

## **Bobbio e a teoria marxista do Estado**

*Adriano Nascimento*<sup>1</sup>

**Resumo:** O filósofo político italiano Norberto Bobbio, por meio de uma série de artigos publicados em importantes periódicos italianos, “convidou” a esquerda marxista italiana para o debate sobre o legado político de Marx. Bobbio interpretava a concepção negativa da política de Marx como ausência de uma teoria política e uma teoria do Estado. Segundo ele, os marxistas tinham apenas uma teoria sobre a conquista do poder, mas não uma teoria sobre o exercício do poder. A questão que colocamos é: seria correto, levando em consideração a natureza do pensamento de Marx, exigir uma teoria política e do Estado nos termos em que pensava Bobbio? O presente artigo recupera a discussão ocorrida nos anos 1970 sobre a existência de uma teoria do Estado na obra de Marx e procura mostrar como o pensamento político de Marx se desenvolve a partir de pressupostos distantes daqueles colocados por Bobbio.

**Palavras-chave:** Teoria Marxista do Estado. Teoria Democrática. Socialismo.

### **BOBBIO AND THE MARXIST THEORY OF STATE**

**Abstract:** The Italian political philosopher Norberto Bobbio, through a series of articles published in significant Italian journals, “invited” the Italian Marxist left to the discussion about the political legacy of Marx. Bobbio interpreted

---

<sup>1</sup> Professor de Economia Política da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorando em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: nascimentoadriano@hotmail.com

Marx's negative conception of political as an absence of a political theory and a state theory. According to him, the marxists only had a theory about the conquest of power, but not a theory about the exercise of power. The question we put is: would it be correct, considering the nature of Marx's thought, require a political and state theory in the terms in which Bobbio have thought? The present article recovers the 1970s discussion about the existence of a state theory in Marx's works and tries to show how the political thought of Marx distantly expands from those purposes placed by Bobbio.

**Keywords:** Marxist theory of state. Democratic theory. Socialism

### **Introdução: existe uma teoria política marxista?**

As páginas de importantes revistas e jornais da esquerda italiana, como o periódico socialista *Mondoperaio* e o hebdomadário comunista *Rinascita*, foram vivamente agitadas, na segunda metade da década de 1970, por um forte libelo lançado contra o marxismo por um dos mais sofisticados *politologi* italianos, o turinense Norberto Bobbio. Em um conjunto de artigos, de caráter marcadamente provocativo, Bobbio, valendo-se de considerações de influentes marxistas italianos como Lucio Colletti e Umberto Cerroni, questionava a existência de uma doutrina marxista do estado e de uma teoria socialista da democracia. A resposta a tal provocação, já em saciedade conhecida, era categoricamente negativa. O marxismo, na visão de Bobbio, teria deixado uma lacuna ao não ter desenvolvido uma ciência política, tampouco uma teoria da democracia. O que seria evidentemente problemático posto que, para ele, ao renunciar construir tais teorias as sociedades pós-revolucionárias se encontravam enredadas no denso cipó de ter que conviver com um “estado socialista” que cada vez mais se burocratizava e enrijecia antes que fenecer, contrariando a prospecção de Marx, Engels e Lênin.

Para Bobbio, essa lacuna no marxismo traria uma consequência ainda mais grave. A ausência de uma teoria do estado seria a razão – se não a única, uma das mais importantes – dos “gravíssimos defeitos” das

sociedades pós-revolucionárias. A ditadura do proletariado – antes que um acontecimento provisório, como deveria se esperar de qualquer ditadura – estendia-se tenazmente no tempo, e assim diversas sociedades que esperavam a “redenção socialista” passaram a conviver com ordenamentos políticos cada vez mais autocráticos e menos democráticos. Quer dizer, conviviam com práticas distantes das que se esperavam da utopia libertária e igualitária do socialismo. Em *Teoria do Estado ou Teoria do Partido?*, Bobbio (2006, p. 273) expressa de tal modo essa opinião:

Onde aconteceu a transformação socialista da economia não há de fato um Estado mais democrático do que o Estado burguês, como deveria ser segundo as previsões, e menos ainda uma nova forma de Estado que deixe entrever a extinção do Estado, segundo outra previsão característica de toda a tradição do pensamento marxista.

Bobbio advoga assim a “insuficiência, ou inexistência, ou irrelevância, ou deficiência de uma teoria marxista do estado” e seu corolário a “ausência de uma alternativa socialista à teoria do estado e à teoria da democracia burguesas”. A *pars destruens* bobbianiana da teoria marxista do estado constrói-se em uma série de artigos. Artigos que, pela quantidade de respostas, réplicas e tréplicas, suscitadas por parte de diversos intelectuais da esquerda italiana, deram origem ao que ficou conhecido como “debate-Bobbio”<sup>2</sup>. O texto que inaugura as críticas de Bobbio à obra política de Marx é *Democracia socialista?*, publicado em 1973, mas que não teve a acolhida esperada, como o próprio autor atesta no prefácio à edição italiana do livro que reúne suas intervenções no debate. Na verdade, são outros dois artigos, publicados em 1975, em *Mondoperaio*, que irão lançar a fagulha da discussão sobre existência da teoria marxista do estado. No primeiro, intitulado *Esiste una dottrina marxista dello Stato?*, retomam-se as argumentações da *pars destruens* do artigo anterior e agrega-se a crítica à formação do que considerava ser uma “escolástica marxista”; no segundo, *Quali alternative alla democrazia*

<sup>2</sup> A reconstrução teórica desse debate e o levantamento das diversas intervenções (e dos diversos matizes ideológicos dessas intervenções) foram realizados por Bianchi (2007).

*rappresentativa?*, apresenta-se sua *pars construens*, em termos do que seria possível pensar enquanto alternativa de democracia socialista.

### **A pars destruens de Bobbio**

Em *Democracia Socialista?*, o primeiro argumento levantado por Bobbio como causa da lacuna seria o interesse predominante ou quase exclusivo do marxismo pela conquista do poder. Isso seria consequência da resposta dada ao tema central das análises políticas tradicionais – o tema do poder. A seu ver, este tema se divide em dois aspectos, o “como se conquista” e o “como se exerce” o poder. Para ele, o movimento operário apenas teria cuidado do primeiro aspecto, quer dizer, concentrou esforços na questão da organização da instituição, à qual seria atribuída a função de se alcançar o fim, a tomada do estado. Assim, as maiores contribuições, tanto do socialismo reformista como do socialismo revolucionário, seriam nesse âmbito específico da teoria do estado que é a teoria dos partidos políticos. Bobbio reconhece que, do lado reformista, Michels desenvolveu uma análise que ainda permanece atual do partido-organização de massa, e que, do lado revolucionário, Lênin produziu uma também atual teorização sobre o partido-vanguarda. Todavia, nenhum desses autores, tampouco seu conterrâneo Gramsci, teria avançado em uma teoria do estado socialista capaz de suplantar a teoria burguesa do estado.

Qual teria sido para Bobbio o efeito de se ter limitado ao primado do partido e de se ter hipotecado para o futuro das sociedades pós-revolucionárias o decisivo problema do exercício do poder? O principal efeito constituir-se-ia em transformar o próprio partido em estado. Em suas palavras:

O estado socialista, não na teoria ou nas idealizações teóricas, mas na realidade histórica dos últimos cinquenta anos, tornou-se um estado-partido, um estado no qual o partido transformou-se no suporte do poder estatal, o órgão que tem não somente as funções tradicionais de reunir as reivindicações e inseri-las no sistema, mas também de dar respostas, ou seja, tomar as decisões válidas para a toda comunidade (BOBBIO, 1987, p. 30).

O ponto de partida de Bobbio é uma correta avaliação de que as experiências socialistas acabaram por construir um estado-partido burocratizado, centralizado e autoritário. Ora, se Bobbio não se equivoca ao considerar as experiências políticas pós-revolucionárias como formações sociais dominadas por estados-partidos centralizados e burocratizados, o mesmo não se pode dizer a respeito de tratar as estruturas jurídico-políticas dessas experiências enquanto “estado socialista”. No entanto, é a partir desse pano de fundo equivocado que constrói o seu segundo e mais problemático argumento. O cientista político turinense criticará Marx e a tradição marxista por não terem abandonado a “ilusão” de que o estado brevemente se extinguiria após a tomada do poder pelas massas operárias. A ideia segundo a qual o estado socialista seria fugaz, um fenômeno efêmero, um breve período em que a “ditadura do proletariado” criaria as bases para o desenvolvimento socialista da economia fez com que não considerassem o problema do melhor funcionamento de suas instituições (BOBBIO, 1987, p. 27). Bobbio argumenta que seria conveniente não permanecer nesse equívoco e considerar sem demora a tarefa fundamental de aperfeiçoamento do “estado socialista”. Para tanto seria necessário abandonar a “ilusão de extinção do estado” e reconhecer a tarefa de avançar na sua democratização.

Esse argumento demonstra os limites liberais da prédica bobbiana e a sua intenção de impor aos marxistas uma questão que pertence fundamentalmente àqueles que veem na democracia burguesa o horizonte último da humanidade. A estratégia de Bobbio consiste em convidar os marxistas a desenvolverem uma teoria do estado no sentido de descobrir seu melhor funcionamento. Essa proposta, desnecessário dizer, ia de encontro ao núcleo da concepção marxista de poder político. É sabido que, diferentemente da maioria dos pensadores, que via nesse poder um elemento positivo, Marx sempre o considerou como uma expressão da alienação, um instrumento de manutenção e reprodução da exploração do homem pelo homem. “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”, diz

ele nas *Glosas críticas* (MARX, 1995, p. 81). E, no *Manifesto Comunista*: “Em sentido próprio, o poder político é poder organizado de uma classe para opressão de outra” (MARX; ENGELS, 1996, p. 31). Todavia era justamente esse núcleo da análise marxiana sobre a política que deveria ser elidido.

Isso significava dizer que, em vez do estado, fora o pensamento político marxista que teria ficado para o museu de entulhos da história junto à roca de fiar e ao martelo de bronze? A resposta de Bobbio é negativa. Malgrado a gravidade dos equívocos marxistas – o primado do partido e a ilusão da extinção do estado –, Bobbio não excluía a importância e a validade do pensamento político marxiano. A seu ver, Marx se insere nas grandes correntes do realismo político por ter legado duas importantes contribuições. Em primeiro lugar, porque desnuda o estado de seus atributos metafísicos e o considera enquanto organização da força. O estado não seria uma realização ética do espírito absoluto, como o entendera Hegel. Em relação ao seu antecessor, Marx teria desenvolvido uma teoria instrumental do estado, concebendo-o enquanto aparelho nas mãos da classe dominante. Em segundo lugar, porque levava às últimas consequências sua análise realista do estado, posto que o vira não apenas como um instrumento monopolizado por uma classe, mas também um instrumento que “serve à realização de interesses não-gerais, mas particulares (de classe)”. O estado, antes que superar a sociedade natural e por fim a guerra de todos contra todos hobbesiana, era na verdade condição de sua perpetuação, na medida em que dele brotavam as bases para que o antagonismo da sociedade civil perdurasse insolúvelmente. Contudo, para Bobbio, essas importantes contribuições do realismo político de Marx, por serem excessivamente radicais, transformaram-se em um salto fora da realidade. Diz Bobbio (2006, p. 275): “quando o radical não para em tempo se torna utopista”. E Marx não soube quando parar! Defendeu que, para suprimir o antagonismo, seria necessário não aperfeiçoar o estado, mas aboli-lo. Para Bobbio, nisso residiria seu maior equívoco, um verdadeiro obstáculo para o desenvolvimento de uma teoria do estado.

Mas, na análise bobbianiana, os marxistas recorreriam em ainda outro grave erro que imobilizava sua teoria – o abuso do princípio de autoridade. Com efeito, como as previsões de Marx não se verificaram, alguns marxistas assumiram a tarefa de “integrar” as **lacunas** de sua teoria do estado, como condição *sine qua non* para fazer avançar o marxismo (BOBBIO, 2006, p. 275-276). Em termos jurídicos, como lembra Bobbio, lacuna indica uma situação de incompletude no ordenamento jurídico, quer dizer, a existência de casos não-previstos ou desprezados pelo legislador. As causas das lacunas são de natureza subjetiva ou objetiva. Lacuna subjetiva consiste em um esquecimento imputável ao legislador. A objetiva, por sua vez, seria uma ausência de previsão legal por surgimento de problemas que não podiam ser previstos pelo legislador. Bobbio utiliza essa noção como metáfora para a teoria política marxista. Segundo ele, teríamos uma lacuna subjetiva no fato de Marx não ter se ocupado de uma teoria do estado, e teríamos uma lacuna objetiva no fato de Marx ter se ocupado da realidade estatal no capitalismo concorrencial e não da realidade do capitalismo tardio.

No direito, o intérprete da norma quando se defronta com a existência de tais lacunas deve buscar sua “integralização”, que pode ser pelo método de auto-integração, em que permanece no interior do próprio sistema, ou pelo método de heterointegração, em que recorre a outros textos legais para compor sua interpretação. Utilizando-se dos mesmos parâmetros, no campo da análise política, os marxistas poderiam, de um lado, seguir o método da autointegração, ou seja, por meio de uma “exegese” mais rigorosa (isto é, a partir de um novo olhar sobre a obra de Marx), buscar suprir a lacuna, ou, de outro, seguir o caminho da heterointegração, com a ampliação do seu olhar em direção a outros autores que teriam oferecido contribuições fundamentais para se entender o estado capitalista (por exemplo, Weber em sua análise da burocracia).

No entanto, para Bobbio, o marxismo trilhou apenas o caminho monista da autointegração, tentando suprir as falhas na ciência política

marxista com “sutis procedimentos hermenêuticos”. E como não se poderia encontrar na obra de Marx solução para problemas dos quais o filósofo alemão efetivamente não se preocupou, ao fim e a cabo, transformaram o marxismo em uma escolástica e abusaram do princípio da autoridade. No ensaio *Existe uma doutrina marxista do Estado?* Ele afirma:

[...] acreditou-se poder suprir a declarada imperfeição de uma teoria socialista do estado mais com eruditas e sutis exegeses de textos marxianos ou marxistas (que, aliás, são sempre os mesmos), que com um estudo das instituições políticas do estado contemporâneo, perpetuando-se, assim, um hábito, um vício, uma deformação acadêmica (e tão pouco marxiana), que é a de compreender o estado liberal clássico lendo Kant ou da Restauração lendo Hegel, dando-se preferência à história das doutrinas políticas (mais fácil de se estudar) que das instituições (BOBBIO, 1979, p. 41).

Segundo Bobbio, alguns marxistas mais criativos foram capazes de produzir bons livros de interpretação da concepção política de Marx e de outros autores da tradição marxista<sup>3</sup>, mas o que tais exegeses não forneciam eram elementos para se analisar os sistemas políticos dos estados que se definem como socialistas tampouco para se delinear o que poderia vir a ser o estado alternativo do futuro.

Essa última afirmação faz entrever que as teorizações de Bobbio sobre a “insuficiência, ou inexistência, ou irrelevância, ou deficiência de uma teoria marxista do estado”, como argumenta Bianchi (2007, p. 3), apenas preparava o terreno e determinava as regras em que ele se dispunha a discutir aquela que seria a questão fulcral: a relação entre socialismo e democracia. A sua *pars construens* residiria precisamente na concepção procedimental de democracia, com a qual ele determinava os marcos em que pretendia discutir a relação entre socialismo e democracia com os teóricos comunistas.

---

<sup>3</sup> Bobbio cita como exemplo o livro de Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et L'état*, considerado por ele como uma excelente obra de análise marxista do Estado.

## O limite da *pars construens* de Bobbio

O filósofo italiano, em *Quais as alternativas para a democracia representativa?*, mudará o foco das críticas à teoria marxista do estado, na tentativa de discutir qual seria a possibilidade de uma democracia socialista e quais seriam os elementos fundamentais a qualquer democracia, seja socialista ou capitalista. Segundo Bobbio (1983), haveria consenso entre todos aqueles que “pedem democracia e se preocupam que o socialismo se realize através da democracia”, em relação ao significado de democracia como “um conjunto de regras (as chamadas regras do jogo) que consentem a mais ampla e segura participação da maior parte dos cidadãos, em forma direta ou indireta, nas decisões que interessam a toda a coletividade” (p. 55-56). Do ponto de vista liberal-republicano em que se coloca Bobbio, essas regras do jogo seriam, entre outras: a) o voto universal e com peso igual para todos os cidadãos; b) a vigência do chamado direito de liberdade, como liberdade de opinião, de escolha, de reunião, de organização; c) a adoção do princípio da maioria numérica para eleição dos representantes e nos processos deliberativos; d) a garantia dos direitos da minoria e manutenção das condições para que ela possa se tornar maioria.

As regras consistem em garantias procedimentais para que a maior parte possível dos indivíduos expresse suas opiniões e participe daquelas decisões que afetariam o destino de toda coletividade. Sem esse núcleo mínimo que é o respeito às regras do jogo, não se poderia falar em democracia, o que significa dizer que o que distinguiria um ordenamento político democrático de um não democrático seria a adoção, ou não, dos procedimentos democráticos liberais.

Para Bobbio (1979), abrir mão desse conjunto de regras e procedimentos que são necessários à conformação da vontade política e à criação de um Governo equivaleria a “prestar honras não merecidas ao adversário”, ou seja, considerar todas essas conquistas “que custaram lágrimas e sangue ao movimento operário – do direito de greve ao sufrágio universal, da legislação social ao estatuto dos trabalhadores

—”, como meros invólucros do capitalismo ou hábeis movimentos estratégicos dos capitalistas para não abandonarem o poder (p. 46). É, portanto, com a negação do caráter burguês da democracia que Bobbio constrói sua linha política. A visão que subjaz de seu posicionamento é a de que a democracia não pode ser considerada um “invólucro do capitalismo” (quer dizer, não pode ser adjetivada como burguesa) porque foram os trabalhadores quem a criou, e não a burguesia.

A ideia de que a democracia era uma conquista dos operários – logo, com valor universal – não era estranha aos teóricos da esquerda marxista italiana que participaram do debate. O jurista e cientista político italiano Umberto Cerroni, com a recordação e a afirmação de que a tese da insuficiência da ciência política marxista tinha sido defendida por ele próprio, concorda com a linha de argumentação de Bobbio e afirma:

a justa crítica trazida do marxismo às liberdades *formais* ou políticas foi sempre mal compreendida como proposta de *substituí-las* com a liberdade *real* ou social. De tal modo, a *democracia socialista* foi pura e simplesmente contraposta por substituição à *democracia política*, se bem que esta última tenha sido em larga medida não somente uma solicitação, mas também uma conquista do movimento operário socialista (CERRONI, 1991, p. 56).

No entanto, Cerroni acreditava se afastar de Bobbio por reconhecer alguns limites na democracia representativa. Para ele, com a ampliação da intervenção estatal, as instituições representativas estariam exprimindo um regime político cada vez mais separado e abstrato em relação às demandas dos cidadãos. A única forma de se solucionar o problema seria ampliar a socialização do poder político.

É nesse sentido que defende que a democracia representativa precisava de novos institutos ou necessitava reformar profundamente os institutos democráticos já existentes, como os parlamentos. Assim, socialismo não seria apenas a negação da apropriação privada do excedente produzido coletivamente, mas se constituiria também na negação da apropriação particular das alavancas de poder. E conclui-se

que os aparelhos estatais, antes que extintos, deveriam ser reabsorvidos pela sociedade que os produziu e da qual eles se alienaram. Temos então uma concepção de socialismo que implica não só a socialização dos meios de produção, mas também a socialização da política, alcançada por uma densa e contínua articulação entre os institutos de democracia representativa e os mecanismos de democracia participativa.

Porém, vale dizer, as proposições de Cerroni não são essencialmente diferentes dos problemas que o próprio Bobbio havia vislumbrado. É necessário acrescentar que, mesmo com a defesa de Bobbio pela democracia representativa como fundamental a qualquer processo de democratização, ele não a considera sinônimo de democracia *tout court*. Vejamos o que nos diz Bobbio (1983, p. 56): “para que um estado seja ‘verdadeiramente’ democrático não basta a observância destas regras, uma vez que basta não observar uma delas para que não seja democrático (nem verdadeiramente nem aparentemente)”. Apesar de considerar que a democracia representativa não é suficiente, não aceita a crítica realizada pelos seus oponentes que, segundo ele, exigiam cada vez mais democracia, isto é, exigiam a substituição da democracia representativa pela democracia direta, logo em um momento em que as condições eram mais complexas e mais desfavoráveis a essa empresa.

Para Bobbio, o que tornava a democracia moderna uma tarefa cada vez mais difícil e impedia a realização de uma democracia efetivamente participativa, era o que ele classifica como paradoxos da democracia. Esses paradoxos seriam: a) a dificuldade de controle das organizações que são cada vez maiores, como as grandes empresas e até mesmo os grandes estados; b) o fato de que a ampliação da democracia implica sempre a demanda por mais funções estatais, tendo como necessária consequência o crescimento da burocracia que responde a essas novas demandas; c) a ampliação dos problemas que, para serem solucionados, exigem a atuação de especialistas, o que gera uma dependência da tecnocracia; d) o processo de massificação da sociedade industrial, responsável pelo conformismo generalizado que viceja atualmente.

Dadas essas condições, exigir mais democracia sem oferecer soluções para tais paradoxos seria uma empresa fútil, e aqueles que defendiam soluções tanto do tipo “assembleísta” como do tipo “conselhistas” estavam nos enredados pelo fetichismo da democracia direta. Carnoy sintetiza de tal modo essa interpretação de Bobbio:

Bobbio sente que a fraqueza desse argumento é que a esquerda fez da democracia direta um fetiche, sem questionar se é possível conquistá-la, ou de que ela consiste, ou, ainda, qual é a sua relação com a democracia indireta. O problema, afirma ele, não está na democracia parlamentar em si, mas no fato de que tal democracia não foi liberada em toda sua expressão (CARNOY, 1990, p. 205).

Apesar de aceitar os limites da democracia representativa-parlamentar, o filósofo italiano considera ainda mais difícil a construção da democracia direta, assim, critica aquilo que seria o “fetiche do assembleísmo” de que padecia a esquerda, e, problemáticamente, adota a tese de que a falha da democracia representativa estava em não ser ainda aperfeiçoada como deveria.

Vale dizer, Bobbio ataca o *fetichismo do assembleísmo* com as armas do *fetichismo da representatividade*. Todavia, como afirmou Chasin, em *Democracia direta versus democracia representativa*, as duas formas de fetichismo são expressões antípodas do mesmo equívoco, o fetichismo do poder político. Em síntese: “a disputa e a querela entre o partido da democracia direta e o partido da democracia representativa não questionam pela raiz a própria verdade que subjaz a ambos, ou seja – o próprio poder e a própria política” (CHASIN, 2000, p. 109). Ambos são prisioneiros da ideia de perfectibilização do poder o que os conduz sempre a questionar a forma como se exerce o poder e nunca o próprio poder político. Com efeito, Bobbio, em sua perspectiva liberal-socialista de defesa das regras do jogo, apenas é mais um capítulo na filosofia política dos teóricos que apenas defendem a positividade do poder, assim como os teóricos eurocomunistas (Cerroni, Vacca, Occhetto, etc.) que intervieram no debate, nada mais fizeram do que oferecer uma nova versão das teses reformistas da Segunda Internacional. A geratriz de

seus enganos teóricos pode ser encontrada na confusão que fazem entre “negatividade” e “inexistência”, como afirmou Boron (2006, p. 315):

Que uma teoria, sobre a política ou sobre qualquer outro objeto seja “negativa” não significa que seja inexistente. [...] Que um argumento afirme ou destaque a negatividade o real autoriza, de modo algum, a desclassificá-lo como teoria. Como sabemos, a despeito de sua concepção “negativa” da política e do Estado, Marx disse coisas sumamente interessantes sobre o assunto.

Boron chama justamente a atenção para o fato de haver uma teoria negativa da política em Marx, e o fato de Bobbio não concordar com ela não o autoriza a decretar sua inexistência. Trata-se apenas de reconhecer que os pressupostos em que baseiam para construção de suas teorias políticas são diversos e até mesmo antagônicos. Em Bobbio, na questão de aperfeiçoamento do poder político e do Estado, verificamos uma concepção positiva da política. Já Marx não pode advogar o aperfeiçoamento do poder, pois a questão fundamental é a absorção das forças sociais alienadas sob a forma política, donde se desenvolve uma concepção negativa.

Vejamos em que consiste a concepção negativa.

### **A concepção negativa de poder político em Marx**

Em Marx, considerar a política como essencialmente negativa significa evidenciar o núcleo estranhado dessa esfera particular das objetivações humanas; ou seja, deixar em manifesto o fato de ser ela expressão da alienação humana, e por isso um obstáculo no processo de autoconstrução social, pelo fato de que em seu núcleo se inscreve a *função social* de manter e assegurar o antagonismo de classe.

Que esse poder seja exercido de forma despótica, arbitrária ou democrática faz, certamente, enorme diferença para a vida prática, mas não muda a sua essência. E que esse poder seja exercido pela classe burguesa ou pela classe trabalhadora, também é, certamente,

importantíssimo para a análise concreta, pois disso pode depender o caráter da revolução, mas não altera a essência da questão, ou seja, o fato de que ele é uma categoria cuja existência está, inextricavelmente, articulada com a sociedade de classes. Quer dizer, mesmo no período de transição entre o capitalismo e o comunismo, chamado de socialismo, quando a hegemonia estiver nas mãos da ampla maioria constituída pelas classes subalternas, o poder não deixará de ser expressão do fato de que ainda existe exploração do homem pelo homem.

Ora, a origem do poder político está, para Marx, exatamente no trabalho, nas relações de produção. É quando o poder já não é exercido com base nas qualidades das pessoas, mas na propriedade privada, ou seja, na propriedade originada da exploração do trabalho alheio. É aqui que ele se configura como poder político. Vale dizer, como uma força que em sua origem é universal, mas que é colocada a serviço apenas de uma parte – minoritária – da sociedade. É porque a sociedade está dividida em classes antagônicas que se faz necessária a existência do poder político. Desse modo, uma sociedade onde inexistam classes sociais não necessitará de poder político, mas apenas da potência que possibilite a sua autoadministração. Segundo a fórmula de Engels, existiria a “administração das coisas” em contraposição à “administração dos homens”, típica das sociedades de classes.

Assim, o Estado é, ao mesmo tempo, expressão e condição de reprodução das desigualdades sociais. Por isso, diz Marx (1995, p. 79): “O Estado jamais encontrará no ‘Estado e na organização da sociedade’ o fundamento dos males sociais...”. E acentua: “Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral” (idem, p. 81).

Ora, se isso é verdade para as sociedades de classes em geral, muito mais o é para o capitalismo. Pois aqui o Estado é uma condição absolutamente indispensável à reprodução do capital. E é ainda nas *Glosas*

*críticas* que Marx afirma a impotência do poder político diante do capital. Diz ele (1995, p. 80): “O Estado não pode eliminar a contradição entre a boa vontade da administração, de um lado, e os seus meios e possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição”. E, mais adiante, enfatiza (p. 81): “Se o Estado moderno quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria que acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo, uma vez que ele só existe como antítese dela”.

Engana-se, pois, segundo Marx, quem pensa – e nisso vão praticamente quase toda a filosofia política e toda a ciência política acadêmicas – que a origem do poder político está na vontade humana ou na natureza humana. Sua verdadeira gênese, sua raiz última, está nas relações de produção, no antagonismo que brota dessas relações. Por isso mesmo, ainda que o Estado possa interferir nessas relações, por sua própria natureza, jamais poderá alterá-las radicalmente.

Vale aqui uma observação importantíssima. Há consenso entre os teóricos marxista que intervieram no debate de que o poder político é um instrumento de defesa dos interesses das classes dominantes. Contudo, também é muito comum que eles pensem que, na medida em que o poder político passe para as mãos dos trabalhadores, este possa tornar-se um instrumento positivo a serviço da construção de uma outra ordem social. O Estado passaria, então, a ser visto como uma arena na qual cada um dos contendores poderia se tornar hegemônico e vencedor, ou como um instrumento que poderia ser posto a serviço desta ou daquela classe. Aqui reside o equívoco. O poder político não deixa de ser um poder do homem sobre o homem porque é exercido pelos trabalhadores. Ele não deixa de ser uma expressão da alienação, da barbárie humana. Ele nada mais é, quando exercido pelo trabalho, que o embate do poder *político* deste contra o poder *político* do capital. Sua natureza, portanto, é sempre de uma força de dominação do homem sobre o homem e, em consequência, uma expressão da desumanização. Que o trabalho tenha que lançar mão desse poder para libertar-se e libertar toda a humanidade, é a demonstração mais cabal do estado de

alienação, de antagonismo em que está a humanidade. Mas, é apenas a força política – do trabalho e do capital – que se choca. A verdadeira força de ambos não se encontra ali. Ela se apresenta no processo de produção, no qual se produz a riqueza.

Por isso mesmo, pode dar-se o fato de que o poder político do trabalho derrote o poder político do capital, sem que disto se siga necessariamente a vitória integral do primeiro sobre o segundo. Essa afirmação é da maior importância porque põe a nu o engano tanto de Bobbio como de grande parte da esquerda na interpretação das tentativas de revolução socialista. Tanto o filósofo turinense como os teóricos eurocomunistas que intervieram no debate adotaram como pano de fundo a ideia de que a União Soviética era socialista e o Estado pós-revolucionário era um “Estado socialista”. Assim, advogaram a necessidade de se avançar no socialismo através de medidas democráticas, como se no campo econômico o evoluir do socialismo seguisse um curso tranquilo. Para Cerroni, por exemplo, a grande falha da União Soviética teria sido a de não avançar na *socialização da política*.

Além do mais, nesse processo, o capital permanece vivo. Sua lógica foi estrangida por via da extração política da mais-valia, mas não quebrada. A vigência do capital, em sua plenitude, implica a concorrência e, portanto, a plena existência do mercado. A ausência da concorrência e do mercado contudo, não elimina o capital, apenas dificulta o seu pleno florescimento. E gerarão, necessariamente, como de fato geraram, entraves que levarão o capital a quebrar os limites que lhe são impostos.

Outrossim, é um absurdo pensar que se poderá construir uma sociedade de indivíduos livres sem que tais indivíduos possam ser os efetivos sujeitos desse processo, especialmente naquele aspecto mais fundamental que é o trabalho. Por isso, o controle consciente e coletivo sobre o processo de produção, de modo que a destinação primeira desta seja o atendimento das necessidades humanas e não a reprodução do capital, é uma condição absolutamente imprescindível. Porém, esse controle consciente, livre e coletivo só pode existir onde houver capacidade de produzir riqueza em abundância. A carência, como diz

Marx e Engels (1995, p. 50) em *A Ideologia alemã* levará, necessariamente à luta pelo necessário e ao restabelecimento da “imundície anterior”.

Tudo isso foi exatamente o que ocorreu no processo da revolução soviética. Os resultados são conhecidos. Ao trilhar caminhos parecidos, tanto a revolução chinesa como a cubana tiveram que enfrentar a árdua e fútil tarefa de lutar pela implementação do socialismo em condições de desfavorável atraso econômico. Nesse sentido, as revoluções russa, chinesa e cubana confirmam a impossibilidade de alterar radicalmente a lógica do capital através do poder político.

Seria diferente se a revolução tivesse começado em países altamente desenvolvidos. Para Marx, o objetivo da luta dos trabalhadores não era a tomada do poder, mas a emancipação da classe trabalhadora e, por consequência, a emancipação de toda a humanidade. Sua convicção baseou-se na constatação de que, sendo o trabalho o fundamento do ser social, o capital (fruto do trabalho assalariado) é o fundamento da forma capitalista de sociabilidade e o poder político uma condição essencial de sua reprodução. Pela mesma razão - ser o trabalho o fundamento do ser social - ele, sob a forma de trabalho associado, deveria ser a matriz de uma forma emancipada de sociabilidade. Por isso mesmo, Marx enfatizava, desde as *Glosas críticas*, a diferença essencial entre a revolução da classe trabalhadora e as outras revoluções. Todas as outras, segundo ele, sempre foram *revoluções sociais com alma política*, ou seja, revoluções que não eliminavam a exploração e a dominação do homem pelo homem, apenas as modificavam. A revolução do trabalho é a primeira a ser, necessariamente, uma *revolução política com alma social*. Nisso está a radical diferença. A revolução do trabalho deve ser, sob pena de não atingir os seus objetivos, uma revolução que modifique radicalmente as relações de produção, instaurando uma forma de trabalho verdadeiramente livre. Uma forma de trabalho que, por ser a mais livre possível, possa se constituir em fundamento daquelas atividades que expressam o grau mais alto da liberdade humana. O momento político é absolutamente necessário, mas ele é apenas um momento preparatório. É necessário para quebrar o poder político da burguesia. Sem essa quebra, não seria

possível avançar. Porém, dado esse primeiro passo, é a alma social da revolução que deve aparecer.

Criticando a concepção de A. Ruge, diz ele nas *Glosas críticas*

Contudo, se é parafrásico ou absurdo uma *revolução social* com alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com alma social. A revolução em geral – a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações – é um ato político. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (MARX, 1995, p. 90).

Assim, para Marx, a política realiza as tarefas negativas; o trabalho, as positivas. Contudo, vale a pena enfatizar: ainda que haja, sob certos aspectos, uma sequência cronológica entre a quebra do poder político da burguesia e a emergência do poder social do trabalho, esses dois momentos deverão estar imbricados não só após a revolução política, mas durante todo o processo anterior.

O contexto teórico, por sua vez, indicava, desde os primeiros textos de Marx, que essa produção rápida e abundante só seria possível com a entrada em cena do trabalho associado, ou seja, com a liberação da produção dos entraves do capital. Mais ainda: nesse intervalo – em termos históricos, relativamente breve – que mediará entre o capitalismo e o comunismo, a classe trabalhadora teria que se organizar para enfrentar a resistência da burguesia. Mas, nesse caso, os autores do Manifesto têm o cuidado de precisar que o Estado é o “proletariado organizado” e não uma organização acima e fora das classes. Referindo-se à Comuna como “[...] a forma política finalmente encontrada que permitia realizar a emancipação econômica do trabalho”, diz Marx (1971, p. 99):

Sem esta última condição, a Constituição comunal teria sido uma impossibilidade e um engodo. O domínio político do produtor não pode coexistir com a eternização da sua escravidão social.

A Comuna devia, pois, servir de alavanca para extirpar as bases econômicas sobre as quais se funda a existência das classes, logo, o domínio de classe. Uma vez emancipado o trabalho, todo homem se torna um trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser o atributo de uma classe.

A similaridade entre o que Marx preconizou e o que os revolucionários fizeram é apenas aparente. É o próprio Marx, em *A Ideologia Alemã*, que, premonitoriamente, realça a diferença. Aí ele deixa claro que a existência de forças produtivas altamente desenvolvidas é condição absolutamente indispensável para a construção do comunismo. E, em *O Capital* e nos *Grundrisse*, enfatiza que esse desenvolvimento das forças produtivas é obra do próprio capitalismo. Mas, por que ele não poderia ser realizado por um “Estado socialista”? Exatamente porque estas forças só podem vir a existir sobre a base de relações sociais de exploração, algo inteiramente contraditório com o socialismo. Segundo Marx e Engels (1986, p. 50), “[...] este desenvolvimento das forças produtivas [...] é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, começaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida”. Nesse sentido, torna-se problemático tributar, não por causa do parco desenvolvimento das forças produtivas, mas devido à ausência de uma teoria do estado marxista, a razão única dos “gravíssimos defeitos” das sociedades pós-revolucionárias.

Para Marx, a essência da revolução (como emancipação humana) está numa transformação das relações de produção que instaure o controle livre, consciente e coletivo dos produtores sobre o processo de produção. E não há nada de vago, utópico ou impreciso nessa afirmação, pois somente na medida em que essas transformações se realizassem, os homens seriam verdadeiramente humanos, verdadeiramente livres e verdadeiramente sujeitos da sua história. A partir daí, com uma produção abundante e voltada para o atendimento das autênticas necessidades humanas e não para a reprodução do capital, os homens poderiam trabalhar menos (e de

uma forma mais digna) dispondo, então, de muito tempo efetivamente livre para dedicar-se a atividades mais propriamente humanas.

Mas, para chegar a isso, diz ele, é preciso quebrar o poder das classes dominantes. Por isso, afirma ele, uma revolução socialista deve, necessariamente, ser uma “revolução **política** com alma **social**”. E, por “alma social” entende-se uma forma de trabalho que seja o fundamento de uma sociabilidade efetivamente livre.

Há, portanto, em Marx, uma íntima e essencial vinculação entre economia e política. E, no caso da sociedade burguesa, entre Estado e Capital. O que não quer dizer, de modo algum, que o Estado seja visto como um simples epifenômeno<sup>4</sup> da economia. Como já vimos, a concepção de Marx é de uma dependência ontológica (da política para com a economia) e uma autonomia relativa da primeira em relação à segunda. Por isso mesmo, o Estado não é algo que possa ser apropriado por qualquer classe e colocado ao seu serviço. O Estado moderno é uma condição fundamental na reprodução da ordem burguesa. Não faz, pois, sentido, no interior do pensamento de Marx, a ideia de um “Estado proletário”, de um “Estado socialista”, a não ser naquele sentido afirmado por Engels e enfatizado por Lênin, de “classe trabalhadora organizada”, de “Estado em extinção”, de “comuna”.

Essa ideia de que não pode existir um Estado propriamente dito socialista pode parecer difícil de aceitar. Isso se deve ao fato de que essa problemática foi pensada sempre a partir das revoluções de tipo soviético. E nessas, faltava exatamente a condição fundamental para que aquela ideia fizesse sentido, ou seja, uma base objetiva que permitisse caminhar efetivamente no sentido da extinção do Estado. A inversão ocorreu porque se julgava estar trilhando o caminho do socialismo. E o Estado se fazia presente e necessário. Logo, não sendo um “Estado capitalista”, só poderia ser um “Estado socialista”.

Contudo, se é absurdo falar em “Estado socialista”, também não faz sentido desconhecer o caráter decisivo que o Estado tem na

---

<sup>4</sup> Poulantzas (1986) fez severas críticas à concepção mecanicista da economia, própria da II Internacional, por não ter apreendido a fundamental questão da autonomia relativa da política presente em Marx.

reprodução do capital. De modo que pensar a revolução sem levar em conta essa questão-chave é tão absurdo como colocar a tomada do poder como objetivo dela ou interpretar a obra de Marx como uma teoria da conquista do poder, como o faz Bobbio.

É certa a afirmação de Bobbio que Marx e Engels fizeram referência à necessidade de a classe trabalhadora organizar-se, tanto para resistir aos ataques da burguesia, como para administrar a produção. Mas, é preciso entender essas referências no contexto de uma revolução proletária que tivesse condições materiais de efetivar-se. Infelizmente, aquelas revoluções foram interpretadas, tanto para estabelecer o seu sentido quanto para indicar o seu fracasso, à luz de uma tentativa à qual faltavam as bases materiais para ser uma autêntica revolução proletária. De modo que a maioria dos intérpretes dessa revolução desloca a centralidade do trabalho para a centralidade da política, inclusive o próprio Lênin.

Vale a pena ressaltar: no seu sentido mais profundo, Estado é força social coletiva, separada da comunidade e posta a serviço de uma parte minoritária dela, com o fim de manter a exploração da grande maioria. Ora, a essência do processo de transição consiste, precisamente, na reabsorção, pela maioria da população, dessas energias sociais privatizadas. E essa reabsorção se dá exatamente na medida em que, ao controlar, livre, consciente e coletivamente o processo de produção, os trabalhadores vão eliminando as bases materiais do Estado. Isso implica, no processo de transição, uma íntima associação entre o momento político e o momento social da revolução, isto é, entre a quebra do poder político da burguesia e a emergência da “alma social” do socialismo, ou seja, o controle e alteração radical do processo de produção. Mas, é preciso acentuar: esse controle e essa modificação do processo produtivo são a questão central. É esse controle que deve ser o eixo de toda a transformação social, pois só ele pode ser a matriz de uma nova forma de sociabilidade. E se esse controle existir, ficará claro que a dimensão política terá um papel secundário, ainda que importante.

Não se pode, também, confundir, de modo nenhum, a ideia de que a classe trabalhadora deve organizar-se, deve utilizar o poder

político para enfrentar a classe burguesa com a ideia de que ela deve constituir um “Estado” da classe trabalhadora. Essa ideia de um “Estado socialista” surgiu exatamente das circunstâncias concretas em que se deu a revolução soviética. Surgiu não porque os revolucionários tivessem uma visão instrumentalista do Estado como o querem Bobbio e outros, mas precisamente da impossibilidade de que a “alma social” do socialismo aflorasse, dadas as condições concretas objetivas. Porém, a infelicidade é que, uma vez surgida, ela foi tomada como se fosse o caminho preconizado por Marx para a realização da revolução socialista. A partir daí é que se gerou essa absurda ideia de que “revolução” é sinônimo única e exclusivamente de tomada do poder. E de que as tentativas de revolução socialistas foram revoluções de caráter socialistas, mas que fracassaram por diversos motivos. De fato, todas elas foram tentativas de revolução socialistas. Contudo, dada a inexistência de condições objetivas adequadas, não poderiam ter esse caráter, apesar de todas as intenções dos revolucionários. Por esse caminho, toda a proposta marxiana era inútil.

Como se pode ver, para Marx, o cerne da revolução está na apropriação, por parte dos trabalhadores, da direção do processo de produção. Essa apropriação resultará na alteração radical de todo o processo de trabalho, tanto nos objetivos (valor de uso) quanto na forma (o mais adequada possível ao ser humano). Como consequência, e em determinação recíproca, todo o edifício social sofrerá profundas modificações, instaurando-se uma nova forma de sociabilidade.

Mas, para que essa nova forma de trabalho entre em cena, é preciso remover aquelas condições que permitem ao capital manter o trabalho na forma que lhe interessa. Essas condições se concentram – embora não se resumam – no poder político.

Voltemos a Marx. Não parece haver dúvida de que, para ele, a classe trabalhadora era o sujeito fundamental da revolução. Para quem conhece minimamente os textos marxianos, não há necessidade de qualquer citação. Essa convicção estriba-se no fato de que ela é a única que, pela sua própria natureza (resultante de sua situação no processo de produção) se opõe de modo radicalmente antagônico ao capital. Nessa

luta, outras classes ou segmentos de classe ou indivíduos poderiam ser arrastados a apoiá-la. A classe trabalhadora, de fato, é a única que produz a riqueza, e, pelo processo de expropriação, se vê privada dessa riqueza. Apesar disso, somente ela pode ser a responsável para extirpar essa situação. Para a classe trabalhadora, não é uma questão de distribuir melhor a riqueza produzida, porque a forma da distribuição já está pressuposta na forma da produção. Trata-se de instaurar uma nova forma de produção que, então, implicaria uma distribuição de acordo com as necessidades humanas e não com a reprodução do capital. O objetivo dessa luta, portanto, não pode ser simplesmente obter melhorias, não importa quais sejam. Tem que ser a superação radical da forma da sociabilidade cuja raiz é o capital.

Ora, se o poder da classe trabalhadora está na sua relação direta com o capital, portanto, no interior da fábrica, é ali que deve estar o eixo de toda a luta que se pretenda revolucionária. Do que se pode concluir, com facilidade, que todas as outras lutas devem estar articuladas com essa luta mais radical da classe trabalhadora.

Isso significa que é à classe trabalhadora, por sua posição no processo de produção, que cabe ser o eixo e o polo aglutinador de todas as lutas voltadas para a superação do capital. Vale enfatizar que isso se refere tanto ao período de transição do capitalismo ao comunismo, denominado socialismo, quanto ao momento anterior à revolução política. Ao longo desse período anterior ao momento mais propriamente dito de ruptura, as lutas no mundo da produção (do trabalho propriamente dito) devem ser o eixo do conjunto das lutas sociais. E todas elas devem ter bem claro que o objetivo último é a total erradicação do capitalismo. O que significa dizer que nem o parlamento poderia ser o *locus* privilegiado da luta social, nem o Estado poderia conduzir positivamente a construção de uma sociedade comunista.

## Referências

BIANCHI, Álvaro. *Existe uma teoria marxista da política?* O debate-Bobbio trent'anni dopo. Campinas, 2007. Mimeografado.

BOBBIO, Norberto. Democracia socialista? In: \_\_\_\_\_. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1983.

\_\_\_\_\_. Existe uma doutrina marxista do estado? In: \_\_\_\_\_. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1983.

\_\_\_\_\_. Quais alternativas à democracia representativa? In: \_\_\_\_\_. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1983.

\_\_\_\_\_. Teoria do estado ou Teoria do partido? In: \_\_\_\_\_. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

BORON, Atilio. Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: o legado teórico de Karl Marx. In: \_\_\_\_\_. *Filosofia política moderna*. São Paulo: Clacso, 2006.

CARNOY, Martin. *Estado e teoria política*. Campinas: Papyrus, 1990.

CERRONI, Umberto. Existe uma ciência política marxista? In: \_\_\_\_\_. *O marxismo e o Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

CHASIN, José. Democracia direta versus democracia representativa. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio Ad Hominem 1*. São Paulo: Ad Hominem, 2000. Tomo III: Política.

LENIN, V. I. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Hucitec, 1978.

MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. Por um prussiano. *Práxis*, n. 5, Belo Horizonte, 1995.

\_\_\_\_\_. *A guerra civil em França*. Povo de Varzim (Portugal), 1971.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Cortez, 1998.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

*Recebido em: ?*  
*Aprovado em: ?*