estado (e dependentes dele).
Enfim, os interesses escusos adviriam da única perspectiva que vêem: a perspectiva da miséria do possível.

Tendo já sido esclarecido que o Estado não tem de ser conquistado (pela “via da democracia”), mas sim destruído por um poder paralelo – a Comuna –, por que seguir até mesmo falando de “Estado”? Por que seguir usando esse termo, defendendo “estatizações”, quando, na verdade, o termo correto para os marxistas – para não gerar confusões – é “Comuna” (ou “Conselhos”)? Por que, fomentando confusão, dar trela ao ressurgimento de formas anacrônicas e ultrapassadas do socialismo, como o anarquismo, inferior enquanto teoria ao marxismo? Como já apontava Lenin, o anarquismo é em geral a “expiação dos pecados oportunistas do movimento operário” (reformismo, cretinismo parlamentar/eleitoralismo, social-chauvinismo). Todavia, nem por isso é o anarquismo menos inconsequente ou indeterminado para a superação da ordem capitalista.

Tendo sido também esclarecido que o Estado não é produtivo – mesmo em seus ramos que contêm trabalho cujo produto é voltado à venda –, por que manter concepções nacionalistas ou semi-nacionalistas, nostálgicas de supostos períodos “abortados” de desenvolvimento? Para que manter a estratégia de que o Estado poderia servir para superar certos “atrasos”, “subdesenvolvimentos”, para “acumular forças” anteriormente a qualquer

luta propriamente socialista? Tal suposta luta contra o “subdesenvolvimento” não percebe que, ao defender sempre e estrategicamente o Estado como suposta via nacional de desenvolvimento, obstrui assim o desenvolvimento relativo das forças produtivas interiormente à tal região ou ramo econômico que pretende desenvolver. A rigor, a concepção revolucionária de Marx não tem nada a ver com tais falsas polêmicas – apoiar ou não a produção nacional –, dado que ele nem mesmo apresenta as tarefas da classe trabalhadora relacionadas a tais disjuntivas. Novamente, aqueles que fogem às concepções clássicas de Marx, adaptando-se às concepções de frações da burguesia (mais ou menos interessadas no Estado nacional, para aumentar seus lucros), não encontram caminho fácil, e acabam tornando-se cúmplices infelizes do que dizem combater. O caudilhismo estatal pequeno-burguês que acredita no Estado capitalista sempre naufraga fragorosamente – como Salvador Allende no Chile, derrubado por seu próprio Ministro da Defesa, Augusto Pinochet.

Por que seguir acreditando em salvador da pátria, salvador externo, e assim seguir quebrando as energias da população trabalhadora? O mais forte “salvador” é o Estado e suas prendas sociais, que, autonomizando-se, personificando-se num populista, caudilho ou Bonaparte, luta invariavelmente contra os interesses históricos da classe trabalhadora.

O caminho não é depositar esperanças no Estado; não é acreditar que a manutenção do caráter estatal de uma empresa manterá e salvará o nível de vida daqueles trabalhadores (às custas de todo o resto da nação trabalhadora). O caminho é crer e defender que aqueles trabalhadores, estejam empregados em empresa estatal ou privada, têm de confiar apenas em si mesmos, em suas próprias forças; têm de lutar aguerridamente pelo que é mais racional – a manutenção de seus empregos e salários – e assim criar suas formas de poder, primeiro econômicas (comitês de fábrica), depois políticas (conselhos). Com elas, chegar-se-á no governo operário (a Comuna), realizando a transição ao socialismo (entrando na primeira fase dele). Confiar no elemento externo, no salvador, no céu, no Estado, é já ser derrotado antes mesmo de lutar.

Enfim, dado que o Estado não pode ser produtivo – e que ele só centraliza ou conduz a produção por um período, até elevar as forças produtivas para o capital numa determinada região – por que seguir acreditando numa possível via de “capitalismo monopolista de Estado”? Assim somente se dá margem a concepções idealistas, sem respaldo na realidade material, como aquelas que equipararam a URSS à Alemanha nazi, ou aos EUA do período do New Deal de Roosevelt. Teria chegado a hora, acreditavam eles, do “coletivismo burocrático”, uma nova era das civilizações, onde o Estado realizaria a exploração direta (extração de mais-valia) de seus proletários. Entretanto, essa teoria não teve futuro, foi desmentida pelos fatos, e serviu

apenas para condenar a primeira experiência histórica de longo prazo da classe trabalhadora na manutenção do poder. A URSS, apesar de todas as suas absolutamente condenáveis deformações burocráticas, deu um inicialmente impulso (sobretudo entre 1917 e 1924) fundamental à experiência histórica da classe trabalhadora, bem como colocou num novo patamar a discussão sobre a transição ao socialismo. Assim, a teoria do capitalismo monopolista de Estado serviu uma vez mais como ideologia da burguesia, como arma nas mãos dos charlatões da democracia burguesa, sempre prontos a afirmar que tudo o que é “extremo” é ruim – extrema esquerda comunista ou extrema direita nazista. Alimentou-se, assim o senso-comum que nada vê além do horizonte da democracia da classe burguesa (que é uma ditadura contra a classe trabalhadora). E, pior, confundiu-se o movimento proletário, pois tal caracterização (“capitalismo de Estado”) teve papel fundamental na divisão da IV Internacional, única corrente que apresentava uma alternativa histórica real de superação da experiência nefasta do stalinismo, mantendo as conquistas históricas da primeira revolução vitoriosa da classe trabalhadora.

– Por que, por que, por quê?

Tantas questões não surgem aqui à toa. Elas têm na realidade uma resposta comum. Quando algo é tão difícil de se compreender, como a questão do Estado em Marx, e perde-se tanto tempo para recuperar apontamentos avançados já dados

pela teoria revolucionária, dá-se na realidade algo suspeito. Algo está deliberadamente mal explicado, ou mantido na obscuridade; não é só produto da ignorância, mas também de “enganos” conscientes. Isso se dá sempre que um interesse particular articula sobrepuja o comum (coloca-se à frente dele). A resposta final a tais questões, portanto, é em realidade a crise atual da direção do proletariado, a crise da direção do movimento revolucionário da classe trabalhadora. Trata-se do oportunismo que levou à adaptação das diversas direções ao Estado burguês, e que, juntamente com diversos tipos de ecletismo, insiste em diluir ensinamentos históricos dos maiores representantes do movimento de emancipação do proletariado. Devemos, portanto, retornar uma vez mais (e com urgência) a Marx.

diagrama: esquema histórico do Estado

No diagrama abaixo, que se baseia na concepção de história em Marx (conforme concebemos), pode-se distinguir os momentos transitórios de surgimento e de desaparecimento do Estado (áreas hachuradas, correspondentes ao MP Asiático e à primeira fase do Socialismo).

bibliografia

BENOIT, H., “Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa”, in Revista Crítica Marxista, São Paulo: Xamã, v. n 4, 1997, p. 09-44.

_____, “O Programa de Transição de Trotsky e a América”, in revista Crítica Marxista, São Paulo: Xamã, v. 18, 2004, p. 37-64.

_____, “A luta de classes como fundamento da história”. In: Caio Navarro de Toledo. (Org.). Ensaio sobre o Manifesto Comunista. São Paulo: Xamã, 1998, p. 45-69.

_____, “O conceito de transição de Marx ou receita do futuro”. In GALVÃO, A. (Org.). Marxismo, capitalismo, socialismo. São Paulo: Xamã, 2008, p. 145-165

ENGELS, F., “Engels an August Bebel” (18/28 de março de 1875), in MEW, tomo 34, Berlim: Dietz Verlag, 1966.

LENIN, W., O Estado e a Revolução, in Obras Escolhidas, vol. 3., Moscou/Lisboa: Progresso/Avante, 1985.

MARX, K. & ENGELS, F., “Manifest der Kommunistischen Partei” (1848) in MEW, Tomo 4, Berlim: Dietz Verlag, 1977.

_____, “Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850”, in MEW, tomo 7, Berlim: Dietz Verlag, 1960.

MARX, K., “Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation”, in MEW, tomo 17, Berlin: Dietz Verlag, 1962.

_____, “Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie” (Manuscritos fundamentais), in Marx-Engels Werke (doravante chamada apenas de MEW), tomo 42, Berlin: Dietz Verlag, 1983.

_____, “Das Kapital” (O Capital), Livro I, in MEW, tomo 23, Berlin: Dietz Verlag, 1962.

_____, “‘Le socialisme et l’impôt’, par Émile de Girardin”, in MARX, K. & ENGELS, F., “Rezensionen aus der ‘Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue’” (Nova Gazeta Renana – Revista de Economia-Política), quarto volume, abril de 1850, in MEW, tomo 7, Berlin: Dietz Verlag, 1960.

_____, “Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (Kritik des Gothaer Programms)”, in MEW, tomo 19, Berlin: Dietz Verlag, 1987.

_____, “Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des ‘Kapitals’)”, in MEW, tomo 26.1, Berlin: Dietz Verlag, 1965.

_____, “Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des ‘Kapitals’)”, in MEW, Tomo 26.2, Berlin: Dietz Verlag, 1967.

_____, “Marx an Engels” (4 de novembro de 1864), in MEW, tomo 31, Berlim: Dietz Verlag, 1965.

RIAZANOV, D. I., Manifiesto del Partido Comunista – Notas de D.I. Riazanov, Cidade do México: Ediciones de Cultura Popular, 1978.

_____, Marx et Engels, Paris: Anthopos, 1967.

RUBIN, I., Ensayo sobre la teoría marxista del valor, Cidade do México: Ed. Pasado y Presente, 1979.

THE GENERAL COUNCIL OF THE FIRST INTERNATIONAL 1864 – 1866, The London Conference 1865 - Minutes, Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1964.

TROTSKY, L., “Os sindicatos na época da decadência imperialista”, in Idem, Escritos sobre sindicato, São Paulo: Kairós, 1978.

_____, A história da Revolução Russa, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.