

A universalização da democracia como tarefa da revolução proletária: as lições de Marx e Engels

The universalization of democracy as a task of the proletarian revolution: the lessons of Marx and Engels

Douglas Ribeiro Barboza*

Resumo: A partir das formulações de Marx e Engels, o artigo busca explicitar como a ampliação e aprofundamento da democracia aos âmbitos econômico e social se configuram como um projeto exclusivamente proletário. Demonstra as iniciais preocupações democráticas desses autores e suas formulações acerca da “verdadeira democracia”; a questão da emancipação política/humana; a superficialidade assumida pela democracia burguesa e a identidade entre democracia radical e comunismo. Conclui-se que a maneira como Marx e Engels recebem a democracia política despontada no horizonte da história, assim como a capacidade de captarem as fraquezas dessa democracia política e sugerirem o seu aprofundamento, revelam que o pensamento essencialmente revolucionário desses autores se constitui, fundamentalmente, de forma radicalmente democrática, a partir de uma crítica e superação democrática dos momentos de liberdades negativas individuais e de limitação do poder do Estado defendidos pelo pensamento liberal.

Palavras-chaves: Democracia; Revolução Proletária; Marxismo.

Abstract: Based on the formulations of Marx and Engels, the article seeks to explain how the expansion and deepening of democracy in the economic and social spheres is configured as an exclusively proletarian project. Demonstrates the initial democratic concerns of these authors and their formulations about “true democracy”; the issue of political/human emancipation; the superficiality assumed by bourgeois democracy and the identity between radical democracy and communism. It is concluded that the way in which Marx and Engels welcome the political democracy that emerged on the horizon of history, as well as the ability to capture the weaknesses of this political democracy and suggest its deepening, reveal that the essentially revolutionary thought of these authors is fundamentally constituted by in a radically democratic way, based on a critique and democratic overcoming of moments of negative individual freedoms and limitation of State power defended by liberal thought.

Keywords: Democracy; Proletarian Revolution; Marxism.

Recebido em: 01/07/2023

Aprovado em: 22/11/2023

* Assistente Social. Professor Adjunto da ESS/PPGSSDR/UFF. Doutor em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Docente na Universidade Federal Fluminense (UFF). Vice-coordenador do Programa de Pós-graduação em Serviço Social e Desenvolvimento Regional (PPGSSDR - UFF). Integrante do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Trabalho, Educação e Serviço Social (TEIA), da Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Grupo de Estudos Marxismo e Realidade Brasileira (GEMARB - UFF). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8151-8511>



© O(s) Autor(es). 2018 **Acesso Aberto** Esta obra está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-~~Non~~Comercial 4.0 Internacional (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR), que permite copiar, distribuir e reproduzir em qualquer meio, bem como adaptar, transformar e criar a partir deste material, desde que para fins não comerciais e que você forneça o devido crédito aos autores e a fonte, insira um link para a Licença Creative Commons e indique se mudanças foram feitas.

Introdução

A redução da democracia à condição de *regras do jogo* para a consecução e manutenção das prerrogativas liberais da liberdade individual em relação ao Estado e do governo-da-lei refluíu ao longo do século XX e desaguou no cenário deste novo século. Diante das promessas não cumpridas da democracia no tocante aos direitos materiais e à participação dos cidadãos nas escolhas políticas, urgiu a necessidade de preenchê-la de uma redefinição mínima e procedimental para que esta pudesse ser adaptada ao quadro existente.

A limitação do exercício do poder político passou a se realizar paradoxalmente mediante a própria participação indireta de uma faixa mais ampla de cidadãos nesse poder político. Sob a cínica conclusão e difusão de que os problemas sociais afetam a todos indistintivamente, essa limitação do exercício do poder político dissolveu-se num enorme ceticismo assentado na premissa de que a ordem burguesa conseguiu integrar plenamente os trabalhadores, e que estes só deverão ser mobilizados por projetos direcionados para “parcerias sociais”, numa perspectiva de “colaboração de classes” e de abandono dos considerados “velhos chavões” (“luta de classes”, “partido”, “revolução” etc.).

Quando, na ótica liberal, a democracia é reduzida às *regras do jogo* que devem ser observadas para que o poder político seja exercido sem a violação da liberdade individual, efetua-se uma ocultação da distinção entre o conceito filosófico de liberdade e as formas de governo e os institutos políticos concretos do liberalismo e da democracia, difundindo a falsa prerrogativa de que a liberdade, na sua condição de iniciativa e criação humana ativa, é um dote peculiar dos regimes burgueses. Para igualar as classes dominantes às classes dominadas, a perspectiva liberal prescinde da colocação de cada um de seus integrantes no mecanismo produtivo e passa a situá-los no papel abstrato de *cidadãos*. Mascara-se, assim, o fato de que esses deverão efetuar um esforço megalômano para que consigam se sentir participantes da “soberania popular”, na medida em que a área das grandes decisões econômicas fica fora do controle dos organismos por eles eleitos e incide sobre sua qualidade mais humana, sobre sua fisionomia de trabalhador e sobre sua própria possibilidade de trabalhar.

Há maneira mais eficaz de repreender as classes subalternas do que mantê-las dóceis e forçadas a se controlarem devido às rédeas da lei severa da necessidade? Como nos alertara Gramsci (2002), se num combate os golpes não são dados de “comum acordo” (assim como

toda antítese deve se colocar como antagonista radical da tese), é possível exigir que as forças em luta “moderem” esta luta dentro de certos limites (os limites do Estado liberal), sem com isso cair numa condição de arbitrariedade ou de um objetivo pré-concebido?

Por isso, em tempos de tentativas de fortalecimento e ascensão de perspectivas autocráticas de governo, é necessário sustentar a reivindicação democrática a partir dos marcos do autêntico pensamento marxista, pois ela é a concretização, no âmbito da política, da exigência de ruptura com situações de alienação, da criação de condições que propiciem o surgimento de autênticas personalidades, da verdadeira liberdade. A emancipação humana passa a ser concebida para além dos limites da supressão das relações de produção capitalistas colocadas como barreiras ao pleno florescimento das forças produtivas do trabalho social aberto por esse modo de produção (isto é, a socialização dos meios de produção e dos frutos do trabalho). Através da eliminação da alienação política e do isolamento das massas das grandes assembleias onde se decide sobre os negócios públicos, a emancipação humana exige a apropriação social dos mecanismos de governar o conjunto da vida social.

Não se pode substituir por um conjunto de “regras” - qualquer que seja a natureza destas - o exame dos objetivos reais, econômicos e de poder que, numa dada realidade histórica, se apresentam aos diferentes grupos sociais e políticos, assim como das suas relações recíprocas, das circunstâncias de movimento e do grau de intervenção desses grupos no cenário político. A democracia não se constitui, em uma sociedade de classes, como um fim em si e para si, pois cada classe possui certos interesses particulares a serem atingidos mediante a “democracia” e sua relação para com ela varia de acordo com os seus interesses particulares; sendo possível (ou não) “[...] dispor de meios de acomodação para mesclar tais interesses com os interesses que decorrem do enquadramento nacional das classes, de suas aspirações sociais e de suas estruturas de poder” (Fernandes, 1995, p. 129).

Dada esta premissa, pode-se afirmar que, se a precisa e concreta determinação da conduta das classes dominantes e da relação entre os objetivos democráticos e os objetivos socialistas que se colocam a cada momento (e, portanto, da maneira mais eficiente de se lutar, nas circunstâncias conhecidas, para atingir tais objetivos) passam a ser substituídos por um conjunto de normas e regras estabelecidas pelas classes dominantes, estar-se-á garantindo, assim, a vitória e a manutenção de domínio a essas classes, já que lhes será sempre mais fácil argumentar que toda ação eficiente que vier a ser realizada - e que fira o coração de seus interesses - estará violando alguns dos “princípios democráticos”. É preciso compreender que, como realidade histórica viva, a democracia se equaciona ao nível dos “privilégios econômicos, sociais e políticos dessas classes, ou seja, como uma democracia restrita, da qual só participam

efetivamente os membros de tais classes (ou, conforme as circunstâncias, só as suas elites)” (Fernandes, 1995, p. 129).

Pode-se afirmar, também, que é a própria perpetuação da ordem burguesa e capitalista que impõe o limite da democracia, já que o seu aprofundamento explicita o antagonismo de classes e estimula a sua superação; e que, não por menos, é a ação das classes subalternas para impulsionar a sociedade na direção do socialismo que dá conteúdo e eficiência à luta pela democracia. Nas palavras de Togliatti (1980), para se analisar as diversidades das formas e das etapas de desenvolvimento da democracia e do progresso para o socialismo, deve-se entrar num campo onde:

[...] o que decide são as circunstâncias concretas da luta de classes; é o grau de desenvolvimento das forças produtivas e de maturação objetiva, no seio da própria sociedade capitalista, das condições de passagem ao socialismo; é a capacidade da classe operária e das massas trabalhadoras de lutarem com sucesso pela democracia e pelo socialismo; são as formas e os métodos da inevitável resistência das classes burguesas; é o nexos entre as situações internas e as relações internacionais, e assim por diante. (Togliatti, 1980, p. 196).

Isto posto, deve-se ter a convicção de que, para conseguirmos verdadeiramente abrir caminho para uma renovação tanto da democracia quanto da sociedade, é preciso (ou melhor, é um dever) jamais esquecer a existência de uma crítica marxista do conceito de democracia, cabendo-nos popularizar essa crítica de forma que “[...] ela se torne parte integrante da consciência de classe e da consciência política da classe operária, das massas trabalhadoras e de todos os bons democratas” (Togliatti, 1980, p. 185).

Neste sentido, o artigo analisa alguns textos pertencentes à fase de formação do pensamento de Marx e Engels (e que precedem a Revolução de 1848 e, não por menos, sofrem influência desse período), os quais nos permitem refletir acerca da dimensão das suas iniciais preocupações democráticas. Poderíamos dizer que é através de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) que Marx chega à economia de Adam Smith e que, ao longo deste caminho, adota o ponto de vista de uma concepção democrática radical que, no plano filosófico, ainda é basicamente inspirada em Feuerbach, mas, na sua dimensão especificamente política, revela-se claramente a influência do *Contrato Social* de Rousseau. De forma mais específica, considera-se que o ponto de partida da crítica à democracia liberal e sua superação por parte da teoria marxiana possui como substrato um processo de superação dialética efetivado por Marx em relação às contribuições rousseauianas e hegelianas para a construção da teoria moderna da democracia, contribuições estas que se inscrevem fora do universo liberal.

A verdadeira democracia como a superação da separação entre Estado político e a sociedade civil-burguesa

Ao iniciar sua atividade jornalística na *Gazeta Renana*, nos primeiros meses de 1842, Karl Marx tratava da necessidade de efetivar um agrupamento de todos os elementos progressistas alemães contra o regime reacionário de Frederico Guilherme IV. Os problemas enfrentados na luta ininterrupta contra a reação prussiana (e sua censura) – cuja dialética interna conduzia a uma ultrapassagem do horizonte da sociedade burguesa – foram tratados por Marx a partir de uma abordagem democrata radical, jacobina; embora, nele, as ideias do *Contrato Social* já passassem a ser atravessadas por uma consciência dialética revolucionária.

[...] ele abordou os problemas como contemporâneo de lutas de classe em escala mundial, certamente bem mais desenvolvidas do que as que tiveram lugar meio século antes, ou seja, na época da Revolução Francesa. Em tais lutas, o proletariado começava a se apropriar da ideologia socialista. [...] A evolução que leva de um decidido jacobinismo – construído a partir da simpatia em face das massas populares sofridas e oprimidas – até a compreensão do papel universalmente revolucionário do proletariado foi, no jovem Marx, idêntica à sua evolução filosófica, na qual se deu a passagem da tentativa de desenvolvimento da dialética hegeliana em sentido radical-revolucionário para a inversão materialista desta dialética. (Lukács, 2007, p.135-136).

Ao tratar das condições alemãs de sua época, Marx almeja desmascarar implacavelmente tanto o conjunto das instituições feudal-corporativas e absolutistas quanto também toda e qualquer tentativa de conciliação com tais instituições, realizando uma crítica que, apesar de partir de uma concepção idealista, torna-se “extraordinariamente concreta, tanto no plano histórico como no plano social” (Lukács, 2007, p. 136). À realidade alemã, Marx contrapõe a racionalidade que as instâncias do Estado e do direito adquirem “quando a lei é expressão consciente da vontade popular, quando é criada com e pela vontade do povo” (Lukács, 2007, p.136). Ao travar esta luta em favor dos direitos das massas populares oprimidas, manifestou uma concepção do Estado e do direito oposta à defendida por Hegel, a partir de um postulado democrático-radical que, na Alemanha da época, significava uma “crítica do romantismo coroado e do liberalismo aguado pela presença de um Estado interventor e censor” (Fernández Buey, 2004, p. 67)¹.

Em 1843, Marx levanta a bandeira da democracia como forma de debate à ideia de um Estado abstrato que se configura quase como um ser fantasmagórico. Marx toma os “*Princípios da filosofia do direito*”, escrito por Hegel, como o paradigma da fundamentação filosófica e da legitimação concreta da separação entre Estado e sociedade civil. Porém, toma uma direção

¹ A esse respeito, ver Marx (1982a; 1982b).

bastante distinta ao efetuar a sua formulação acerca desta separação, cujo problema, mesmo de forma ainda incipiente, é apresentado de maneira articulada ao conceito de “*verdadeira democracia*”².

Na democracia, o Estado, como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. [...] Na democracia o Estado *abstrato* deixou de ser o momento preponderante. (Marx, 2005a, p. 51).

Para entendermos a proposta de Marx acerca da democracia como “verdade da organização política”, precisamos compreender que sua concepção de democracia se define em oposição às formas e substâncias através das quais nos acostumamos a concebê-la; é necessário superarmos o entendimento “moderno” de democracia, assim como a ideia e a forma de Estado que dele derivam. Num texto de 1846, denominado “O Festival das Nações em Londres”, Engels nos ajuda a revelar a excepcionalidade do conceito marxiano de democracia, afirmando que eles não estavam se referindo àquelas democracias “ruins e efêmeras” que, no século XIX, se verificava empiricamente ao redor do mundo; não se referiam à “democracia *real* que a Europa inteira apressa-se em adotar”, mas sim a uma “democracia bastante especial” e diferente, “que representa o meio-termo entre as democracias grega, romana, americana e francesa” (Engels, 1976a, p. 3).

Na sociedade capitalista a realização da democracia foi concebida na forma de uma aliança descabida entre dois termos inconciliáveis: um “Estado democrático”. Assim como para Rousseau do *Contrato Social* (Rousseau, 1999), para Marx “todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia” (Marx, 2005a, p. 51). As democracias que não são verdadeiras, coincidem essencialmente com uma forma de Estado - seja ela aristocrática, monárquica ou republicana – que é um produto da alienação política, uma forma ilusória daquela que deve ser a comunidade política real. Isto é, como a alienação política se torna o problema não apenas da monarquia ou da aristocracia, mas também da república, então em todas essas formas de governo só é possível realizar uma “democracia política” – o que, em Marx, corresponde a uma democracia como abstração, a uma democracia liberal, burguesa (ou, à gosto da filosofia política, uma “democracia moderna”).

² “[...] de maneira alguma trata-se aqui da democracia republicana burguesa, mas de uma transformação radical, que implica a supressão do Estado político alienado e da sociedade civil ‘privatizada’. [Para Marx] a palavra *democracia* tem um sentido específico: abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular”. A república norte-americana e a monarquia prussiana são simples formas políticas que recobrem o mesmo conteúdo - a propriedade privada. (Löwy, 2002, p. 80).

A “verdadeira democracia” proposta por Marx insurge-se contra todas as formas políticas que acompanham a moderna ideia e forma de Estado, pois é uma democracia que se realiza por meio de uma experiência e uma prática que se situam ao mesmo tempo contra e para além do Estado (Abensour, 1997). É neste sentido que Marx se refere ao Estado moderno como um “Estado político” (ou uma “constituição política”), distinguindo-o do “Estado material” (ou do “Estado real”) que é a *verdadeira democracia* (a qual significa a realização plena do Estado como *universal concreto*). Nestes termos, o verdadeiro significado da democracia só pode ser alcançado quando ela se liberta do Estado; quando for superada a separação entre Estado e a sociedade civil; quando for alcançada a construção da política para além do Estado, o que implicaria a construção de uma outra forma de organização política que venha a servir de lugar à “verdadeira democracia”.

Conforme esclarece Frederico (1995), o eixo da crítica de Marx consiste no fato de que Hegel apresenta, em sua *Filosofia do direito*, a *separação* entre os “interesses privados radicados na sociedade civil e os fins universais pretensamente representados pelo Estado”, mas, astuciosamente, usando argumentos lógicos vazios de conteúdo, “procura passar a ideia de que as duas esferas, em essência, estão integradas” (Frederico, 1995, p. 58 e 60). Não por acaso, Karl Marx inicia sua crítica denunciando “uma *antinomia* sem solução” estabelecida por Hegel: “*De um lado*, necessidade externa; *de outro*, fim imanente. A unidade do *fim último geral* do Estado e dos *interesses particulares* dos indivíduos deve consistir em que seus *deveres* para com o Estado e *seus direitos* em relação a ele sejam idênticos”. (Marx, 2005a, p. 28, grifos do autor). Para conciliar, abstratamente, o universal e o particular, Hegel interpõe mediações entre essas duas esferas, disfarçando assim, o abismo que ele próprio descreveu ao tratar das relações entre Estado e sociedade civil. Apoiando-se em Feuerbach (mas extrapolando as idéias filosóficas do autor para muito além de suas intenções originais), Marx interpreta o Estado hegeliano como a *essência alienada da sociedade civil*, alienação esta que é fruto de um processo histórico:

“[...] o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto.” (Marx, 2005a, p. 30-31).

No mundo greco-romano não existia algo que separasse a vida privada da vida pública, que diferenciasse o social do político, já que os cidadãos livres (excluindo-se os escravos e as mulheres) podiam participar diretamente da vida política. Na Idade Média, há uma identidade entre a vida do povo e a vida política; o público e o privado alcançaram um novo tipo de integração, pois a formação da propriedade tornou a esfera privada uma esfera eminentemente

política. Como, na era moderna, a ideia de Estado não poderia aparecer senão como a *abstração* do “Estado *somente* político” (ou como a *abstração de si mesma da sociedade civil*, de sua condição real), a separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada com a Revolução Francesa. Com a chamada emancipação política, a vida privada (e as atividades econômicas que a definem) torna-se autônoma ao se emancipar da regulamentação estatal, e, simultaneamente, o Estado liberta a sociedade civil de sua presença. Ocorre a cisão definitiva da vida humana em duas “esferas” (uma *política* e outra *não política*), sob a qual o homem separa-se do cidadão: os indivíduos podem agora perseguir livremente os seus interesses privados sem se preocuparem com a comunidade e o interesse universal (Marx, 2005a).

Assim, a separação entre o particular (a “esfera socioeconômica”, ou a sociedade civil-burguesa) e o universal (a “esfera política”, ou o Estado) converte-se, por sua vez, na separação entre o social e o político. Isto é, a separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político* (o cidadão do Estado) e o indivíduo como membro da sociedade civil (a sua própria realidade empírica), de maneira que o homem é compelido a dividir sua própria essência (Marx, 2005a). O homem da sociedade moderna está dividido (*bourgeois e citoyen*) em sua própria vida real. Se o homem que vive no mundo real da “sociedade civil” (o *bourgeois*) conhece apenas interesses privados e particularistas, então esta separação impõe uma *alienação* da esfera político-estatal em relação ao homem real e concreto, impedindo que o Estado efetivamente represente uma “vontade geral” (conceito que está na base da construção da teoria democrática de Rousseau).

Tomando como ponto de partida o postulado de Hegel de que, por um lado, o Estado consistiria na esfera da universalização, enquanto, por outro lado, o mundo da “sociedade civil” (a esfera das relações econômicas) seria o reino dos indivíduos atomizados e particularistas, Marx, em contraposição ao mesmo, revela o caráter puramente *formal* dessa universalidade do Estado em contraste com a esfera econômica da pura particularidade. A abstração da vida privada, característica da sociedade capitalista, indica justamente o movimento através do qual ocorre a separação entre Estado e sociedade civil e a produção da abstração da cidadania moderna.

Para Marx, o Estado está longe de ser o momento superior de realização da liberdade, pois ele passa a ser parte das *contradições internas* daquela sociedade civil-burguesa. E na medida mesma que o Estado não resolve suas contradições, a superação da sociedade civil-burguesa em Hegel é insuficiente. Ao contrário de Hegel (1997), que parte do Estado apresentando-o como materialização da Razão, e considera o homem uma subjetivação daquele - o que deságua numa legitimação do Estado prussiano de sua época -, Marx parte do homem e

procura ressaltar o caráter alienante do Estado. Não se pode dissociar o Estado real do povo: “o Estado é *abstractum*, somente o povo é *concrectum*” (Marx, 2005a, p. 48).

Ou seja, o Estado é como um aspecto da sociedade civil, uma objetivação das qualidades subjetivas dos indivíduos, que, perdidas na etérea esfera estatal, são recuperadas pelo indivíduo na *verdadeira democracia* - o momento da superação da separação entre o particular e o universal, da reunificação das esferas social e política; o momento de reencontro entre o indivíduo egoísta da sociedade civil e o cidadão abstrato do Estado.

Assim, a *democracia* é o momento em que a sociedade civil enfim se liberta da tutela do Estado político e torna-se um sujeito, e na qual o homem desalienado se reconhece na universalidade da espécie, em que cada indivíduo particular identifica-se com o homem, não cabendo, assim, conceber o “social” e o “político” como duas dimensões separadas. A democracia “é conteúdo e forma”, e nela “o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*”. Na medida em que, na democracia, o Estado político se encontra ao lado desse conteúdo e dele se diferencia, esse Estado político é, em si, um conteúdo *particular*, como uma *forma de existência* particular do povo. A *verdadeira democracia* é a verdadeira superação da separação entre Estado político e a sociedade civil-burguesa; nela “o *Estado político desaparece*”, assim como desaparece o Estado não político (Marx, 2005a, p.49-51).

Ao considerar que a democracia é “a *essência de toda a constituição política*”, e que se relaciona com as demais constituições “como o gênero com suas espécies”, Marx analisa que a fundamental diferença da democracia para as outras formas de Estado é que, enquanto nas últimas o homem é a *existência legal*, na democracia o homem é a *existência humana*. A democracia pode ser explicada a partir de si mesma, e nela, “cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro”. Enquanto na monarquia, “uma parte determina o caráter do todo”, na democracia “o Estado é o homem objetivado”, realiza-se “a verdadeira unidade do universal com o particular”. (Marx, 2005a, p. 49 e 50).

A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e é, o produto livre do homem; [...] a diferença específica da democracia é que, aqui, a *constituição* em geral é apenas *um* momento da existência do povo e que a *constituição política* não forma por si mesma o Estado. (Marx, 2005a, p. 49 e 50).

Hegel (1997), ao fazer a defesa da monarquia constitucional, defende a soberania do monarca e a distingue da soberania popular, considerada como uma *noção confusa* ou uma *ideia selvagem*. Marx (2005a) contrapõe-se à defesa hegeliana da noção de soberania do monarca; mas, ao recuperar a noção de soberania popular, extrapola os limites desta última, pois conjuga

suas formulações com suas argumentações críticas em torno da representação e do sufrágio, questionando, assim, a própria ideia de soberania.

Marx (2005a) qualifica a soberania como uma construção jurídica que funciona como mecanismo de sustentação à maior das abstrações reais, que é a separação entre Estado e sociedade civil; ou seja, tão abstrata quanto o Estado que a encarna, a soberania não pode deixar de ter um caráter e efeitos ilusórios (porém, que não deixam de surtir efeitos na realidade). Hegel concebe a soberania “[...] precisamente como idealismo de Estado, como a determinação real da parte por meio da ideia do todo” e, por isso, “[...] a *soberania*, o idealismo de Estado, existe somente como necessidade *interna*: como *Ideia*. [...] A soberania existe, portanto, por um lado, apenas como *substância inconsciente, cega*”. (Marx, 2005a, p. 43 e 45, grifos do autor).

É importante destacar que a crítica marxiana à alienação política possui também um vínculo com o pensamento de Rousseau. Por um lado, o poder executivo, como um poder independente, passa a confrontar a vontade geral e deixa de ser uma “parte” a ela submetida; por outro, a vontade geral é reduzida à condição de um poder particular do Estado. Marx encontra a solução de tal problema seguindo os caminhos rousseauianos: a partir do momento em que a constituição deixa de ser expressão real da vontade popular e se torna uma ilusão prática, o povo possui o direito de se dar uma nova constituição. (Marx, 2005a, p.76)

Para Hegel (1997), o elemento democrático pode ser admitido apenas como elemento *formal* em um organismo Estatal, ou seja, “todos os indivíduos isolados deverão participar nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado porque todos são membros do Estado”, porém “na outra parte do elemento representativo se encontra o aspecto dinâmico da sociedade civil que só por intermédio dos deputados pode manifestar-se: exteriormente, pelo número dos seus membros, essencialmente pela natureza do seu destino e da sua atividade”. (Hegel, 1997, p. 283 e 282).

Marx se contrapõe a esta perspectiva hegeliana afirmando que esta é uma questão “que deriva da separação entre Estado político e sociedade civil”, e que o elemento democrático deve ser, antes, “o elemento real que dá a si mesmo, no organismo estatal *inteiro*, a sua *forma racional*” (Marx, 2005a, p. 132 e 130, grifos do autor). Dentro da constituição representativa, não se trata (conforme acredita Hegel) de determinar se a sociedade civil deve exercer o poder legislativo por meio de deputados ou todos singularmente; pelo contrário, se trata “[...] da *extensão* e da *máxima generalização* possível da *eleição*, tanto do sufrágio *ativo* como do sufrágio *passivo*.” (Marx, 2005a, p. 134-135).

É importante destacar que Marx se refere a um contexto muito particular e concreto: naquele momento, na Inglaterra e na França estava em jogo uma proposta de reforma política eleitoral referente à universalização do sufrágio; ou, de forma mais exata, referente às exigências em torno da concessão e extensão do sufrágio ativo e passivo (do direito de votar e também ser votado do sufrágio). Dadas as condições materiais existentes, o sufrágio universal se apresenta como o ponto mais próximo de encontro das esferas socioeconômica e política, como a única conexão existente entre a sociedade civil e o Estado (Pogrebinschi, 2009).

Embora ainda operasse essencialmente no interior da problemática hegeliana, Marx já percebera a impossibilidade da emergência no Estado de uma “vontade geral”, pois a dominação da particularidade na sociedade civil-burguesa necessariamente estabelece a dominação da particularidade também do Estado³. Como vimos, a noção hegeliana de Estado é somente uma ilusão que falsifica as relações reais que os indivíduos são capazes de desenvolver entre si sem precisarem de mediação alguma. É uma *aparência* a camuflar a dominação de uma casta burocrática que, assim como todas as outras “corporações” da sociedade civil, não é uma “classe geral” nem é a efetiva portadora material da “vontade geral”, pois apenas está interessada em defender os seus próprios interesses particulares.

É justamente na tentativa de superar este espírito burocrático-corporativo que Marx recupera uma democracia inspirada nas argumentações rousseauianas do *Contrato Social* (Rousseau, 1999). Esse espírito burocrático-corporativo, particularista, somente pode resultar numa formação de uma “vontade de todos” (uma soma de interesses particulares, tal como atribuído por Rousseau), “[...] o que impede que a sociedade em seu conjunto, constituindo-se como vontade geral, possa se apropriar de fato do poder soberano”. (Coutinho, 2011, p. 60). Porém, esta retomada da problemática rousseauiana não se configura como um simples *retorno*. De certo modo, a solução proposta por Marx consiste em apontar contra Hegel a exigência que o próprio Hegel apontara contra Rousseau: “a de buscar determinações ainda mais concretas para a definição da vontade geral” (*Ibidem*).

³ Coutinho esclarece que “nessa etapa de sua evolução, Marx ainda não dera conta de uma determinação categorial que será depois uma de suas principais descobertas teóricas, ou seja, o fato de que a sociedade civil-burguesa, diferentemente do que supunha Hegel, não se divide apenas em corporações por ramo de atividade, mas também e sobretudo em *classes sociais*, que se constituem em função da diferente posição dos indivíduos no seio das relações de produção” (Coutinho, 2011, p. 59).

[...] não se trata de pressupor a sociedade civil-burguesa como algo “natural”, seja ao modo liberal-individualista, seja ao modo corporativo hegeliano, mas sim de *transformar radicalmente* (ou mesmo *suprimir*) essa sociedade, de forma que a exigência do predomínio da vontade geral não seja apenas um postulado moral, como em Rousseau, nem uma abstração imaginária, como em Hegel, mas sim algo que possa dispor de bases materiais efetivas. (Coutinho, 2011, p. 61).

Netto (2004, p. 29) nos esclarece que o trânsito da análise jurídico-política à crítica social (à *crítica da sociedade*) não é levada às suas consequências na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, mas já é “um processo teórico metodológico perceptível [...] cujo aprofundamento extensivo e intensivo, nos anos seguintes, responderá precisamente pela emergência da teoria social marxiana”. Apesar da originalidade de Marx em transcender os limites da crítica anti-hegeliana “ao encaminhar a sua resolução para fora do político, ao impeli-la para o domínio do social” - não somente no eixo temático Estado/sociedade civil, mas também “na crítica à teoria hegeliana da representação, na funcionalidade da constituição, na concepção de soberania e na detecção das relações entre propriedade, trabalho e cidadania” - não podemos desconsiderar que o estado emergencial deste trânsito acarreta em muitas soluções insuficientes - como, por exemplo, a significação atribuída por Marx ao *sufrágio universal* e a consequente limitação da sua concepção democrática “que carece de uma crítica da sociedade burguesa moderna” (Netto, 2004, p. 30).

Contudo, sem desconsiderar essas limitações, é importante enfatizar a perspectiva de que o substrato ideo-político de Marx remetia à ideais democráticos-radicais, e a concepção marxiana de que a desalienação da sociedade civil deve levar à recuperação pela sociedade dos poderes alienados pelo Estado (ou a sua extinção), difere-se radicalmente da concepção liberal de que a sociedade civil (concebida por Marx como sociedade civil burguesa, baseada na exploração) é impensável sem o Estado e deve manter-se separada dele.

Ou seja, a formulação marxiana constitui-se *numa crítica e superação democrática dos momentos de liberdades negativas individuais e de limitação do poder do Estado defendidos pelo pensamento liberal*. A relevância desta construção de Marx se mostra não apenas em elucidar a realidade da contradição entre a sociedade e um Estado subordinado à propriedade privada (distante de representar o interesse geral), mas em demonstrar que, nessa contradição, o significado político do ser humano se separa de sua condição real como indivíduo privado, o que se constitui como um dos elementos fundamentais desta sociedade burguesa moderna, qual seja, a alienação política (Barboza, 2008).

A elevação do grau de radicalidade democrática no interior da tarefa de agrupamento das forças revolucionárias

A inversão materialista da relação entre sociedade civil-burguesa e Estado e a descoberta da contradição interna ao Estado político (isto é, burguês) são as mais relevantes conquistas feitas por Marx a partir da crítica à filosofia de Hegel e se tornaram o ponto de partida que serão ulteriormente ampliados e mais claramente formulados em seus novos escritos. O seu esclarecimento teórico acerca das perspectivas da revolução alemã e sua maior clareza quanto às forças motrizes e aos objetivos da revolução, explicitaram para Marx as forças da democracia radical no interior da sua tarefa de agrupamento das forças revolucionárias. György Lukács (2007, p. 157) afirma que a concepção fundamental marxiana de que a revolução que se estava preparando na Alemanha seria democrático-burguesa, não sofreu modificações essenciais, “[...] mas a natureza, o método e os objetivos desta revolução aparecem neste momento de modo muito mais radical e concreto”.

De acordo com o pensador húngaro, Marx desde o início considerou todas as medidas do regime “[...] exclusivamente do ponto de vista do fortalecimento e consolidação da consciência das forças de oposição liberais e, portanto, como contribuições involuntárias à causa da revolução democrática” (Lukács, 2007, p. 158). Todavia, os mesquinhos interesses materiais da burguesia estavam longe de se fazerem presentes nas concepções de Marx, mesmo quando este último ainda se situava na oposição democrático-burguesa. A tarefa permanecia a de unificação das forças revolucionárias, revolução esta que se situava na perspectiva democrático-burguesa. Porém, tão logo Marx percebe a incapacidade da burguesia alemã de fazer a revolução, começa a buscar aliados mais radicais, e necessariamente passa a ver na luta das desfavorecidas e oprimidas massas pobres populares a condição decisiva para levar a revolução alemã à vitória não somente na luta contra o absolutismo, como também “contra as debilidades, as hesitações e a tendência ao compromisso próprias do mundo filisteu” (Lukács, 2007, p. 159)⁴. Elevando-se ao mais alto grau de radicalidade possível no quadro do democratismo jacobino, Marx, em sua posterior evolução político-filosófica, desenvolverá a tradição jacobina para além do horizonte burguês.

A tentativa de dar uma resposta mais concreta à exigência do predomínio da vontade geral que possa dispor de bases efetivas - e que não seja apenas um postulado moral (Rousseau) ou uma abstração imaginária (Hegel) – é desenvolvida em *Para a questão judaica*, onde o principal alvo polêmico de Marx já não é Hegel, mas sim (mesmo que implicitamente)

⁴ A esse respeito, ver também Marx (2010a).

Rousseau e seus discípulos jacobinos, de cujas propostas Marx procura sublinhar a sua diferença.

Se, na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Marx (2005a) demonstrara que o Estado moderno é expressão da alienação política do homem, e por isso esse Estado não pode superá-la; ao redigir *A Questão Judaica*, Marx (2000) critica as insuficiências da emancipação “política” (ou, poderíamos considerar, a instauração de liberdades democráticas formais) - cujo valor de sua defesa só se apresenta no contexto de um Estado de caráter essencialmente feudal, como o Estado prussiano na época. Ou seja, quando se avança para uma análise do significado das liberdades políticas nos Estados democráticos modernos (a Suíça e os Estados Unidos são os exemplos usados por Marx), é preciso submetê-los a uma crítica *filosófica*. Uma crítica que, ao reconhecer a afirmação da emancipação política do indivíduo no Estado capitalista, revele também os limites dessa emancipação, configurados na sua incapacidade de superar a alienação do ser humano nessa sociedade.

Para Marx (2000, p. 23), onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva - não só no plano da consciência, mas também no plano da *realidade* - uma dupla vida: “[...] a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na *sociedade civil*, em que atua como *particular*; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos”. Na sociedade civil, o homem como um indivíduo real é apenas uma manifestação *carente da verdade*. No Estado, o homem - considerado como ser genérico - “[...] é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal”. O desconhecimento da luta entre *o interesse geral* e *o interesse privado*, do divórcio entre o Estado *político* e a *sociedade civil*, nos oculta a percepção da contradição entre o membro da sociedade burguesa e sua *aparência política*, entre o *bourgeois* e o *citoyen*.

Assim, o limite essencial da proposta rousseauiana (e de seus discípulos jacobinos) residiria, para Marx, no fato de que a emancipação meramente “política” (como conquista da igualdade dos direitos políticos da cidadania), não é capaz de superar a cisão entre o particularismo do *bourgeois* e o universalismo do *citoyen*, pois ela transforma a vida política em um simples meio a serviço da vida civil-burguesa, e o homem como *cidadão* num servidor do homem como *burguês egoísta* (Löwy, 2002).

De acordo com Coutinho (2011, p. 61), “tal proposta só é capaz de afirmar o homem universal – ou o domínio da vontade geral – no reino da abstração formalista, como um postulado apenas ético”, mantendo assim um insuperável e contraditório dualismo entre as

esferas do público e do privado, entre universal e particular, o que necessariamente irá desaguar “no colapso da vontade geral imaginária diante da irrupção do interesse privado”.

As liberdades garantidas pelo Estado moderno são as liberdades individuais de cada qual perseguir interesses particulares próprios, sem se preocupar com os demais e com a comunidade. Isto é, a sociedade civil burguesa, ao adquirir a faculdade de se desenvolver por si mesma na esfera privada, instrumentaliza o Estado (em sua condição de esfera pública), convertendo-o num meio para garantir seus interesses particulares - os quais perdem seu caráter político, mas não são eliminados. Marx trata a questão ressaltando que a anulação política da propriedade privada (como a supressão - em alguns Estados norte-americanos - do aspecto *riqueza* para o direito de sufrágio ativo e passivo, por exemplo), não destrói a propriedade privada, mas sim, a pressupõe. Em outros termos, a emancipação política (ou seja, a revolução burguesa) pode apenas criar uma democracia formal, a qual, de acordo com Marx, proclama direitos e liberdades que não podem existir realmente na sociedade burguesa.

Era preciso investigar o problema das relações entre essa *emancipação política* com a *emancipação humana* (a desalienação total do ser humano). Marx, então, propõe que a verdadeira emancipação universal, a única capaz de ultrapassar as contradições da sociedade civil burguesa, é a *emancipação humana* - uma “ultrapassagem dialética do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens” (Löwy, 2002, p. 97). Esta emancipação humana somente se processa quando:

[...] o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, [...], em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais, somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas próprias forças como forças sociais e quando, portanto já não separa de si a força social sob a forma de força política. (Marx, 2000, p. 42).

Marx faz uma “cerrada crítica aos direitos do homem, proclamados pela Revolução Francesa, momento histórico da completa emancipação política pela autonomização do Estado, de um lado, e a privatização dos indivíduos, de outro” (Frederico, 1995, p. 88), e trava uma polêmica (não explícita) com a utopia dos jacobinos (fiéis discípulos de Rousseau), ao mostrar que a tentativa de pôr o *citoyen* acima do *bourgeois* - mas conservando ao mesmo tempo as condições que reproduzem esse último na vida real - “conduz a um impasse, levando ao retorno da sociedade burguesa e ao conseqüente colapso do cidadão, tal como se manifestou claramente depois da queda dos jacobinos, com a reação termidoriana” (Coutinho, 1996, p. 129).

Essa crítica de Marx à emancipação política como objetivo último da emancipação humana - ideologia jurídico-filosófica defendida pelo pensamento liberal - desvela a questão de que a necessidade da emancipação humana tanto “esbarra na existência do Estado político

enquanto órgão ainda visto como separado da sociedade civil” (Frederico, 1995, p. 100), quanto exige “a supressão dos fundamentos econômicas da sociedade civil e da alienação política: o dinheiro, o comércio, a propriedade privada” (Löwy, 2002, p. 97). Entretanto, não podemos considerar que Marx, ao buscar uma emancipação que supere os limites da emancipação meramente política, faça uma contestação radical de que essa simples emancipação política seja um progresso.

Ou seja, ao propor a “emancipação humana” (expressão que logo depois será substituída por “comunismo”), Marx não está se opondo aos chamados “direitos do homem” ou à emancipação política, “mas sugerindo que eles devem ser dialeticamente conservados-superados através de uma forma de emancipação (ou de cidadania) ainda mais radical”; ou seja, a crítica de Marx ao modelo democrático de Rousseau não se efetiva devido ao fato deste ser democrático, mas sim ao fato deste se configurar como utópico, “por não contemplar as condições materiais que tornam possível a realização de uma ordem efetivamente democrática” (Coutinho, 2011, p. 62).

Tratava-se, assim, de retornar o problema da construção da vontade geral de outro modo: um modo que implicasse não a repressão do privado pelo público (como em Rousseau e nos jacobinos) ou a coexistência falsamente superada de ambos (como em Hegel), mas sim a supressão das bases sociais – ou seja, da própria “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) – que reproduzem permanentemente a *realidade* do privado como móvel central da ação humana e condenam o público ao reino do *imaginário*. É na permanência, reprimida ou não, da sociedade civil-burguesa que reside a chave do enigma das aporias da vontade geral. (Coutinho, 2011, p. 62).

Nesta central questão política acerca da relação existente entre a emancipação política e emancipação humana, entre a revolução política e a revolução social, Marx, ao redigir a “*Introdução*” à *crítica da filosofia do direito de Hegel* (escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844), argumenta que a emancipação política tal como efetuada pela Revolução Francesa - destinada a generalizar os direitos do indivíduo egoísta da sociedade civil através de uma revolução democrática sob a liderança da burguesia - lhe parece vergonhosamente anacrônica e insuficiente para a Alemanha de seu tempo, cuja situação social e política se configurava pelo despotismo de uma monarquia feudalizada e por uma burguesia frágil e incapaz de pôr-se à frente do processo revolucionário (Marx, 2005b).

Assim, para a realização na Alemanha daquilo que a emancipação política havia representado para a França e para a Inglaterra, exigia-se uma revolução social que, para tornar-se possível, necessitaria da existência de uma classe particular capaz de fazer valer seus interesses como se fossem os interesses universais. A possibilidade *positiva* da emancipação alemã reside, num segundo momento da *Introdução*, não mais naquela “humanidade sofredora”

como fora tratada nos escritos de 1843 (Marx, 2005a), nem mesmo no “povo” ou na “massa”, de acordo com a primeira parte da mesma *Introdução*; mas naquela “classe na sociedade civil [burguesa] que não seja uma classe da sociedade civil [burguesa]”; uma classe que, a partir da sua situação particular, é capaz de promover uma emancipação geral da sociedade, e que só poderá emancipar-se a si mesma e se emancipar de todas as outras esferas da sociedade se emancipá-las a todas: o *proletariado* (Marx, 2005b, p.155-156).

A descoberta do comunismo operário em Paris e a sublevação dos tecelões silesianos foram os principais fatores para o “salto qualitativo” das formulações de Marx, cujas *Glosas críticas* apresentam uma significação crucial tanto com relação à sua evolução ideológica global, quanto à teoria da revolução.

Marx (1995) introduz a diferença entre a luta voltada contra um determinado poder do Estado (a *luta política*) e a luta de classes entre o proletariado e a burguesia (a *luta social*). Sob esta contraposição se confirmou tanto a incapacidade da burguesia alemã para cumprir um papel social e político semelhante àquele que suas congêneres inglesas e francesas haviam à seu tempo assumido, quanto a maturidade da consciência do proletariado que, ao questionar o pilar básico da ordem social vigente (a propriedade privada), revelaram o seu antagonismo com esta sociedade, mostraram a relação correta entre a economia e a política e identificaram precisamente a raiz dos males sociais e o caminho para a sua superação.

Na medida em que sua emancipação é a emancipação de toda a sociedade (pois não é apenas o fim de uma situação de opressão, mas o fim de toda a opressão), o proletariado, ao contrário da burguesia, resolve a tensão existente entre o particularismo e a universalidade, e afirma-se como agente social da mudança histórica, como elemento *ativo* da emancipação.

Deve-se admitir que a Alemanha tem uma vocação tão clássica para a revolução social quanto é incapaz de uma revolução política. Com efeito, assim como a impotência da burguesia alemã é a impotência *política* da Alemanha, assim a disposição do proletariado alemão - ainda que prescindindo da teoria alemã - é a disposição social da Alemanha. [...] *Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar a sua práxis correspondente e, portanto, somente no proletariado o elemento ativo da sua libertação* (Marx, 1995, p. 85, grifos nossos).

Opondo-se tanto à concepção de Estado como resultado de um pacto social (perspectiva liberal), quanto à compreensão deste como princípio superior de ordenamento da sociedade civil (concepção hegeliana), Marx demonstra que o Estado tem a sua raiz no antagonismo das classes sociais que compõe a sociedade civil. Ele é “a expressão ativa, autoconsciente e oficial” do atual ordenamento da sociedade, e, por isso, este Estado jamais encontrará nele mesmo e na organização da sociedade o fundamento dos males sociais (tendo em vista que os males sociais

são parte essencial da sociedade civil), mas apenas nas leis da natureza, na vida privada e na ineficiência da administração (Marx, 1995, p. 79-81).

Assim, tenta demonstrar o equívoco em se tomar a esfera da política como princípio da intelegibilidade dos fenômenos sociais, pois esta esfera é apenas parte da totalidade social, é a razão fenomênica característica de uma perspectiva burguesa, da qual o intelecto político é incapaz de descobrir a fonte da miséria social, pois torna obscuras as suas raízes e falseia o conhecimento dos seus objetivos reais (Marx, 1995, p. 88).

Por isso, a admissão da categoria da totalidade como decisiva implica, em sua concretude, admitir o trabalho como raiz ontológica do ser social e a perceber que a degradação da vida dos trabalhadores não é um mero “acidente de percurso”, mas um resultado ineliminável da forma das relações de trabalho; e, não por menos, é da própria natureza desta classe - de vocação universal - que emerge o fundamento da questão da revolução social como solução efetiva para a superação dos males sociais.

Marx considera que a instauração de uma verdadeira comunidade humana tem como *conditio sine qua non* a realização de uma revolução socialista - ou, uma “revolução política com alma social” [a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações]. E esta revolução é a um só tempo política e social, pois não é possível pensar em revolução sem combinar seus sentidos social e político (Marx, 1995, p. 91).

Ou seja, a perspectiva de uma revolução democrático-burguesa que se desenvolve numa revolução proletária (que se adensará no *Manifesto Comunista*), já se revela nas *Glosas críticas* de modo bastante claro. Este foi um aprendizado que Marx, e também Engels, tiveram com a Revolução Francesa, particularmente em seu momento jacobino. Em 1846, em um evento cartista na Inglaterra, Engels leu um texto em seu nome e no de Marx no qual afirma a necessidade de se conjugar o social e o político dentro de um entendimento político que não é em nada totalizante, embora seja autônomo (Engels, 1976a).

Considerados estes aspectos, poderíamos concluir que, se a *política* pode ser um instrumento nas mãos dos trabalhadores para destruir a velha máquina e preparar o terreno para a revolução social (sem, entretanto, avançar esses limites), uma revolução democrática não pode se resumir numa alteração profunda da sociedade sem a eliminação do poder político e das bases sociais as quais ele repousa, nem tampouco a simples derrubada de um poder político sem a dissolução da velha ordem social. A revolução democrática requer condições materiais para efetivar as transformações sociais capazes de permitir a ultrapassagem da democracia (que não se esgota numa determinada configuração institucional) e a construção da autêntica comunidade humana. Como negação da negação, o comunismo é “o momento *efetivo*

necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico” (Marx, 2010b, p. 114).

O comunismo na condição de suprassunção *positiva* da *propriedade privada*, enquanto [sic] *estranhamento-de-si* humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. [...] Ele é a *verdadeira* dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história [...]. (Marx, 2010b, p. 105).

Assim como a “democracia é o enigma resolvido de toda a constituição”, o comunismo “é o enigma resolvido da história”. O comunismo “não é uma doutrina, mas um *movimento*; ele não parte de princípios, mas de fatos” (Engels, 1976b, p. 298); então, o comunismo é o “movimento total da história” que se completa no *momento* da *verdadeira democracia*. Em outros termos, o comunismo é a democracia referida não mais apenas aos princípios, mas sim às circunstâncias concretas; ele é a expressão empírica da *verdadeira democracia*. A *verdadeira democracia* é o que permite aos homens, por meio de sua atividade, revelar a essência comunista. Conforme esclarece Engels (1976a):

Democracia é hoje comunismo. Qualquer outra democracia só pode existir ainda nas cabeças dos visionários teóricos que não se preocupam com eventos reais, na visão dos quais não são os homens e as circunstâncias que desenvolvem os princípios, mas os princípios desenvolvem-se por si. A democracia tornou-se o princípio proletário, o princípio das massas. As massas podem estar mais ou menos certas disso, do único significado correto da democracia, embora todos tenham pelo menos um sentimento obscuro de que a igualdade social dos direitos está implícita na democracia. As massas democráticas podem seguramente ser incluídas em qualquer cálculo do vigor das forças comunistas. E se as partes proletárias das diferentes nações se unirem essas estarão corretas em inscrever a palavra “Democracia” em suas bandeiras, uma vez que, com exceção daqueles que não contam, todos os democratas europeus em 1846 são mais ou menos comunistas de coração. (Engels, 1976a, p. 3)

A identidade entre democracia e comunismo em Engels era estabelecida na medida em que a realização da igualdade política exigia como pressuposto a igualdade social. Por ser resultante da ação de um partido que se apoiava no proletariado, a *democracia moderna* nascida da Revolução Francesa de 1789 (da qual o comunismo francês e o cartismo inglês eram considerados como seu desenvolvimento histórico) era concebida não somente como um modo de organização político, mas, essencialmente como um *movimento* social depois do qual toda democracia puramente política se tornou um completo absurdo.

Desta forma, não era em relação à forma institucional adquirida pela democracia a partir da última metade do século XIX que Engels estabelecia a identidade com o comunismo. Estabelecia-se a identidade existente entre o princípio comunista da igualdade e o princípio

democrático de igualdade e entre o comunismo como *movimento* social e a democracia como *movimento* social. Isto não desconsidera o fato de que o movimento essencialmente democrático da classe trabalhadora vinha sendo, naquele período, mais ou menos subordinado ao movimento liberal dos burgueses. E, por isso, não menos importante era a necessidade de que, com essa identidade, o povo trabalhador pudesse ter a percepção - ainda não alcançada - da completa distinção entre liberalismo (onde o princípio eleitoral era acompanhado pelo voto censitário e a liberdade era reduzida à liberdade “perante a lei” nas condições de “desigualdade existente”) e a democracia (identificada com a emancipação das classes trabalhadoras, a liberdade do *homem*). (Engels, 1976c).

O que garantia a confluência programática entre os movimentos democrático e comunista era uma reivindicação cartista: o sufrágio universal⁵. O cartismo, que sofrera um declínio entre 1843 e 1845, parecia retomar um segundo fôlego a partir de 1846, o que também influenciou o interesse de Marx pelo movimento durante o biênio seguinte. Tanto Marx quanto Engels passam a compreender o sufrágio universal como um momento da luta pela superação do Estado e da sociedade civil, uma consigna inseparável das liberdades políticas e das instituições representativas da soberania popular. É importante destacar que essa defesa do sufrágio universal não significa uma defesa da representação política, mesmo porque vimos que Marx, desde 1843, profere uma voraz crítica tanto à ideia de representação quanto ao poder legislativo (em geral) e ao parlamentarismo (em particular). O sufrágio universal funcionaria basicamente como técnica de escolha que não concebe em si princípios ou finalidades representativas (Pogrebinschi, 2009).

Consequentemente, dentro das reivindicações de ordem política acerca da substituição das instituições das monarquias despóticas (ainda restantes) ou da monarquia constitucional censitária (que se encontrava em crises), a democracia é vista como a reivindicação da libertação e da unificação nacionais dos povos oprimidos da Europa, como a *efetivação* da soberania popular e da supremacia da classe trabalhadora, que assume um *conteúdo social* ao considerar os meios para garantia da *existência* das categorias sociais que definem mais especificamente “o povo”. Trata-se de *conquistar a democracia* tanto quanto o comunismo; um discurso “democrático” que se torna uma constante nas formulações de Marx e Engels no período de 1845 a 1848 (Texier, 2005).

Não por menos, os esforços de Marx a partir deste período se concentrarão na crítica da sociedade burguesa, como campo da alienação do homem, e na crítica da economia política

⁵ A esse respeito, cf. Bianchi (2007).

como forma dessa sociedade. Uma crítica que desvela a falsidade da relação entre liberdade negativa, igualdade e propriedade privada e demonstra o radical distanciamento entre o modo de produção capitalista e o modelo de contratualidade isenta de coerção. Em outras palavras, Marx não só percebe que a emancipação humana deve conter e superar as liberdades negativas presentes na emancipação política, como também deve possuir como requisito a eliminação da relação capital-trabalho como relação de exploração. Esta percepção ressalta não apenas o lugar do Estado como detentor do poder social, mas também o caráter central da relação capital-trabalho na construção das relações de poder (Barboza, 2008).

Ao redigir a *Ideologia alemã* em colaboração com Engels, em 1845, Marx demonstra que uma verdadeira vontade geral (o homem como um ser prático conscientemente genérico) ainda não existe e não pode existir na sociedade capitalista consolidada pela Revolução Francesa e por seus desdobramentos napoleônicos. Não pode existir na consciência e na ação dos indivíduos “virtuosos” (tal como em Rousseau e nos jacobinos) ou no “Estado ético” e na “classe geral” de Hegel (Marx; Engels, 2007).

Conforme nos esclarece Coutinho (2011), a construção concreta dessa vontade geral, a transcendência da divisão antagônica entre o público e o privado, da antinomia entre *citoyen* e *bourgeois* na realidade efetiva, somente é possível de se efetivar com a constituição de uma nova forma de sociedade, fundada na propriedade social dos meios de produção (no que posteriormente eles denominariam de “autogoverno dos produtores associados”); isto é, somente com a extinção da separação entre Estado e sociedade e com a eliminação do antagonismo de classes. O sujeito coletivo capaz de revolucionar o capitalismo, de realizar plenamente as promessas de emancipação contidas na modernidade é um típico produto da “sociedade civil-burguesa” moderna: a classe social que eles denominarão de “proletariado”. (Marx; Engels, 2007, p. 66-67).

O comunismo e a completa democratização da vida social

Vimos até então que a teoria política elaborada por Marx no período anterior a 1848 mantém uma estreita interlocução com a problemática da democracia, particularmente em sua versão rousseuniana. No período da redação do *Manifesto do Partido Comunista* - um programa teórico e prático encomendado a Marx e Engels, escrito no início de 1848 com o propósito de influenciar o processo revolucionário que se gestava em toda a Europa - o enfrentamento da questão democrática como momento essencial da revolução se mantém presente nas argumentações dos revolucionários alemães.

Na França, e em toda a Europa, a agitação política se tornava evidente em torno do ano de 1847. Mas Engels e Marx ressaltavam a importância em se distinguir a ativação da oposição na Alemanha daquela percebida para a França. Na Alemanha, o que estava na ordem do dia era a derrubada do antigo regime e de suas instituições políticas absolutistas, e, por isso, a luta pela emancipação política assume importância no contexto alemão, na qual a democracia seria um meio para a luta proletária, uma forma de simplificar o conflito de classe e tornar transparente o antagonismo que opunha burguesia e proletariado. Esta posição opunha-se à perspectiva dos “*verdadeiros socialistas*” em recusar a integrar um movimento unificado contra o *status quo* e por uma profunda reforma política, o que, na visão de Marx e Engels, era uma tentativa de transportação mecânica do discurso comunista francês para um cenário social e político muito diferente.

A diferença entre os comunistas e seus aliados democratas socialistas é que estes consideravam que as medidas políticas que visavam instaurar a democracia eram suficientes para melhorar a situação sócio-econômica das classes populares, enquanto os comunistas consideravam que a democracia era um meio para obtenção de medidas posteriores mais radicais, estas sim, responsáveis pela supressão da propriedade privada e pela conquista da emancipação social. As bases programáticas gerais dos comunistas e as diretrizes de ação particulares para alguns países foram explicitadas no *Manifesto do Partido Comunista*.

Cabe aqui fazermos com que as propostas do *Manifesto* sejam analisadas em confluência com as elaborações formuladas por Engels em 1847, nos *Princípios do comunismo*, para melhor compreendermos essa união revolucionária do proletariado. Ao responder, na Pergunta 14, sobre a instauração de uma nova ordem social que eliminaria radicalmente os males sociais da ordem vigente, Engels (1975, p. 156) elucida que a abolição da propriedade privada - reivindicação principal dos comunistas, substituindo-a pela utilização comum de todos os instrumentos de produção e a repartição de todos os produtos segundo acordo comum (a cunhada comunidade de bens) - é a expressão mais breve e eloqüente da transformação de toda a ordem social necessariamente resultante do desenvolvimento da indústria. A apropriação coletiva desta riqueza produzida só se efetiva através (e somente) da ação revolucionária da classe produtora (o proletariado) organizada em partido distinto, pois, devido a sua condição de “camada inferior da sociedade atual”, o proletariado “não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial.” (Marx; Engels, 1961, p. 30).

Mas Engels (1975) também alega que, da mesma maneira que não se pode, de um só golpe, fazer aumentar as forças produtivas já existentes na medida necessária para a edificação

do comunismo, a propriedade privada também não poderá ser abolida da mesma forma. Por isso, a revolução do proletariado se limitará a transformar a sociedade atual, e somente poderá abolir a propriedade privada quando estiver criada a massa de meios de produção necessária para isso (Engels, 1975, p. 157). Desta forma, o primeiro passo na revolução operária, como descrito no *Manifesto*, é “o advento do proletariado como classe dominante, a conquista da democracia” e, diante dos proletários em geral, a posição e o objetivo imediato dos comunistas “é o mesmo que o de todos os demais partidos proletários: constituição dos proletários em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado” (Marx; Engels, 1961, p. 31 e 37).

Podemos dizer que, se o “povo” da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* já havia sido convertido em proletariado na sua *Introdução*; e se a *verdadeira democracia* ganha o seu escopo de conversão em *comunismo* principalmente nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* (onde a questão da *humanidade genérica* passa a emergir); *a partir do Manifesto* consolida-se o amálgama da translação da *verdadeira democracia* ao *comunismo*, através dos quais se expressa e se explica a questão da *emancipação* plantada desde a *Questão judaica*.

Todavia, essa democracia “seria totalmente inútil para o proletariado se ela não fosse utilizada imediatamente como meio para a obtenção de outras medidas que ataquem diretamente a propriedade privada e assegurem a existência do proletariado” (ENGELS, 1975, p. 158), e como consequência necessária das condições já existentes, eram então sugeridas - de acordo com o registro do *Manifesto* - dez “medidas” práticas para os “países mais avançados”, todas elas no sentido da *extensão da democracia aos domínios econômico e social* (Marx; Engels, 1961, p. 37).

Em outras palavras, é sugerido um programa democrático radical, onde as medidas propostas não se relacionam diretamente com a organização política do Estado (são políticas somente em sentido derivado). Dado o seu conteúdo socioeconômico, compreende-se (e assume-se as consequências disto) que “*contra uma dominação de classe (burguesa) que viabiliza a satisfação de interesses minoritários e a exploração da maioria*”, será necessária uma violação despótica do direito de propriedade e das relações de produção burguesas (Netto, 2004, p. 79). Será necessária a aplicação de medidas que, do ponto de vista econômico, “[...] parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas e serão indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção” (Marx; Engels, 1961, p. 37).

Estas formulações nos trazem relevantes questões a serem consideradas. Primeiramente, a leitura feita por Marx e Engels sobre a possibilidade da revolução em solo alemão. No

Manifesto, a despeito da posição política da burguesia alemã, proclamava-se que a atenção dos comunistas deveria voltar-se para este país, onde o proletariado “era infinitamente mais desenvolvido que o da Inglaterra no século XVII e o da França no Século XVIII” e a iminência da revolução burguesa poderia ser o “prelúdio imediato de uma revolução proletária”. Ou seja, a particularidade da Alemanha exigia que o partido comunista lutasse “[...] de acordo com a burguesia, todas as vezes que esta age revolucionariamente contra a monarquia absoluta, a propriedade rural feudal e a pequena burguesia” (Marx; Engels, 1961, p. 46). Entretanto, sem esquecer que o triunfo da revolução burguesa não é a elevação do proletariado à classe dominante (conquista da democracia), mas sim apenas a conquista do poder político pela burguesia, em momento algum,

[...] esse partido se descuida de despertar nos operários uma consciência clara e nítida do violento antagonismo que existe entre a burguesia e o proletariado, para que, na hora precisa, os operários alemães saibam converter as condições sociais e políticas, criadas pelo regime burguês, em outras tantas armas contra a burguesia, a fim de que, uma vez destruídas as classes reacionárias da Alemanha, possa ser travada a luta contra a própria burguesia. (Marx; Engels, 1961, p. 46).

Em segundo lugar, a concepção de que a referência feita pelos autores, no *Manifesto*, acerca do uso da violência política por parte do proletariado é estabelecida “[...] em função da ampliação maciça da participação efetiva dos trabalhadores na gestão socioeconômica, em função da ampliação das *liberdades concretas*” (Netto, 2004, p. 79). Pudemos observar, já em *A questão judaica*, que as críticas feitas à democracia moderna são referentes à *limitação da democracia*; ao seu caráter limitado de *democracia política*. Ou seja, não almejam a dissolução da democracia na sociedade futura, mas a sua realização integral, uma democracia que efetive a liberdade a partir *da sua única possibilidade: a igualdade econômico-social*.

De acordo com Coutinho (2011), Marx e Engels estavam convencidos de que a revolução comunista por eles defendida representava a oportunidade concreta de levar a cabo as promessas democráticas que a Revolução Francesa – e, de modo geral, as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII – haviam proclamado, mas não cumprido.

Como vimos, a “emancipação política” (que é como o Marx de *Sobre a questão judaica* define os resultados da Revolução Francesa) devia ser *completada* – e não *abandonada* – pelo que, ainda sob a inspiração de Feuerbach, ele chamava então de “emancipação humana”. Essa emancipação recebe no *Manifesto*, como já em textos anteriores, o claro nome de *comunismo*. Ora, se a revolução proletária tem também como meta levar a cabo as promessas da Revolução Francesa, então ela deve ter uma relação positiva com a questão da democracia. (Coutinho, 2011, p. 68).

Na construção de uma nova sociedade, onde as raízes de classe da democracia emergem claramente, a universalização da democracia implica uma *direção de classe consciente*: o

rompimento com os limites políticos da democracia é um projeto exclusivamente proletário (única classe para qual interessa a universalização da democracia) que supõe um período de transição no qual a *democracia para a maioria comportaria mecanismos de coerção contra a minoria cuja dominação devia-se exatamente a esses limites políticos*. Isto é, no que tange à propriedade e as relações de produção burguesas, a ampliação e o aprofundamento da democracia aos âmbitos econômico e social se revelam como estratégias de transição e consolidação da sociedade emancipada, de reapropriação, pela sociedade civil, dos mecanismos de gestão e direção da vida social, sob o custo de uma *redução dos direitos democráticos para as parcelas da população cuja existência devia-se à exploração do trabalho alheio*.

Desvela-se, aqui, o ponto de ruptura no sentido em que Marx e Engels atribuíam à democracia na nova sociedade: a dominação política da burguesia e a vinculação dos interesses burgueses à democracia política denotam os limites desta democracia e a impossibilidade de que a sua evolução “natural” conduza à nova sociedade. A universalização da democracia seria uma atribuição da revolução proletária, na qual a legalidade restritiva da democracia ao plano político (como o direito à propriedade privada dos meios de produção, por exemplo) seria golpeada e seus beneficiários imobilizados, resultando na supressão de todas as limitações democráticas mediante a supressão das classes e dos antagonismos sociais (Barboza, 2008).

Assim, ao considerarmos a introdução deste novo componente na dinâmica democrática - a dominância dos interesses de uma classe que quer erradicar as classes e seu regime - em consonância com as formulações anteriormente feitas por Marx (2009b) na *Miséria da Filosofia* - que as evoluções sociais deixarão de ser revoluções políticas quando se conformar uma ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre classes - poderíamos concluir que o *comunismo* seria, assim, um estágio de desenvolvimento em que a supressão dos mecanismos coercitivos de poder político (logo, com a desaparecimento do Estado) decorrentes da completa democratização da vida social, permitiria a solução dos conflitos de interesse através de meios legítimos e pacíficos de negociação.

Considerações finais

A partir das análises aqui apresentadas, pode-se afirmar que, no pensamento marxiano, a reivindicação democrática é a concretização, no âmbito da política, da urgência de extinção das situações de alienação, da criação de condições que façam emergir as autênticas personalidades, da verdadeira liberdade, e que a ampliação e aprofundamento da democracia aos âmbitos econômico e social revelam-se estratégias de transição e consolidação da sociedade

emancipada, de reapropriação, pela sociedade civil, dos mecanismos de gestão e direção da vida social.

Apesar de não terem assistido ao desenvolvimento do processo de socialização da política, de não terem presenciado nenhuma forma de democracia comparável ao que passamos a entender por democracia após a II Guerra Mundial, Marx e Engels não se nutriram de total desprezo pelos aspectos democráticos da vida social de sua época. Mesmo ressaltando alguns aspectos “problemáticos” do ponto de vista da democracia nas formulações dos fundadores do socialismo científico, não se pode eliminar a consideração de que o pensamento marx-engelsiano, no seu conjunto, é essencialmente democrático, sob o qual a questão da democracia não se põe diretamente ou de maneira isolada, mas em relação com o problema das revoluções.

Se, por um lado, Marx nos demonstra que a consideração do indivíduo igual/desigual exigido pela medida do trabalho faz com que, numa crítica à sociedade burguesa, não se possa separar teoricamente as questões da democracia e do socialismo (já que a questão do trabalho abrange não somente a desigualdade e a divisão econômica das classes, como também a exploração e a dominação); por outro, rechaça todas as concepções táticas e estratégicas de transição do capitalismo para o socialismo que possam vir a desaguar numa perda de autonomia da práxis revolucionária do movimento operário, afirmando que o Estado é explicado pelas relações sociais e suas contradições (as lutas de classe) e que a sociedade socialista - produto da ação autônoma dos trabalhadores - será uma obra da revolução, na qual o Estado (no sentido de máquina burocrática de dominação de classe) será somente um meio, uma ferramenta dos trabalhadores no período de transição socialista à sua fase superior – o comunismo (Barboza, 2008).

Pode-se afirmar, então, que o pensamento de Marx e Engels é essencialmente antiestatal e radicalmente democrático, pois busca realizar - também na esfera da política - o homem total, eliminando a alienação política, o monopólio dos mecanismos de poder e de decisão política por uma pequena parcela da população, que se utiliza da aparente universalidade do Estado para impor seus interesses particulares sob o conjunto da sociedade (monopólio este que está intimamente articulado com a necessidade do capital - para a sua valorização e acumulação crescentes - de restringir as decisões fundamentais da vida social a uma parcela mínima da sociedade).

Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1997.

- BARBOZA, D. R. *A questão da democracia no quadro da teoria política: a peleja entre os simulacros liberais e a perspectiva emancipatória da tradição marxista*. Dissertação (mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- BIANCHI, A. Democracia e Revolução no Pensamento de Marx e Engels (1847- 1850). *Revista Outubro*, n.16, 2007.
- COUTINHO, C. N. Crítica e utopia em Rousseau. *Lua Nova*. Revista de cultura e política, São Paulo, n.38, p. 5-30, 1996.
- COUTINHO, C. N. *De Rousseau à Gramsci*. Ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ENGELS, F. Principios del comunismo. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Escritos econômicos vários*. Barcelona: Grijalbo, 1975. p. 150-163.
- ENGELS, F. The festival of nations in London. In: *Marx and Engels collected works*, v. 6. Nova York, International Publishers, 1976a. p. 3-15. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/12/01.htm>>. Acesso em: 6 mai. 2023.
- ENGELS, F. The Communists and Karl Heinzen. In: *Marx and Engels collected works*, v. 6. Nova York, International Publishers, 1976b. p.75-91. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/04/01.htm>>. Acesso em: 6 mai. 2023.
- ENGELS, F. The State of Germany. In: *Marx and Engels collected works*, v. 6. Nova York, International Publishers, 1976c. p.15-33. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1846/02/20.htm>>. Acesso em: 6 mai. 2023.
- FERNANDES, F. *Em busca do socialismo: últimos escritos & outros textos*. São Paulo: Xamã, 1995.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. *Marx (sem ismos)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx (1843-1844)*. As origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 6 v.
- HEGEL, G.W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LOWY, M. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- LUKÁCS, G. O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: COUTINHO, C. N.; NETTO, J. P. (Orgs.). *György Lukács. O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007. p. 121-202.
- MARX, K. El proyecto de ley sobre el divorcio. In: MARX C.; ENGELS F. *Obras fundamentales: Marx-escritos de juventud*. v.1. Mexico: Fonde de Cultura Económica, 1982a.
- MARX, K. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. In: MARX C.; ENGELS F. *Obras fundamentales: Marx-escritos de juventud*. v.1. Mexico: Fonde de Cultura Económica, 1982b.
- MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. *Práxis*, Belo Horizonte, n. 5, p. 68-91, out-dez, 1995.
- MARX, K. *A questão judaica*. Rio de Janeiro, Centauro, 2000.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005a.
- MARX, K. Introdução. In: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005b, p. 145-156.
- MARX, K. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009a.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Resposta à Filosofia da Miséria, do sr. Prodhoun. São Paulo: Expressão Popular, 2009b.
- MARX, K. *Carta a Ruge* (maio de 1843). In: MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Vitória, 1961. 3v. V. 1. p. 13-47.

MARX; ENGELS. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

NETTO, J. P. *Marxismo impenitente*. Contribuição à história das idéias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004.

POGREBINSCHI, T. *O enigma do político*. Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*. *In*: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

TEXIER, J. *Revolução e democracia em Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

TOGLIATTI, P. *Socialismo e Democracia: escritos escolhidos*. Rio de Janeiro: Ilha, 1980.