

Apontamentos sobre estado, sociedade civil-burguesa e revolução em Marx

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo:

Aqui se pretende tratar do estado em Marx, não somente por meio da exegese dos textos do autor que mencionam diretamente a temática, mas enxergando o estado em unidade indissociável com a sociedade civil-burguesa, calcada na reprodução do capital e da divisão do trabalho. Pretende-se tratar do assunto com referência ao pensamento marxiano sobre a revolução, enxergando os rumos da burguesia e da sociedade civil-burguesa em conjunto com os rumos do estado.

Palavras-chave:

Estado; sociedade civil-burguesa; alienação; revolução; Marx.

Notes on estate, civil bourgeois society and revolution in Marx

Abstract:

We intend to deal with the Marxian notion of State in its context: the civil bourgeois society, which is based on capital's reproduction and on the social division of labor. We intend to expose the relation between civil bourgeois society and State mainly according to Marx's thought about revolutions that crossed his way, analyzing the role of the bourgeoisie and the development of the modern civil bourgeois society expressed in State.

Key words:

State; civil bourgeois society; alienation; revolution; Marx.

* Mestre em história pela PUC e doutorando em filosofia do direito pela USP.

A temática do estado não pode ser desconsiderada por um marxista. As implicações do tema para um projeto socialista também são evidentes. Isso, porém, manifestou-se, em grande parte, de modo dúbio: ao mesmo tempo em que o assunto fora um dos mais debatidos na literatura marxista, as demandas imediatas relativas ao tema se impuseram de modo que fora impossível, por exemplo, falar dele sem tomar uma posição contrária ou favorável à extinta URSS e aos rumos da Revolução Russa.

A questão é complexa e aqui se busca tratar dela fazendo somente aquilo que seria o primeiro passo de um marxista: ver o tratamento dado por Marx.

Parte-se, então, da hipótese segundo a qual uma visão rigorosa dos textos do autor ainda tem muito a acrescentar. No debate acerca do tema, por vezes, deixou-se levar por imperativos imediatos (o que em si não necessariamente seria ruim em si), colocando de lado aspectos da teoria do pensador, como a questão atinente à alienação, essencial para o autor de *O capital*. Neste pequeno texto, pretende-se relacionar essas problemáticas ao estado seguindo o percurso que o próprio Marx traça em meio às revoluções de sua época, indo-se de escritos “juvenis”, para chegar-se em *A guerra civil na França*.

A exposição vai dos elementos mais abstratos aos mais concretos, saindo da relação estabelecida pelo autor entre a sociedade civil-burguesa e o estado, rumando para a relação entre o estado e a dominação classista e as contradições dessa. Por fim, tratar-se-á da necessidade da supressão do estado em meio à Comuna de Paris.

Hegel havia dito em uma obra muito estudada por Marx que a sociedade civil-burguesa seria “o espetáculo de devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (Hegel, 2003, p. 169). O autor, no entanto, partindo do suposto – fonte de enorme realismo, no entanto, também de grande idealismo – da chamada “reconciliação com a realidade”, vem tratar a questão preso ao aparato presente em sua época. Para ele, um filósofo, “a filosofia chega sempre muito tarde. Como o pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo de formação.” (Hegel, 2003, p. XXXIX) Assim, com estudos acerca da economia política de Smith e de Stuart, o filósofo alemão vê o estado como aquele que poderia reconciliar as contradições da sociedade civil-burguesa, de modo que, como disse Lukács, ao final, na teoria de Hegel, “a relação entre sociedade civil[-burguesa] e estado burguês é entendida, de modo unilateral e mecânico, com a absoluta supremacia ideal do estado.” (Lukács, 1979, p. 24)

Uma visão que critica, até certo ponto, a sociedade civil-burguesa torna-se compatível com a existência da ordem que tem essa por suposta. A “supremacia ideal do estado”, pois, apresenta-se na mesma medida em que a superação hegeliana, aí, aparece com uma tonalidade que conserva e ultrapassa, mas que, em verdade, mesmo sendo de certo modo “revolucionária”, prende-se ao presente, e nas palavras de Marx, “ela parecia tornar sublime o existente.” (Marx, 1988, p. 20)

Contra isso, o autor de *O capital* fala de uma “configuração racional” da dialética a qual “não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária.” (Marx, 1988, p. 20-21) Marx, portanto, não trata só da dialética, que não é simplesmente “invertida” – há uma posição concreta no autor segundo a qual a dialética percebe-se das contradições sociais e históricas pelo que ontologicamente são. Parte-se justamente da crítica àquilo que aparece como suposto em Hegel, quem trata da realidade somente depois que essa “efetuou e completou” (grifo nosso) o processo de formação¹: a própria sociedade civil-burguesa, cuja anatomia “deve ser procurada na economia política.” (Marx, 2009, p. 47).

Daí ser essencial perceber que o “método”¹ de Marx configura-se em uma “crítica à economia política”, não só por haver um debate explícito com a concepção hegeliana. Para o autor, a teoria é a expressão do real o qual, em si, é contraditório. Se a “anatomia da sociedade civil-burguesa” está na economia política, Marx entra nos meandros dessa e, percebendo as contradições presentes na sociedade civil-burguesa, busca a apreensão reta de seu movimento real.

Procura-se o modo como os homens podem fazer a sua história partindo de uma forma de sociabilidade em que, pela primeira vez: “tudo que é sólido desmancha-se no ar, tudo que é sagrado é profano, e os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes.” (Marx; Engels, 1998, p. 14) Deste modo, a dialética é revolucionária para Marx também porque, com ela, são expressas mudanças nas relações sociais com ritmo e vigor inéditos. Se Korsch diz que Hegel foi “o último filósofo revolucionário da burguesia” (Korsch, 2008, p. 50), pode-se dizer que Marx liga-se à revolução a qual busca suprimir a ordem burguesa. O pensamento hegeliano é inseparável da revolução política, o de Marx da revolução social.

¹ É preciso ter cuidado ao se referir ao aspecto “metodológico” em Marx. Para ele, as categorias sempre são “são formas de ser, determinações de existência.” (Marx, 1993, p. 106)

Dialética, revolução e sociedade civil-burguesa apresentam-se ligadas. Nestes meandros é que se deve perceber o que Marx diz sobre o estado. Veja-se:

As revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha do morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (Marx, 2010, p. 322)

As revoluções, a partir de então, têm um significado genuinamente universal, mesmo que o caráter dessa universalidade deva ser problematizado.

Como revoluções que trazem a sociedade civil-burguesa, o próprio localismo é atingido. A nacionalidade, a propriedade privada, a concorrência, a indústria, o direito burguês e, por fim, o Iluminismo² se impõem com o triunfo da burguesia, triunfo o qual traz em seu bojo uma forma de sociabilidade que alcança tendencialmente a totalidade das relações sociais no mundo inteiro. “O sistema do capital é, na realidade, o primeiro na história que se constituiu como totalizador irrecusável e irresistível, não importa quão repressiva tenha de ser a imposição de sua função totalizadora em qualquer momento e em qualquer lugar que encontre resistência.” (Mészáros, 2002, p. 97) A sociedade civil-burguesa, pois, tem essas determinações, as quais são indissociáveis da subsunção dos imperativos sociais aos ditames daquilo que dá a tônica da “anatomia da sociedade civil-burguesa”, o capital.

Há uma “nova ordem social” e essa, mesmo ainda sem novas relações sociais “sob seus próprios pés” em todos os cantos do mundo, é a ordem do capital a qual tendencialmente supera as relações sociais da “velha ordem política”. Assim, o Iluminismo, propriamente dito, tem sua realização. A “razão” trazida com a ordem burguesa tem suas determinações no caráter progressista do capital, este último ao se apresentar, estabelece a igualdade da dominação estatal classista, a igualdade do direito burguês. Este último, em verdade, quando o capital “coloca-se sobre seus próprios pés”, é essencial: o ato mais prosaico da existência burguesa assim supõe - a troca de mercadorias (Cf. Sartori, 2011). A razão da “nova ordem”, pois é essencialmente relacionada ao capital e àquilo que o acompanha. Há uma unidade na diversidade entre sociedade civil-burguesa e estado quando se adentra na “anatomia” da primeira.

Em *O capital*, diz Marx:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. (Marx, 1988, p. 79)

A questão da alienação é clara no trecho que parte das relações cotidianas da sociedade civil-burguesa. No mercado, os homens somente se apresentam como pessoas na medida em que há mediação da mercadoria: eles são “guardiões”. Em meio à sociedade civil-burguesa, a humanidade do homem aparece pela desumanidade e pela impessoalidade do mercado – aí “a vontade reside nessas coisas”, nas mercadorias.

Nesse âmbito, há liberdade para expressar a vontade também. Com as mediações sociais da ordem do capital, porém, essa é alheia e estranha ao desenvolvimento das potencialidades e de personalidades efetivamente humanas. O homem, nessa posição, avilta sua personalidade, sendo dominado por relações reificadas as quais fazem com que, com a mediação do capital, sua vontade seja aquilo por meio do que sua miséria se reproduz. Deste modo, na sociedade civil-burguesa, apresentam-se “relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas”. (Marx, 1988, p. 71)

2 Engels diz que “os filósofos franceses do século XVIII que abriram o caminho para a revolução, apelavam para a razão como único juiz de tudo quanto existe. Pretendia-se instaurar um Estado racional, e tudo que contradissesse a razão eterna deveria ser enterrado sem a menor piedade. (...) na verdade essa razão eterna não era senão a inteligência idealizada do homem de classe média daqueles tempos, do qual haveria de sair, em seguida, o burguês.” (Engels, 1990, p. 223)

Isso não se relaciona somente a um âmbito estritamente econômico: o ato trivial descrito por Marx acima tem como condição o aniquilamento do localismo e a vitória do direito burguês em âmbito nacional: o estado está presente nesse processo a todo o momento. Essa forma de sociabilidade fetichista pela qual os homens relacionam-se e “reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados” tem consigo a mediação política expressa principalmente na figura jurídica do “sujeito de direito”³, aquele homem “autônomo” e “livre” (em verdade, um mero “guardião” de mercadorias) para expressar a vontade.

Marx mostra que a economia, a política, a ideologia e o Direito são necessários para que a própria circulação de mercadorias seja possível. Nisso, eles pressupõem sempre a relação-capital. A circulação de mercadorias na sociedade civil-burguesa tem consigo um grau de desenvolvimento em que a divisão do trabalho propicia a apropriação privada da riqueza social garantida pelo título jurídico de propriedade. Ela supõe a acumulação primitiva que instaura, “a ferro e fogo” a relação-capital; e “o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que não o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das suas condições de trabalho, um processo que por um lado transforma os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores imediatos em operários assalariados.” (Ibid., 1988 b, p. 252) E, somente deste modo, a igualdade, a liberdade e a propriedade dos “direitos do homem” – quer se queira, quer não - têm aí sua realização plena.

Com a revolução que traz a sociedade civil-burguesa, há um progresso, mas ao mesmo tempo em que nessa sociedade os homens estão ligados, “a liberdade como direito do homem não se baseia nas relações entre homem e homem, mas sim na separação do homem a respeito do homem.” (Marx, 2001, p. 32) Têm-se a alienação do indivíduo frente o gênero humano. Vê-se também que, em verdade, as esferas do cidadão e do burguês, em outros termos, da sociedade civil-burguesa e do estado, estão muito mais ligadas do que normalmente se imagina. Elas se expressam já quando, na circulação de mercadorias, o contrato estabelecido de livre acordo entre “sujeitos de direito” é requisito ao mesmo tempo em que “o conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.”⁴ Deve-se dizer, pois, que a dualidade estabelecida entre a política (e o estado com ela) e a economia, e entre o burguês e o cidadão é real, efetiva. Mas isso ocorre somente enquanto se trata de determinações reflexivas que sempre estão acompanhadas dos imperativos do capital que permeiam a “anatomia da sociedade civil-burguesa”.

Isso pode ser melhor compreendido ao analisar o que Marx (p. 36) diz sobre as revoluções americana e francesa, as quais são vistas como “revoluções políticas”:

A revolução [política] considera a sociedade civil[-burguesa], o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil, como a base de sua própria existência, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como sua base natural. (...) o homem como membro da sociedade civil[-burguesa] é visto como homem autêntico, o *homme*, como distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, ao passo que o homem político é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa alegórica moral. Assim, o homem tal como é na realidade reconhece-se somente na forma de homem egoísta, e o homem verdadeiro somente na forma do *citoyen* abstrato.

Tratando da relação entre a sociedade civil-burguesa e o estado, entre o burguês e o cidadão, Marx aborda o que as revoluções políticas consolidam: “o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil, como a base de sua própria existência” – ou seja, trata-se justamente daqueles aspectos que mais tarde (o texto acima é de 1843) Marx apreciará juntamente com a “anatomia da sociedade civil-burguesa”. A “base natural” da revolução política não é outra que a sociedade civil-burguesa, com tudo que isso implica: alienação, reificação das relações humanas, aviltamento da personalidade do homem e imposição dos imperativos do capital.

Aí, o “homem autêntico” aparece como o burguês, enquanto o contraposto à sociedade civil-burguesa, que é tomada como “base natural”, é a razão do estado e o cidadão, no fim, não passa de uma “pessoa alegórica moral”. Que fique claro: a “nova ordem” que vem com as revoluções políticas torna possível a própria distinção entre o burguês e o cidadão, entre o homem privado, com finalidades próprias e individualistas, e o homem público que se colocaria acima de qualquer particularismo. No entanto, tal distinção tem consigo também a indissociabilidade entre o “público”, calcado na cidadania mediada pelo direito burguês e pelo estado, e o privado, o qual não é senão a expressão do homem reduzido a personificações de relações econômicas alienadas. Com isso, há uma cisão na personalidade do homem, mas essa esquizofrenia inerente à sociabilidade aí emergente mantém-se na medida mesma em que parece haver uma negação do burguês pelo cidadão. Ambos colocam-se como opostos somente na medida em que é essa oposição que mantém aquilo que lhes dá sustentação.

3 “Não deixa de existir um vínculo interno indissociável entre as categorias da economia mercantil, e monetária e a própria forma jurídica.” (Pasukanis, 1989, p. 7)

4 “O objetivo prático da mediação jurídica é o de dar garantias à marcha, mais ou menos livre, da produção e da reprodução social que, na sociedade de produção mercantil, se operam formalmente através de vários contratos jurídicos privados.” (Ibid, 1989, p. 8-9)

Há uma inversão peculiar na sociedade civil-burguesa, pois. Relações sociais aparecem como relações entre coisas e relações entre coisas aparecem como relações sociais também quando o “homem como é na realidade”, pleno, inteiro, em verdade, em contato com a humanidade⁵, vê-se somente em meio a uma existência particular e como uma personificação. Ou seja, a contraposição entre o burguês e o cidadão, entre a sociedade civil-burguesa e o estado, afirma sempre o primeiro termo da equação enquanto aparentemente suprime as contradições e o particularismo presentes neste.

Somente por meio de sua aparente negação na esfera estatal, a sociedade civil-burguesa aparece como se houvesse efetiva suspensão de suas contradições. Na reconciliação existente na ordem do capital, o próprio fetichismo do último é presente quando, em oposição à “existência sensível, individual e imediata”, emerge a universalidade – calcada também no Direito burguês - do homem como mera abstração (Cf. Sartori, 2011). A inversão, assim, completa-se, quando o burguês é tomado como “o homem”, enquanto o ideal de cidadania, ao final, afirma a sociedade civil-burguesa ao aparentar negá-la. Com isso, se os “seres humanos se tornam indivíduos somente pelo processo da história” (Marx, 1993, p. 496) a forma pela qual o homem é manifesto na cidadania retira essa historicidade do indivíduo.

Ao particularismo de uma sociedade calcada nos imperativos reprodutivos do capital busca-se contrapor, em verdade, a abstração fetichista da mercadoria que aparece no próprio cidadão e no estado.

Esse aspecto ilusório, por meio do qual as contradições aparecem suspensas no estado, pois, é constitutivo do último, o qual somente se põe em relação com a sociedade civil-burguesa. O estado aparenta ter uma existência autônoma e capaz de ser racional “em si e para si” enquanto tem como suposta a irracionalidade da ordem do capital. Ao mesmo tempo em que sociedade civil-burguesa e estado são indissociáveis, eles se apresentam de imediato como se autônomos fossem, como se tivessem vida própria. Isso não é fruto senão da própria peculiaridade da ordem que sustenta ambos e que se configura como tal somente quando o fetichismo alcança a esfera política.

Não é ocasional que a maioria das passagens de Marx trazidas até aqui digam respeito às revoluções: o modo como o autor de *O capital* percebe o estado está intimamente ligado aos antagonismos sociais que dão lugar à consolidação da sociedade civil-burguesa. Com isso, ele vê como progressista a burguesia que rompe com o localismo e estabelece uma forma de dominação, pela primeira vez na história, tendencialmente universal. No entanto, é claro para Marx que essa universalidade é aquela da revolução meramente política a qual não consegue suprimir os antagonismos explosivos que vêm com a “nova ordem” – antes, tal universalidade envolve-os em uma linguagem aparentemente racional a qual tem por trás de si a (ir)racionalidade do próprio capital e o fetichismo a ele inerente.

Enquanto a burguesia acreditou representar toda a sociedade, o Iluminismo e o racionalismo foram a sua ideologia de modo que se acreditou que efetivamente o estado poderia ser racional e contrapor-se às irracionalidades que marcam, já em seu começo, a sociedade civil-burguesa. Com certeza, deve-se dizer com Engels que “esse reinado da razão era apenas o reinado idealizado pela burguesia.” (Engels, 1990, p. 17) Não se pode, porém, ignorar de modo algum que aquela racionalidade que estipulava que “o mundo, até então, governava-se por puros preconceitos” (Ibid.) coloca-se a serviço de uma “nova ordem”, na época, progressista. A última trouxe consigo a razão corresponde à universalização das relações burguesas emergentes, as quais se impõem depois das revoluções políticas sobrepondo-se ao localismo e à “idiotia rural”⁶. No que, para que se passe para um maior grau de concretude da análise, deve-se ver o que, sobre essas revoluções, diz Marx:

A relação entre o estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para os outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal. (Marx, 2010 b, p.40-41)

Deve-se perceber que Marx trata, no texto acima, das revoluções em que o caráter progressista

5 Diz Lukács, “na realidade, o homem não é (...) um ser isolado, mas um ser social, cuja vida está ligada por milhares de fios aos outros homens e ao conjunto do processo social.” (Lukács, 2010 b, p. 210) Assim, o homem nunca é somente uma coisa ou outra; pode se apresentar como uma personificação de relações alienadas, mas o autor húngaro aponta também um aspecto “essencial da vida cotidiana, a saber: que o que está comprometido com ele é sempre o homem inteiro.” (Lukács, 1968, p. 65) Mesmo permeado pelo fetichismo da sociedade civil-burguesa, nunca se pode resumir o “homem como é na realidade” à função que vem a exercer em meio a relações sociais historicamente situadas – sempre há também, ao mesmo tempo, um “homem verdadeiro” para que se use a expressão de Marx. Se na sociedade civil-burguesa eles aparecem contrapostos, trata-se algo social e não natural.

6 Marx refere-se ao sentido grego.

da burguesia é mais patente; ela traz, inclusive, uma “nova ordem” e certa forma de emancipação, a política, e “a revolução política representa um enorme progresso. Porém, não constitui a forma final de emancipação humana, mas é a forma final desta emancipação dentro da ordem mundana até agora existente.” (Marx, 2001, p. 24)

Desta maneira, essa “ordem mundana” reproduz-se colocando o homem cindindo em cidadão e burguês e contrapondo os dois ao mesmo tempo em que ambos somente são factíveis nessa relação, que aparenta ter uma tonalidade transcendente. O estado relaciona-se com a sociedade civil-burguesa “sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela”. Nisso, a própria individualidade do homem da ordem do capital não só é cindida; há somente uma “soberania fictícia” do estado o qual, em verdade, se curva diante das relações sociais alienadas na medida mesma em que o indivíduo é destituído de sua “vida individual real”, dando lugar ao cidadão o qual se apresenta “preenchido por uma universalidade irreal”. Percebe-se, portanto, que o estado é uma esfera alienada e, como força política, como diz Livia Cotrim (2010, p. 25), “é, pois, coágulo de forças sociais, genéricas, usurpadas de seus produtores e concentradas”.

Já em meio às revoluções que trazem a sociedade civil-burguesa e que dão margem à emancipação política, o diagnóstico de Marx não é favorável ao estado. As revoluções que dão ensejo às análises mostradas acima, inclusive, trazem consigo a forma de governo republicana, com a universalização de direitos, o parlamentarismo, o “Estado de Direito” etc. Ou seja, aí, percebe-se que, mesmo que os ideais da razão iluminista fossem realizados sempre e em todo o local na medida em que os “ganhos civilizatórios” fossem máximos, mesmo assim, o diagnóstico de Marx é claro: deve-se suprimir a sociedade civil-burguesa a qual tem aspectos progressistas somente enquanto a sua implementação é um progresso, destruindo a “velha ordem”. O caráter universal do direito raramente se coloca nas formações sociais particulares, podendo ser uma pauta progressista por vezes. No entanto, esse caráter universal tem consigo o capital e “a defesa dos chamados fundamentos abstratos da ordem jurídica é a forma mais geral de defesa dos interesses da classe burguesa” (Pasukanis, 1989, p. 3). Deste modo, mesmo que colocada em sua forma “clássica” e democrática, a ordem da sociedade civil-burguesa é permeada por contradições que não só têm consigo a alienação e o fetichismo, mas são explosivas e manifestam-se de forma conflituosa.

As contradições que permeiam a sociedade civil-burguesa colocam-se essencialmente, mas não só, como conflitos classistas. Assim, se a revolução que traz a sociedade civil-burguesa traz uma “nova ordem”, quando as contradições dessa ordem se explicitam tornando as relações sociais burguesas anacrônicas, a situação muda. Para Marx, isso ocorre principalmente depois da violenta repressão às chamadas jornadas de junho de 1848, época em que os elementos progressistas da burguesia, em geral, caem por terra. O campesinato liberta-se do jugo feudal para cair progressivamente sob o jugo do capital (quanto a isso ainda se voltará), os trabalhadores urbanos encontram-se em condições lastimáveis: a unidade entre a burguesia e o povo torna-se caduca – a burguesia não é mais de uma classe democrática. Ela prefere o bonapartismo à “república social”.

Diz Marx (1998, p. 13), nesse contexto, que “o estado moderno não passa de um comitê para gerenciar os assuntos comuns de toda a burguesia”. O grau de concretude aqui é maior quando Marx trata do estado, mas deve-se afirmar que aquilo dito antes não se apaga de modo algum. Trata-se não só do particularismo e da alienação que permeiam a “nova ordem”. Demonstra-se como, em meio ao particularismo, as questões efetivamente tomam seus rumos na história que já é presidida pelas contradições colocadas no seio da própria sociedade civil-burguesa.

Explicita-se o caráter conflituoso da ordem do capital de modo que o estado não pode ser visto como se estivesse acima da luta de classes, embora apareça de imediato como se estivesse – ele toma uma posição diante dessa. Veja-se: sua configuração básica ainda é a mesma na medida em que um “comitê” teoricamente tem consigo uma forma de representação, não se tratando de qualquer domínio direto, como antes – assim, sociedade civil-burguesa e estado aparecem como esferas distintas. Mas, agora, neste grau maior de concretude, sua indissociabilidade é muito mais patente. E mais: a razão do estado, outrora defendida pelo racionalismo e pelo Iluminismo, também é presente; assume, porém, a forma do “gerenciar”: a “razão estatal” que outrora – tendo por base real a implementação da relação-capital - rompera o localismo e, em verdade, estabelecera uma forma mais universal de dominação; agora, não tem consigo tarefas que extrapolem a manutenção dessa ordem.

O governo da sociedade é separado das forças sociais que dão base à mesma na medida em que a divisão do trabalho presidida pelo capital tem seu cume no estado e passa pela forma tendencialmente universal do direito.

Ao tratar do estado como um “comitê”, Marx evidencia algo essencial, nas palavras de Pasukanis: “o estado não é somente uma forma ideológica, mas também, e simultaneamente, uma forma de ser social. A natureza ideológica do conceito não suprime a realidade e materialidade das relações das quais ele é expressão.” (Pasukanis, 1989, p. 44) O comitê de que fala Marx tem uma materialidade e uma estrutura burocrática, inclusive. Por meio dele não se impõem simplesmente os interesses burgueses – há de se falar de “assuntos comuns de toda a burguesia”, reconhecendo-se, pois, que não se trata de uma classe social homogênea e com interesses simples de serem equacionados.

Portanto, mesmo a “definição” de Marx acerca do estado que mais dá margem à unilateralidade não é unilateral de modo algum. Nela, pode-se mesmo dizer, a figura da “gestão” traz consigo um elemento que coloca o estado como uma espécie de máquina permeada por “especialistas”. Quando Marx e Engels escrevem o *Manifesto comunista*, tendo em conta a proximidade das revoluções de 1848, a questão já se apresenta, sendo a ênfase dos autores alocada não mais no caráter progressista da burguesia e do estado, mas no antagonista dessa classe, o proletariado.

As armas, com as quais a burguesia abateu o feudalismo, voltam-se contra a própria burguesia. Mas ela não só forjou as armas que trazem a morte para si própria, como também criou os homens que irão empunhar essas armas: a classe trabalhadora moderna, o proletariado. (Marx e Engels, 1998, p. 19)

Explicita-se o modo como o elemento de particularismo da “nova ordem” é efetivo. Se outrora Marx tratara da dimensão universal que se apresentava na ordem burguesa como uma promessa que, ao final, viria a confirmar o próprio particularismo, agora sua atenção recai no último elemento, o qual aparece já de imediato quando a burguesia deixa de ser uma classe essencialmente revolucionária.

Esse caráter universal mencionado deve ser enfatizado: com ele vieram as maiores conquistas da “civilização” a qual, agora, já se configura plenamente com o conflito classista expresso – não se trata mais do governo do povo, mas do governo para a nação, não mais de uma ordem democrático-burguesa, mas de uma ordem liberal-burguesa. A sociedade civil-burguesa se coloca como contraditória de tal modo que nem mesmo aquilo que emerge com ela, como a valorização da cidadania, pode dar a tônica da política a qual se põe, é verdade que com uma dimensão ainda grande de “soberania fictícia”, de modo essencialmente conflituoso. Com isso, as armas da burguesia, como o Iluminismo de outrora, tornam-se putrefatas em suas mãos e tem-se o início daquilo que Lukács chamou de “decadência ideológica da burguesia”. A república torna-se uma palavra vazia de conteúdo democrático e mesmo as palavras de ordem da burguesia ascendente tornam-se agora um perigo para a mesma.

O cidadão torna-se não só ilusório, mas sua dimensão universal, mesmo que problemática, como colocado acima, esfacela-se. “A democracia formal do liberalismo privatiza o homem. O desaparecimento do cidadão não apenas corresponde ao empobrecimento e a uma desmoralização da vida pública (...), mas ao mesmo tempo significa uma mutilação do homem como indivíduo e como personalidade.” (Lukács, 2007, p. 30) Se a sociedade civil-burguesa configura-se assim, aqueles que serão portadores de uma dimensão universal não serão os burgueses, mas os “trabalhados modernos”. Os conflitos engendrados na sociedade civil-burguesa, pois, somente têm uma opção racional, a vitória do trabalho e a supressão do domínio do capital.

O modo como a sociedade tratada por Marx se articula é efetivamente universal, já se disse. Porém tal universalidade, em verdade, é aquela das relações burguesas que têm alcance mundial. O universal da sociedade capitalista, assim, é inseparável da vitória do particularismo burguês. Principalmente depois que a burguesia deixa de ter um papel revolucionário, o universalismo burguês não passa de “frase” (embora tenha uma base real, a sociabilidade civil-burguesa, a configuração objetiva do gênero humano em-si – (Cf. Lukács, 1966): se antes o racionalismo e o Iluminismo foram proeminentes, agora, o caráter irracional da ordem burguesa é patente.

O ímpeto da própria revolução política fora a transformação da realidade, sendo o estado essencial nessa empreitada. Com a consolidação da ordem do capital, no entanto, o estado é invocado, não para que se tragam relações novas com altos custos; trata-se de um aparato colocado a serviço da manutenção do velho.

A própria alienação estatal ganha nova feição: o universalismo de antes e o relevo da noção de cidadania são deixados de lado e a “gestão” e o “gerenciar” tomam a dianteira. Cresce a máquina estatal e os diversos “especialistas” (juristas, burocratas, militares, “funcionários públicos” etc.) fazem do estado, não uma esfera de reconciliação dos conflitos sociais por meio da “razão do estado”, mas uma “máquina” cujo controle consciente é impossível e cuja dominação sobre o homem na “nova ordem é clara”. Ou seja, o estado que trouxera avanços significativos na aurora da sociedade civil-burguesa, agora, quando esta se consolida e traz à tona as suas contradições mais fundamentais, é algo que é efetivo na medida mesma de sua irracionalidade.

Certamente o estado é, como disse Lúvia Cotrim (2010, p. 25), “coágulo de forças sociais, genéricas, usurpadas de seus produtores e concentradas”, porém, em seu desenvolvimento, correlato àquele da ordem do capital, ele se coloca como uma potência estranha que escapa ao controle consciente.

A “frase” do discurso cidadão fora efetiva quando afirmava contraditoriamente seu oposto. Agora, a “frase” se vai e resta o particularismo da sociedade civil-burguesa, particularismo esse transposto para esfera estatal. Não é mais o “povo” e a “razão” (com todas as ilusões que isso traz consigo) que estão no estado, mas “funcionário”, aquele que somente se individualiza na sociedade civil-burguesa por ser uma mera personificação de uma relação alienada, uma “função” socialmente necessária à ordem existente. O estado que, com a “razão do estado”, acreditara dominar as condições em que se punha, torna-se um “comitê” colocado a serviço da ordem burguesa⁷.

7 E é nesse contexto que é possível que apareça um Luís Bonaparte: alguém ridículo se coloca na testa daquele que aparentou ser o “racional em si e para si” somente quando os imperativos reprodutivos do capital se impõem com patente irracionalidade.

Para que esses traços restem mais claros, primeiramente, ver-se-á como Marx enxerga o estado sob Napoleão para depois se analisar como ele o enxerga com Luís Napoleão. Vejamos:

A primeira revolução francesa, com sua tarefa de quebrar todos os poderes locais, territoriais, municipais e provinciais, para criar a unidade burguesa da nação, tinha que desenvolver aquilo que a monarquia absoluta havia iniciado: a centralização, mas ao mesmo tempo a extensão, os atributos, e os servidores do governo. Napoleão aperfeiçoou a máquina do estado. (...) Cada interesse comum destacava-se imediatamente da sociedade, contrapunha-se a essa como interesse superior, subtraía-se à atividade dos próprios membros da sociedade e convertia-se na atividade do governo, desde a ponte, a escola e os bens comunais de um município rural até as ferrovias, a riqueza nacional e as universidades da França. (Marx, 2009 b, p. 323)

Marx vê o estado sempre ligado à sociedade civil-burguesa e a seus rumos. Nisso, ele destaca um movimento no qual ao mesmo tempo em que a “máquina” do estado se aperfeiçoa, ela torna-se estranha aos membros da sociedade.

Isso, na ordem burguesa que ainda se consolidava, fora um progresso na medida em que a “unidade burguesa da nação” obtivera substancialidade com os “ganhos civilizatórios” da “nova ordem”. Com isso, porém, cresceram “a extensão, os atributos, e os servidores do governo” os quais pareceram se colocar acima da sociedade civil-burguesa na medida mesma em que ajudaram a implementá-la, sendo indissociáveis dessa. Nisso, se, como disseram Marx e Engels, “a divisão do trabalho só se torna efetivamente divisão do trabalho a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual” (Marx; Engels, 2002, p. 26) o estado aparece como o cume dessa divisão.

Isso não só por ele progredir com a sociedade civil-burguesa em cujo seio tal divisão se reproduz de forma crescentemente irracional, mas também pelo óbvio: são homens que compõem o estado, a “máquina” estatal. Tal qual o capital, ele não é uma coisa, mas um conjunto de relações sociais. Assim, para que a “atividade do governo” pareça ter autonomia frente à sociedade civil-burguesa, a mediação da organização hierárquica do estado deve se apresentar com importância crescente. A máquina do estado não fora criada pela burguesia e pelos seus representantes; antes, teve sua gênese ainda sob a consolidação do estado nacional absolutista. No entanto estes representantes, como Napoleão, aperfeiçoaram-na: passa-se do “variado mostruário de plenos poderes medievais dirigentes” ao “plano regulado de um estado cujo trabalho está dividido e centralizado como uma fábrica.” (Marx, 2009 b, p. 322)

A alienação e a reificação presentes na organização da sociedade civil-burguesa, pois, são também marcantes na esfera estatal: seria impossível pensar nesta, por exemplo, sem a burocracia e o exército cuja forma de organização, não é preciso insistir, muito se assemelha àquela da fábrica. O modo como se apresenta o estado, pois, é extremamente fetichista uma vez que ele não é nem pode ser autônomo em relação à sociedade civil-burguesa.

Ele aparece como uma potência estranha cuja ação se daria de acordo com o “interesse comum” na medida em que a abstração (calcada na relação-capital e na circulação de mercadorias) que marca a “anatomia da sociedade civil-burguesa” é efetiva de modo marcante. Nessa situação, a “divisão do trabalho [que] se torna efetivamente divisão do trabalho” se apresenta no estado com força na proporção em que o interesse social aparece como se fosse um comando estatal “racional em si e para si”, quando se aceitam os imperativos reprodutivos do capital e se reproduz sua estrutura hierárquica na esfera estatal. Não é à toa, pois, que há analogias traçadas entre a fábrica e o exército em Marx e Engels: trata-se de relações sociais alienadas cuja divisão do trabalho se estrutura com o controle alheio àquele que efetivamente produz.

Massas de trabalhadores, comprimidos nas fábricas, são comprimidos como tropas. Como soldados do exército industrial, são colocados sob comando de uma hierarquia perfeita de oficiais e sargentos. Não são somente escravos da classe burguesa e do Estado burguês, mas são, a todo o dia, e toda a hora, escravizados pela máquina, pelo supervisor e, acima de todos, pelo próprio indivíduo fabricante burguês. (Marx; Engels, 1998, p. 21)

Se o estado aparece como portador de uma universalidade, ela é aquela das relações burguesas as quais se apresentam na esfera estatal. O fetichismo é extremado e o estado coloca-se como esfera estranha na medida de sua ligação com a “anatomia da sociedade civil-burguesa”.

Com o fim do caráter progressista da burguesia como classe dominante, a aparência de autonomia do estado, ligada já à manutenção de relações sociais vistas por Marx como anacrônicas, é tal que a reprodução da ordem burguesa sequer precisa da burguesia imediatamente, como fica patente com Luís Bonaparte.

Somente sob o segundo Bonaparte parece ter o estado se autonomizado completamente. A máquina do estado consolida-se de tal modo frente a sociedade civil-burguesa que basta que se encontre à sua frente o chefe da sociedade 10 de Dezembro. (Marx, 2009b, p. 323)

Diante da ameaça da “revolução social”, ou seja, de algo que poderia potencialmente colocar em xeque a própria ordem do capital, a autonomia do estado aparece de modo patente; “e, no entanto, o poder do estado não flutua no ar. Bonaparte representa uma classe, e, sem dúvida, a classe mais numerosa da sociedade francesa: os

camponeses detentores de parcelas” (Marx, 2009b, p. 324).

A ordem do capital se consolida rompendo tendencialmente o localismo, no entanto, para a sua manutenção, por vezes, mesmo aquilo que vem com a sociedade civil-burguesa é deixado de lado – Bonaparte não busca só o apoio nos “camponeses detentores de parcelas”, ele se coloca contra a forma republicana de governo e contra as garantias jurídicas básicas que acompanharam a ordem burguesa em sua fase ascendente. A forma como a sociedade civil-burguesa agora se mantém, pois, é, em essência, irracional: primeiramente quando aquilo que realizou importantes tarefas em sua aurora se torna uma “máquina” aparentemente autônoma. Depois, na medida em que ela, que representara o novo outrora, precisa do velho, daquilo fadado ao perecimento na própria ordem do capital – a partir do momento em que a burguesia não é mais capaz de ter consigo o progresso social, a forma como a ordem que a ela dá sustentação se mantém é regressiva. A irracionalidade de tal situação é tal que a “frase” de outrora, quando necessário, é suspensa e a “razão do estado” aparece como a completa irrazão de uma “máquina estatal” que domina os próprios homens incumbidos da dominação: eles são grotescos como Bonaparte, e são “especialistas” absolutamente estranhos ao povo, trata-se dos “arrogantes senhores do povo”. (Marx, 2011, p. 130)

Viu-se, pois, que a consolidação e a manutenção da ordem burguesa trazem consigo doses consideráveis de irracionalidades – preserva-se aquilo traçado antes acerca da relação entre fetichismo, alienação, sociedade civil-burguesa e estado. Porém, a questão piora: à proporção que a burguesia não mais se configura com ímpeto revolucionário e que o trabalho ainda não consegue subverter a ordem do capital, a crise é constante e se expressa de modo crescentemente irracional.

A oposição à ordem burguesa também cresce e a burguesia já não tem consigo o apoio da população como um todo, sendo forçada a reprimir deliberadamente parcela dela, tornando a luta de classes mais aguda e, no limite, levando à guerra civil. No que se deve ver o que Marx diz acerca do estado em *A guerra civil na França*:

Essa [excrecência] parasitária [colada à] sociedade civil-burguesa, pretendendo ser sua contrapartida ideal, cresceu até atingir seu pleno desenvolvimento sob o poder do primeiro Bonaparte. A restauração da Monarquia e a monarquia de julho acrescentaram a ela apenas uma maior divisão do trabalho, crescendo da mesma medida em que a divisão do trabalho dentro da sociedade civil-burguesa criava novos grupos de interesse e, portanto, novo material para a ação estatal. Em sua luta contra a revolução de 1848, a República parlamentar da França e os governos de toda a Europa continental foram obrigados a reforçar, com medidas repressivas contra o movimento popular, os meios de ação e centralização do poder governamental. Todas as revoluções, assim, apenas aperfeiçoaram a máquina estatal, em vez de se livrar desse pesadelo sufocante. (Marx, 2011, p. 126)

Reforça-se o que foi dito antes: os rumos do estado são indissociáveis daqueles da sociedade civil-burguesa. Ele toma sua forma sob o primeiro Bonaparte, hipertrofia-se com a restauração e, principalmente, com a monarquia de julho; depois, com o desenvolvimento da divisão do trabalho e com o reforço dos movimentos populares, “os meios de repressão e centralização do poder governamental” se impõem juntamente com a repressão aos trabalhadores.

A caracterização marxiana do estado – a qual, como vem se mostrando, tem consigo sempre a problemática do fetichismo, da alienação, da revolução e do caráter progressista ou não da classe dominante – é clara: ele é uma “excrecência parasitária colocada à sociedade civil-burguesa”, é um “pesadelo sufocante”.

Aquilo que estava expresso *in nuce* nos textos do “jovem Marx”, como *Sobre a questão judaica*, é claro aqui, quando Marx diz que o caráter contraditório da própria sociedade civil-burguesa leva à necessidade da supressão desta e do próprio estado.

Para a manutenção da ordem burguesa, o estado apareceu como se dotado de autonomia fosse na medida em que a divisão do trabalho e o fetichismo presentes na “anatomia da sociedade civil-burguesa” o alcançam de modo patente. Ao se “aperfeiçoar a máquina estatal”, aperfeiçoou-se, assim, aquilo que acompanha a ordem burguesa: o fetichismo, a alienação e o particularismo. Este último, no entanto, desenvolveu-se de tal maneira que as próprias revoluções de hegemonia burguesa, as revoluções políticas, foram questionadas por Marx uma vez que o capital mesmo expressa suas irracionalidades nelas. Aperfeiçoou-se a “máquina estatal” e essa se tornou um “pesadelo sufocante”, um parasita.

O estado, por conseguinte, nunca poderia ser considerado um mero “instrumento” neutro – se assim fosse, ele seria efetivamente autônomo em relação à sociedade civil-burguesa. Essa aparente autonomia dele não é senão fruto da relação de indissociabilidade que ele parece negar. A base do estado está em uma certa universalidade, alavancada na universalização de relações sociais as quais rompem com o localismo e colocam uma forma de domínio político mais global. A universalidade colocada no e pelo estado, pois, é aquela do capital, com o fetichismo, o particularismo e a alienação – quando Marx, tratando da Comuna de Paris, diz sobre os trabalhadores que “o instrumento político de sua escravização não pode servir como instrumento político de sua emancipação”

(Marx, 2011, p. 169), ele expressa claramente essa indissociabilidade mencionada. Com o estado, vêm o capital, a “divisão do trabalho que se torna efetivamente divisão do trabalho”, a irracionalidade de uma ordem caduca e o aviltamento da personalidade. Depois de certo ponto, estado e alienação são inseparáveis – a revolução digna de tal nome, portanto, é social, busca a transformação substantiva no próprio modo como os homens produzem cotidianamente suas vidas.

Contra uma ordem vinda e mantida por revoluções que aperfeiçoaram a máquina estatal (a qual, permeada pela divisão do trabalho típica da sociedade civil-burguesa, passa a dominar aqueles que julgam dominá-la), Marx estipula ser preciso (e efetiva na Comuna de Paris) uma “revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial.” Para ele, a Comuna de Paris foi “uma revolução contra o estado mesmo, esse aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social.” (Ib., p. 127) Portanto, para que fosse possível se vislumbrar uma forma de subverter a sociedade civil-burguesa, Marx coloca como condição a própria supressão da “máquina estatal”.

A sociedade civil-burguesa, na época, colocava-se já de forma plenamente irracional, negando aquilo que tinha feito dela algo progressista em sua aurora – a república se esvai, a universalização das garantias jurídicas também, o estado aparece como autônomo e com “órgãos onipresentes ramificados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica”. (Marx, 2011, p. 169) O único modo racional de lidar com a situação seria a supressão da própria sociedade civil-burguesa (e do estado): “Destruir essa horrenda maquinaria de dominação de classe ela mesma.” (Ib., p. 127) A Comuna de Paris, assim, fora algo essencial, “a forma positiva de Revolução contra o império e as suas condições de existência”. (Ib., p. 123)

Veja-se que, seguindo esse raciocínio, no horizonte da sociedade civil-burguesa da época, o modo como as relações sociais estariam tomando rumo seria necessariamente irracional, restando a necessidade de se criticar a sociabilidade do capital como um todo e não só uma ou outra de suas determinações particulares.

Sob a forma do império, o poder estatal, tendo a espada como cedro, afirma estar apoiada sobre o campesinato, essa grande massa de produtores aparentemente situados fora da luta de classe entre capital e trabalho; afirma salvar a classe trabalhadora ao derrubar o parlamentarismo e, assim, a direta subserviência do poder estatal às classes dominantes; afirma salvar todas as próprias classes dominantes ao submeter as classes trabalhadoras sem insultá-las; afirma se não o bem-estar público, pelo menos a glória nacional. (...) Assim, o estado aparentemente a flutuar sobre a sociedade civil-burguesa, torna-se ao mesmo tempo a incubadora de todas as corrupções dessa sociedade. (Ib. p. 184)

Algo importante vem à tona: Marx diz que o campesinato somente de modo aparente se afasta da luta de classes entre capital e trabalho. Logo depois, ele fala de “classes trabalhadoras” – a tonalidade com a qual o autor de *O capital* trata os camponeses, pois, muda em relação a *18 Brumário de Luís Bonaparte*.

Antes, o camponês estava isolado, sequer constituía uma classe social sob este aspecto específico, aparecia como um saco de batatas; agora Marx admite que o campesinato tem suas condições de vida dependentes da luta de classes entre o proletariado e o capital, sendo a própria terra arrendada de modo capitalista. Neste sentido, o camponês pode, inclusive, ter um papel progressista em meio à sociedade civil-burguesa já que ele também é explorado pelo capital e, se quer melhorar suas condições, deve voltar-se contra o último.

Os camponeses são “produtores” e, importante perceber, compõem também as “classes trabalhadoras” de que fala Marx; deste modo, as soluções para a questão agrária no âmbito da sociedade civil-burguesa, em verdade, estão esgotadas. A situação é crescentemente irracional na ordem do capital: para o último, tudo parece válido menos uma revolução efetivamente social. Os inimigos de ontem unem-se contra os movimentos populares das classes trabalhadoras (basta lembrar da colaboração entre Alemanha e França na repressão brutal à Comuna de Paris) e, por fim, o estado parece flutuar no ar na medida mesma em que o solo em que se embasa é mantido com sua influência exercida de modo voraz na e pela repressão.

A conciliação entre as classes não se apresenta mais como uma “razão do estado” capaz de suspender as contradições sociais – as últimas são cinicamente tomadas como ponto de partida. Deixa-se, pois, as contradições e os particularismos da ordem do capital, em essência, intocados. Aqui, Marx é claro: como o estado parece flutuar, ele não é senão uma “incubadora de todas as corrupções dessa sociedade”. Para o autor de *O capital*, pois, já, desde 1871, senão antes, depois de 1848, não há de modo algum como se colocar esperanças em um estado com “pleno desenvolvimento” e que primasse pelo “interesse comum” (o que, desde sempre já seria ilusório). O interesse comum que aparece no estado, aos olhos de Marx, já é, em si mesmo, uma corrupção, algo que se coloca a favor da reprodução do capital com forte tendência burocrática expressa nos “especialistas”, nos “arrogantes senhores do povo”.

O estado, dessa forma, sempre esteve acompanhado do fetichismo, da alienação e do particularismo da sociedade civil-burguesa. Para compreender a esfera estatal com rigor, é preciso se atentar ao desenvolvimento substantivo das contradições que permeiam a primeira, desenvolvimento esse indissociável do modo como se objetiva a própria sociedade civil-burguesa e suas contradições.

Neste sentido, seguindo Marx, o estado se torna algo cada vez mais execrável e irracional, depois de 1848, e principalmente depois de 1871. Qualquer “definição” marxista de estado, então, é falha se não compreende o próprio movimento do real no qual se insere a esfera estatal – compreender o estado, nesse sentido, é compreender a própria sociedade civil-burguesa, a sociedade capitalista que tem um papel progressista somente até certo momento da história. Tratar do estado em Marx, em consequência, é tratar de sua gênese, de seu desenvolvimento e, também, de seu termo. Para que se compreenda o modo como Marx enxerga o estado, por fim, deve-se ver que 1871, com a Comuna, tem um significado especial para o autor, tendo-se uma forma também “positiva” de oposição à sociedade civil-burguesa:

A Comuna não elimina a luta de classes, através da qual as classes trabalhadoras realizam a abolição de todas as classes e, portanto, de toda [dominação de] classe (porque ela não representa um interesse particular, mas a libertação do “trabalho”, (...), mas ela fornece o meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases de maneira mais racional e humana. (Marx, 2011, p. 131)

Contra as vicissitudes da sociedade civil-burguesa, resta claro, o estado não é solução, ele é, com a divisão do trabalho que o acompanha, e com a divisão entre cidade e campo (algo essencial a se ter em conta quando Marx coloca o camponês nas “classes trabalhadoras”), algo a ser suprimido.

A Comuna de Paris, assim, teve o grande mérito de ter se colocado a tarefa da “libertação do trabalho”, da libertação das “classes trabalhadoras”, dos “produtores”. Isso certamente não foi uma solução a todas as vicissitudes presentes, mas tem consigo uma forma transitória pela qual a luta de classes mudaria de faceta de modo radical. A Comuna, para Marx, tem consigo “o meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases de maneira mais racional e humana”, o que significa não só que qualquer teoria sobre o “recrudescimento da luta de classes” no socialismo é equivocada; o aspecto propriamente racional ligado ao desenvolvimento da humanidade e da personalidade do homem não é trazido de modo algum com a especialização e com a divisão do trabalho vigente sob a sociedade civil-burguesa - como diz Lukács, trata-se da “grande perspectiva da revolução socialista: a supressão da divisão do trabalho e a formação do homem universal.” (Lukács, 2010b, p. 42)

Já na Comuna (uma fase transitória) “cai a ilusão de que a administração e o governo político seriam mistérios, funções transcendentais a serem confiadas apenas a uma casta de iniciados.” O que significa que “elimina-se a hierarquia estatal de cima para baixo” e, neste ímpeto, “substituem-se os arrogantes senhores do povo por servidores sempre removíveis, uma responsabilidade de mentira por uma responsabilidade real” (Marx, 2011, p. 130). Ou seja, toda a problemática presente no filósofo desde *Sobre a questão judaica* no que toca ao estado está também em seus textos “maduros” – e mais: o modo como se poderia buscar a real superação da sociedade civil-burguesa, segundo Marx, poderia ser encontrado já na própria Comuna. Mesmo precisando ter em conta sempre as particularidades de cada situação, a revolução socialista se passa pelo desmonte da máquina estatal e da “divisão do trabalho” que “se torna realmente divisão do trabalho” (deve-se notar também que a supressão da divisão entre cidade e campo igualmente é tida em conta de maneira indireta).

Percebe-se, pois, que, os rumos do estado estão ligados àqueles do capital do início até o final da análise marxiana. Para a real supressão do estado, seria necessária a supressão da divisão do trabalho que marca a relação-capital e que tem como expressão o primeiro. Deste modo, se a relação-capital é aquela mais evoluída em meio à “pré-história da humanidade”, trata-se, para Marx da necessidade da superação dessa fase marcada pelo domínio classista e pela alienação:

No lugar da sociedade civil-burguesa antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos. (Marx; Engels, 1998, p. 45)

O desenvolvimento do indivíduo, de sua personalidade e a oposição a um modo de reprodução sociometabólico irracional, por isso, são indissociáveis. Não se podendo decretar o fim das classes sociais do dia para a noite, o processo de supressão da relação entre a sociedade civil-burguesa e o estado deve ser “racional” e “humano”, ou seja, tudo aquilo que não se pode exigir da ordem burguesa em sua fase decadente.

A revolução marca a concepção de Marx acerca do estado, o qual, isolado de suas determinações e das contradições da sociedade que lhe dão base, não é nada.

Em meio às relações e às determinações sociais trazidas no percurso traçado acerca do estado, percebe-se que há constantes no pensamento de Marx, como a problemática da alienação e da irracionalidade que marcam uma ordem uma vez progressista. Deste modo, viu-se que os rumos do estado acompanharam aqueles da ordem do capital. De início, este trouxe (já tendo por trás de si a alienação, o fetichismo e a própria relação-capital, com tudo que isso implica) interesses comuns à instauração da sociedade civil-burguesa e do estado “plenamente

desenvolvido”. Na época, isso fora um progresso. Depois, a natureza contraditória da sociedade civil-burguesa e a impossibilidade, por parte do estado, de se colocar como uma potência efetivamente neutra tornaram-se claras de maneira que a imagem do “comitê” e da “gestão” de “interesses comuns” veio à tona. Isso tudo enquanto a aparente autonomia do estado se desenvolvia na medida mesma de sua dependência estrutural em relação à divisão do trabalho que marca a “anatomia da sociedade civil-burguesa”.

Por fim, viu-se que o estado, em sua forma mais acabada, ligada ao império e hostil às “classes trabalhadoras”, aos “produtores”, seria algo por si só execrável, um “pesadelo”, uma “incubadora de todas as corrupções dessa sociedade”. A única coisa racional a se fazer seria suprimi-lo junto com aquilo que lhe dá base: o próprio capital.

Referências bibliográficas

- COTRIM, L. A arma da crítica: política e emancipação humana na Nova Gazeta Renana. In: MARX, K. *Nova Gazeta Renana*. São Paulo, EDUC, 2010.
- ENGELS, F. *Anti-During*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- HEGEL, G. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo, Martins Fontes, 2003
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.
- LUKÁCS, G. *Estética – La peculiaridad de lo estetico*. v. I., México, Ed. Grijalbo, 1966.
- _____. *Ontologia do ser social*. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. Rio de Janeiro, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.
- _____. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo, Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl. *O capital*. v. I. São Paulo, Abril Cultural, 1988.
- _____. *O capital*. v. II. São Paulo, Nova Cultural, 1988 b.
- _____. *Grundrisse*. London, Penguin Books, 1993.
- _____. “A questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo, Martin Claret, 2001.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo, Expressão Popular, 2009
- _____. *A revolução antes da revolução*. São Paulo, Expressão Popular, 2009 b.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. São Paulo: EDUC, 2010.
- _____. *Sobre A questão judaica*. São Paulo, Boitempo, 2010 b.
- _____. *Guerra civil na França*. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MARX, K; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.
- _____. *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- MÉSZAROS, I. *Para além do capital*. Tradução de Paulo Cesar Castanheda e Sergio Lessa. São Paulo, Boitempo, 2002.
- PASUKANIS. E.B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro, Renovar, 1989.
- SARTORI, V. B. Direito e fetichismo: forma jurídica, forma-mercadoria e alienação na sociedade civil-burguesa. In: *Cadernos de direito e marxismo*. São Paulo, Expressão Popular, 2011.