

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARX: DEFENSOR DO ESTADO?
O ESTADO, A POLÍTICA E O BONAPARTISMO
NO PENSAMENTO MARXIANO

PAULO DOUGLAS BARSOTTI

Doutorado em História Econômica

Orientador: Prof. Dr. OSVALDO COGGIOLA

SÃO PAULO

2002

Volume I

PAULO DOUGLAS BARSOTTI

MARX: DEFENSOR DO ESTADO?
O ESTADO, A POLÍTICA E O BONAPARTISMO
NO PENSAMENTO MARXIANO

Tese apresentada à Banca Examinadora
da Universidade de São Paulo, como
exigência parcial do título de DOUTOR
em História Econômica, sob orientação
do Prof. Dr. Osvaldo Coggiola.

SÃO PAULO

2002

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

Essa pesquisa teve como preocupação central o exame da concepção de Karl Marx sobre o Estado e a política a fim de avaliar a validade (ou não) da afirmação freqüente de que o pensador alemão seria um defensor do Estado.

Na parte I – “A crítica da política e do Estado”, procurou-se resgatar as idéias nascentes de Marx que vão se revelar, desde logo, na busca da possibilidade da auto-construção do homem, através do combate – teórico e prático – às alienações humanas. Essa parte aborda desde os escritos da velha *Gazeta Renana* (de abril de 1842 a março de 1843) até a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* (1848). Nela foi resgatada a gênese e o desenvolvimento das concepções de Marx sobre o Estado e a política rastreando os escritos referidos. A abordagem deste aspecto emancipador e libertário do pensamento de Marx – onde a luta contra a alienação política é destacada – ocupou grande parte da exposição, pois o processo de pesquisa foi demonstrando que era de fundamental importância detalhar os aspectos de seu pensamento que servirão de base para os desdobramentos da segunda parte da tese, que foi denominada “Da Revolução Francesa de 1789 à Comuna de Paris de 1871” que envolve os escritos mais diretamente ligados aos acontecimentos histórico-políticos de seu tempo: a Revolução Francesa e o primeiro bonapartismo, as Revoluções de 1848, a contra-revolução burguesa – cuja maior expressão é o II Império de Napoleão III – e a Comuna de Paris de 1871. São os textos publicados na *Nova Gazeta Renana* (1849) e na *Nova Gazeta Renana - Revista* (1850), o panfleto *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (1852), os artigos publicados especialmente no jornal norte-americano *New York Daily Tribune* (1852-1862) e os Manifestos que escreve em nome da Associação Internacional dos Trabalhadores sobre a Guerra Franco-Prussiana (1870) e a Comuna de Paris (1871).

ABSTRACT

That research had as central concern the exam of Karl Marx's conception on the State and the politics in order to evaluate the validity (or not) of the frequent statement that the German thinker would be a defender of the State.

In the Part I – "The critic of the politics and of the State", it tried to rescue Marx's nascent ideas that will reveal, at once, in the search of the possibility of the man's solemnity-construction, through the combat – theoretical and practical – to the human alienations. That part approaches from the writings of the old *Rhenish Gazette* (April-1842 to March-1843) until the publication of *Communist's Party Manifest* (1848). In her it was rescued the genesis and the development of Marx's conceptions on the State and the politics tracing the referred writings. The approach of this aspect emancipator and free of Marx's thought – where the fight against the political alienation is outstanding – it occupied great part of the exhibition, because the research process went demonstrating that was of fundament importance to detail the aspects of your thought that will as base for the unfoldings of second it leaves of the thesis, that was denominated "Of the French Revolution from 1789 to the Commune of Paris 1871 "that involves the writings more directly linked to the historical-political events of your time: the French Revolution and the first bonapartism, the Revolutions of 1848, the bourgeois counter revolution – whose larger expression is Napoleão III – and the Commune of Paris 1871. They are the texts published in the *New Rhenish Gazette* (1849) and in the *New Rhenish Gazette - Review* (1850), the pamphlet Louis Bonaparte's 18 Brumário (1852), the goods especially published in the North American newspaper *New York Daily Tribune* (1852-1862) and the Manifests that he writes on behalf of the International Association of the Workers about the Franco-Prussian War (1870) and the Commune of Paris (1871).

À memória de Pedro, Rosa e Noêmia
A Maria e Pedro
Pelo amor e paciência, a Angélica

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Osvaldo Coggiola com quem creio ter estabelecido uma relação intelectual e fraternal.

Aos professores que compuseram a banca de meu Exame de Qualificação, Prof. Dr. Jorge Luis da Silva Grespan e Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, pelas sugestões ao meu trabalho.

À Banca Examinadora meu agradecimento pela participação.

Aos meus colegas do Centro Universitário Fundação Santo André, Maria Laura Prada, Marly Spínola, Marineide Lago Santos e Nelso Stepanha que souberam suportar meu mau humor com bom humor.

Aos meus colegas do Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Fundação Getúlio Vargas-SP, especialmente a Sílvia Lang e Maria Irene S. Betiol pela compreensão e apoio em momento preciso.

Ao Luis Bernardo Pericás pelo incentivo intelectual e amizade que solidamente conseguimos construir durante esses anos de estudos.

A Patrícia Valim pelo apoio na pesquisa histórica.

A Ania Cavalcante que sempre me socorreu nas grandes dificuldades que tenho com o idioma alemão.

Aos companheiros do Espaço Marx de São Paulo e de Maringá-PR, que souberam compreender o esforço desse trabalho.

Ao NPP – Núcleo de Pesquisas e Publicações da EAESP-FGV-SP e ao CNPq pelo suporte indispensável dado a esta pesquisa.

E finalmente – *por último, mas não menos importante* – a Angélica Lovatto pelo trabalho dedicado em todos os momentos dessa pesquisa.

ABREVIATURAS UTILIZADAS PARA REFERIR AS OBRAS DE KARL MARX

Observações:

1. No decorrer do texto algumas vezes as obras de Marx aparecerão indicadas apenas por uma sigla, por exemplo *A ideologia alemã* (IA), o *Manifesto do partido comunista* (MC), *As lutas de classes na França* (LCF) e assim sucessivamente. No caso de *Crítica à filosofia do direito de Hegel* vai aparecer como CFDH e em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução* vai aparecer com esta sigla: CFDH-I. Isso facilitou a redação em muitos momentos, tornando a repetição dos nomes das obras menos numerosas.
2. Para a indicação bibliográfica¹ no corpo do texto foi adotado o sistema autor-data, onde a indicação da fonte é feita pelo sobrenome do autor, seguido da data da edição, separados por vírgula e entre parênteses, onde as citações de diversos textos de um mesmo autor (publicados em um mesmo ano), são distinguidas pelo acréscimos de letras minúsculas após a data. As notas de rodapé foram deixadas apenas para as observações substantivas ao longo do texto, bem como para indicar (quando foi o caso) a tradução de algumas palavras ou expressões. Não foi regra a tradução de expressões sempre em nota de rodapé, ficando ao longo do corpo do texto quando se considerou mais eficiente.
3. Na Bibliografia Geral, no final da tese, foram lançados conjuntamente os livros de Marx e Engels e as demais obras importantes para a pesquisa. Para efeito de localização no sistema autor-data acima referido foram também lançadas conjuntamente a Bibliografia Anotada (citada) e a Bibliografia Seleccionada (consultada no processo de pesquisa), neste último caso somente as mais significativas.
4. Foram indicadas, sempre que possível, as datas de nascimento e morte dos nomes citados, procurando não truncar a fluência do texto. Assim, quando não foi possível proceder dessa forma, ficaram os nomes disponibilizados no índice onomástico-remissivo (ao final da Tese) com as datas que estiveram ao alcance de nossa investigação.

¹ Foram seguidas as orientações dos seguintes autores: SEVERINO, Antonio Joaquim. (2000). *Metodologia do trabalho científico*. 21ª ed., São Paulo: Cortez e MÁTTAR NETO, João Augusto. (2002). *Metodologia científica na era da informática*. São Paulo: Saraiva.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	15
--------------------------	-----------

PARTE I – A CRÍTICA DA POLÍTICA E DO ESTADO

Capítulo 1 - O "Estado racional" conforme a razão humana.....	24
--	-----------

1.1. Emancipação, crítica e alienação

1.1.1. A universidade e a crítica à religião

1.1.2. Os Jovens Hegelianos

1.2. O jornalismo radical: a defesa da liberdade de imprensa, a crítica ao Estado teocrático e "as questões materiais"

1.2.1. A atuação na *Gazeta Renana*

1.2.2. Os debates da VI Dieta Renana – primeiro conjunto de artigos

1.2.3. Os debates da VI Dieta Renana – último conjunto de artigos

Capítulo 2 - A gênese da crítica ao Estado racional.....	68
---	-----------

2.1. A crítica de Kreuznach: do Estado conforme a razão à democracia verdadeira

2.2. A concepção de Estado hegeliana

2.3. A crítica de Marx à filosofia política hegeliana

2.4. Resultados da crítica marxiana: o conceito de democracia verdadeira

Capítulo 3 - O Manifesto de 1844: os *Anais Franco-Alemães*.....96

3.1. Da democracia verdadeira à negação do Estado

3.2. Sobre a questão judaica: emancipação política e emancipação humana

3.3. O Manifesto de 1844 – *A crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*

Capítulo 4 - Pauperismo e os limites da ação e da razão política.....124

4.1. Pauperismo, trabalho alienado, propriedade privada e comunismo: os *Cadernos de Paris* e os *Manuscritos de Paris*

4.2. Os limites do Estado e da política: *Glosas críticas ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano"*

4.3. A importância das *Glosas* para o estudo do pensamento de Marx

4.4. A emergência da especificidade do pensamento de Marx nas *Glosas*

Capítulo 5 - O fim da crítica à filosofia alemã.....163

5.1. *A sagrada família*

5.2. *As Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã*

Capítulo 6 - A crítica do Estado e da política às vésperas das Revoluções de 1848.....188

6.1. O Comitê de Correspondência Comunista, a Liga dos Comunistas: Weitlig e Proudhon

6.2. A filosofia da miséria em *A miséria da filosofia*

6.3. A Liga dos Comunistas

6.4. *O Manifesto do Partido Comunista (Manifest der Kommunist partei)*

**PARTE II – DA REVOLUÇÃO FRANCESA DE 1789
À COMUNA DE PARIS DE 1871**

Capítulo 7 - A tragédia: a Revolução Francesa, o jacobinismo e o primeiro bonapartismo.....224

- 7.1. A Revolução Francesa
- 7.2. A tragédia jacobina
- 7.3. O primeiro bonapartismo

Capítulo 8 - A *Nova Gazeta Renana* e as Revoluções de 1848.....249

- 8.1. O retorno à Alemanha e a Revolução de Março
- 8.2. A *Nova Gazeta Renana* – o órgão da democracia
- 8.3. A política externa e a França na *Nova Gazeta Renana*
- 8.4. O fim do jornalismo explosivo da *Nova Gazeta Renana*
- 8.5. A *Nova Gazeta Renana* – *Revista Político-Econômica* e o fim da Liga dos Comunistas

Capítulo 9 - A farsa em cena.....279

- 9.1. A Monarquia Constitucional Burguesa – “Doravante, reinarão os banqueiros”
- 9.2. Da República Social à República Burguesa
- 9.3. A ditadura republicana tricolor e as eleições de Luis Napoleão
- 9.4. A ditadura parlamentar burguesa e o *coup de tête* de Luis Napoleão
- 9.5. A ditadura bonapartista

Capítulo 10 - A derrocada do bonapartismo e o advento da Comuna.....	321
10.1. O exercício do poder bonapartista no <i>New York Daily Tribune</i>	
10.2. O colapso do II Império e a guerra entre bonapartismos	
10.3. A traição da II República Francesa	
10.4. O assalto ao céu	
10.5. A Comuna de Paris: uma ditadura do proletariado?	
CONCLUSÃO.....	361
BIBLIOGRAFIA GERAL.....	371
APÊNDICES.....	385
Apêndice I – Bonapartismo e bismarckismo em Engels.....	387
Apêndice II – Cronologia do período.....	418
ANEXOS.....	435
<i>New York Daily Tribune</i>	437
<i>Note to the People</i>	498
INDICE ONOMÁSTICO-REMISSIVO.....	513

*Nada a temer senão o correr da luta
Nada a fazer senão esquecer o medo
Abrir o peito à força de uma procura
Fugir às armadilhas da mata escura...*

Luis Carlos Sá e Sérgio Negrão

(...) os filósofos não brotam como cogumelos da terra, mas são frutos de seu tempo e de seu povo, cuja seiva mais útil, mais valiosa e mais invisível circula nas idéias filosóficas (...) A filosofia não se encontra fora do mundo, como o cérebro não se encontra fora do homem, pelo fato de não se encontrar no estômago; mas é certo que a filosofia se encontra com o cérebro no mundo antes de tocar os pés no chão; entretanto muitas outras esferas humanas firmam os pés na terra e colhem com as mãos os frutos do mundo, antes de concluir que a "cabeça" é deste mundo ou que este mundo é o mundo da cabeça.

Marx na *Gazeta Renana*, 1842.

Não posso empreender mais nada na Alemanha, aí a gente se corrompe por si mesmo (...) Vejo na supressão da Gazeta Renana um progresso da consciência política. (...) É doloroso realizar uma tarefa servil, mesmo a serviço da liberdade, e lutar a golpes de alfinetadas em lugar de combater a cacetadas. Cansei da hipocrisia, da estupidez, da autoridade brutal, e também de minhas reverências obsequiosas, de andar com rodeios, das contradições e dos verbalismos.

Marx em carta a Arnold Ruge, 1843.

"Oh! Sorte rara, a dos tempos em que se pode pensar o que se queira e dizer o que se pensa"
Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet.

Tácito.

A revolução vai ao cerne das coisas.
Ela ainda só está atravessando o purgatório...
É aqui que está a rosa, é aqui que é preciso dançar.

Marx, *O 18 Brumário*

Estado e escravidão são inseparáveis.

Marx, *Glosas de 1844*

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Afirmar que a característica marcante da produção intelectual marxiana é seu caráter inacabado não é nenhuma novidade. O próprio Marx tinha consciência dos inúmeros projetos intelectuais que não concluíra. Alguns simplesmente não passaram de anotações introdutórias e outros foram apenas enunciados em suas famosas cadernetas. Várias vezes, em sua correspondência com Engels – amigo e colaborador de quase toda uma vida intelectual – Marx lamentava as dificuldades financeiras que o obrigavam a deixar de realizar seus projetos de “ciência” para ter que se debruçar no “improdutivo” trabalho jornalístico, seu único ofício e sua única e parca fonte de renda.

Ressalte-se, contudo, que essa nem sempre foi a exclusiva razão para esse fato: não foram poucos os momentos em que a luta revolucionária tomava todas as suas energias, impedindo-o de se dedicar exclusivamente, como desejava, ao seu trabalho de “ciência”. Em 1881, dois anos antes de sua morte, consultado por Karl Kautsky a respeito da possibilidade de publicação de suas “obras completas”, Marx contesta seu interlocutor, de forma serena e crítica, reconhecendo que estas obras deveriam primeiro ser escritas “em sua inteireza” (Bottomore e Rubel, 1964:28).

A incompletude da obra marxiana, portanto, somada às dificuldades da publicação integral do que fora efetivamente escrito e a pouca repercussão que tiveram com Marx ainda vivo, foram geradores, a partir de sua morte, de várias tentativas de interpretar e completar o *corpus* teórico marxiano. Esses esforços – independentemente das intenções – na maior parte das vezes acabaram se afastando do sentido e significado originais de sua obra. O desconhecimento de textos altamente expressivos e elucidativos do pensamento marxiano por parte dos pioneiros desse empreendimento – que só vieram à tona com maior intensidade,

após a II Grande Guerra Mundial – abriu objetivamente espaço às mais diversas incompreensões, tanto de cunho politicistas, como economicistas ou, e ainda, epistemologistas. Para o movimento internacional do trabalho do século XX, privado por várias gerações de obras marxianas fundamentais, as conseqüências teórico-práticas foram nefastas e dramáticas, o que pode ser observado com clareza no processo de construção e dissolução das sociedades pós-capitalistas (Cf. Barsotti, 1999).

No que diz respeito às concepções sobre o Estado e a política, essa incompletude da obra marxiana se agrava ainda mais pelo fato de Marx ter anunciado publicamente, algumas vezes, projetos nessa direção, sem contudo realizá-los. Durante várias décadas, estas questões estiveram na ordem do dia, não só nos setores acadêmicos, como também no interior das mais diferentes organizações políticas de esquerda. Não foram poucas as tentativas para o preenchimento desta lacuna e os debates envolvendo a questão. Um dos mais famosos ocorreu na Itália, na década de 70 do século passado, sobre a existência ou não de uma doutrina marxista do Estado (Bobbio *et al*, 1979), envolvendo uma série de artigos de N. Bobbio, U. Cerroni, P. Ingrao, A. Occhetto, entre outros, publicados nos *Quaderni di Mondo Operario* e na revista *Rinascita*. Outra polêmica sempre presente é aquela que trata da pertinência ou não de uma “assim denominada ‘teoria política marxista’” que envolveria “inevitavelmente, questões epistemológicas” (Boron, 1997:103).

Esse flanco aberto – a ausência de uma obra sistemática e específica sobre o Estado e a política – favoreceu (e muito), por sua vez, a toda uma série de distorções ideológicas e imputações políticas (ao pensamento de Marx). A partir da Revolução Russa, especialmente com a ascensão de Stalin ao poder, esse processo se torna recorrente durante todo o século XX. A distorção mais comum é aquela feita sob a rubrica liberal, que tendo seu fôlego revigorado com o fracasso das experiências das sociedades estalinistas em seus diferentes matizes – o socialismo

hegemônico do século XX – surfa em sua *new wave* neoliberal e sentencia Marx como baluarte e defensor do Estado.

A considerar esse julgamento sumário como verdadeiro, Marx se enquadraria no que Norberto Bobbio caracterizou em várias oportunidades como sendo uma *concepção positiva da política*. Para o politicólogo italiano, as relações entre Estado e economia, entre sociedade política e sociedade civil, entre a gênese e a natureza da política, entre as conexões determinantes entre poder estatal e poder econômico constituem-se em objeto de reflexão da filosofia moderna e, acrescento, no pomo de discórdia de todo o conhecimento histórico e social. A *concepção positiva da política*, para Bobbio, se caracterizaria pela “constante tendência” do pensamento político moderno de Hobbes a Hegel – ainda que com “diferentes soluções” – em considerar o “Estado ou a sociedade política” como “momento supremo e definitivo da vida comum e coletiva do homem”, entendido como ser naturalmente racional. Assim, afirmando sua perenidade, o Estado é concebido como “produto da razão, ou como sociedade racional”, espaço único onde o homem “pode ter uma vida conforme a razão, isto é, conforme a sua natureza” (Bobbio,1982:19). Em outra oportunidade, ainda segundo Bobbio, a *concepção positiva da política* aparece vinculada às discussões sobre o Estado ideal, “a república ótima”, que pressupõe a crença:

...de que todos os Estados existentes são imperfeitos mas aperfeiçoáveis e que portanto o Estado, como força organizada de convivência social, não deve ser destruído mas conduzido à plena realização de sua própria essência. (Bobbio,1986:127-28)

É claro que a busca pela “república ótima” não é privilégio exclusivo da filosofia política moderna, ao contrário, suas origens remontam à filosofia antiga greco-romana que, a partir da Renascença é recuperada. Com Hegel, essa tendência à racionalização do Estado alcança sua plenitude como o triunfo da razão no Estado e na história. Ao mesmo tempo, com a afirmação da sociedade capitalista, vamos ver surgir, com Saint-Simon, o início de uma nova tendência:

"uma teoria, ou apenas a crença (o mito), do inevitável desaparecimento do Estado", que seria a chamada *concepção negativa da política*, onde Marx e também Engels estariam inseridos (Bobbio,1982:21).

Independentemente de como Bobbio opera o enquadramento de Marx dentro da *concepção negativa da política*, chamo a atenção ao tratamento desigual que faz, ao considerar como "crença ou mito" a idéia de extinção do Estado e de não conceber da mesma forma – como mito – a afirmação da positividade e eternidade do Estado. Quanto ao "inevitável" desaparecimento do Estado, podemos dizer, que nada é mais estranho ao pensamento marxiano do que tratar fenômenos e processos histórico-sociais como fatais. Como é bem sabido (parece-me mais "bem esquecido"), para Marx "os homens fazem a história", mas produzem e reproduzem sua existência material e espiritual, segundo condições reais não escolhidas por eles, herdadas das gerações passadas. Mas, *fazem* história, o que vale dizer que possuem *sempre* – por mais limitadas, miseráveis e adversas que sejam as circunstâncias – uma margem para suas escolhas e alternativas. Sendo assim, da mesma forma que não se pode falar na inevitabilidade do fim do Estado, o mesmo não se pode afirmar sobre sua perenidade. São os homens em suas múltiplas relações que decidem, e que decidirão, se preferem viver (ou não) sob a canga do Estado e do capital. Creio, que Bobbio, em pese sua enorme erudição, toma o pensamento Marx pela sua vulgata estalinista, e nisso não é nada original.

Mas o que nos interessa aqui é perseguir a *diferença específica*, ou a determinação ontológica, da posição de Marx frente ao Estado e à política e, nesse sentido, a via apropriada é o exame do que foi escrito por seu próprio punho. A busca do que Marx realmente disse e refletiu a respeito do Estado e da política – sob sua própria luz, foco e perspectiva – é um esforço pelo esclarecimento de seu genuíno pensamento e também um esforço para a crítica das possíveis distorções sofridas.

Diante dessa motivação e objetivo, e na ausência do livro prometido por Marx sobre o Estado, a opção feita foi a de percorrer e rastrear todos os seus escritos: desde artigos jornalísticos, panfletos de combate ideológico, manifestos e proclamações políticas das associações operárias a que pertenceu, sua correspondência (principalmente com Engels), até suas análises sobre os acontecimentos históricos, especialmente aqueles ocorridos na França. Esse caminho dividiu-se em duas partes.

Na parte I – “A crítica da política e do Estado”, procurei resgatar, para os fins de minha pesquisa, as idéias nascentes de Marx que vão se revelar, desde logo, na busca da possibilidade da auto-construção do homem, através do combate – teórico e prático – às alienações humanas. Essa parte aborda desde os escritos da velha *Gazeta Renana* (de abril de 1842 a março de 1843) até a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* (1848). Nela, procuro resgatar a gênese e o desenvolvimento das concepções de Marx sobre o Estado e a política rastreando os escritos referidos. A abordagem deste aspecto emancipador e libertário do pensamento de Marx – onde a luta contra a alienação política é destacada – ocupou grande parte de minha exposição, pois o processo de pesquisa foi demonstrando que era de fundamental importância detalhar os aspectos de seu pensamento que servirão de base para os desdobramentos da segunda parte da tese, que denominei “Da Revolução Francesa de 1789 à Comuna de Paris de 1871” que envolve os escritos mais diretamente ligados aos acontecimentos histórico-políticos de seu tempo: a Revolução Francesa e o primeiro bonapartismo, as Revoluções de 1848, a contra-revolução burguesa – cujo maior expressão é o II Império de Napoleão III – e a Comuna de Paris de 1871. São os textos publicados na *Nova Gazeta Renana* (1849) e na *Nova Gazeta Renana - Revista* (1850), o panfleto *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (1852), os artigos publicados especialmente no jornal norte-americano *New York Daily Tribune* (1852-1862) e os Manifestos que escreve em nome da Associação Internacional dos Trabalhadores sobre a Guerra Franco-Prussiana (1870) e a Comuna de Paris (1871) .

Longe de ser um baluarte do Estado – defensor do aperfeiçoamento das instituições e do controle político e de afirmar a política como a manifestação essencialmente humana ou a atividade mais nobre e naturalmente racional do homem – a primeira parte desse trabalho (pela leitura de seus textos) revela-nos um Marx totalmente avesso a essas afirmações que o enquadrariam no universo de uma *concepção afirmativa da politicidade*. Ao contrário do que várias vezes foi afirmado, sua tese principal é da *destruição* do Estado e pelo fim da política, considerada como a “alienação profana” – portanto parcial e limitada – e da afirmação do que – em tempos de “fim da história” e “morte do sujeito” social – é banido da mente, do corpo e dos corações humanos, da historicidade e da sociabilidade, como o que é próprio do homem e de seus produtos. Portanto, recorrendo novamente a Bobbio, não por suas razões, o pensamento marxiano na verdade se encontraria inserido numa *concepção negativa da política*.

Nesta segunda parte, após uma breve referência sobre a importância do balanço que Marx faz das Revoluções de 1848 – momento da explicitação das contradições sociais da sociedade moderna – o foco recai sobre a análise que ele executa sobre o Estado bonapartista, expressão da contra-revolução burguesa. Esse fenômeno histórico-social que é objeto de sua reflexão por duas décadas, representa para Marx a expressão máxima da *tendência* do Estado moderno a seu hiperdimensionamento localizado no centro do poder estatal, o Executivo, e de sua máquina burocrática, militar, policial e administrativa. É caso exemplar da profunda oposição entre Estado e sociedade civil que o pensador alemão encontra e identifica, como linha essencial de desenvolvimento, já na própria gênese do Estado moderno. Pela emancipação política se opera a cisão entre o público e privado e, com isso, temos a abstração da sociedade civil. Dado que as principais referências à política indicadas na historiografia sobre o tema são extraídas dos textos em que Marx trata do bonapartismo, o assunto mereceu destaque em minha investigação e estudo.

Se o bonapartismo representa, portanto, a linha tendencial básica do Estado moderno, para Marx a Comuna de Paris de 1871, como veremos, anuncia a *inversão* desse processo, isto é, anuncia a reabsorção das formas de *controle político* da existência humana por formas democráticas de *controle social* que abrem caminho para a emancipação do trabalho: a emancipação humana. Daí, para ele, a Comuna significar a antítese do bonapartismo. Ela representa a tentativa de negação do processo de absorção da sociedade civil pela política e de sua dominação pela lógica do capital.

A insistência no entendimento do bonapartismo se deve pelo fato da "história moderna e contemporânea", principalmente esta última, estar "permeada de regimes políticos de estilo bonapartista, ainda que com denominações diversas: bonapartismo, bismarckismo, cesarismo e outras" (Ianni, 1996), e, acrescento, perfeitamente visíveis nesse início de século XXI, não só como *alternativa* do poder burguês, mas também, arrisco, como configuração política *única* dos regimes pós-capitalistas, ressaltando-se todas as particularidades históricas características das revoluções sociais anti-capitalistas do século XX, que os produziram.

Concluo essa apresentação, de forma sintética, deixando para a avaliação de todos, que a hipostasia do Estado e de sua eternização, pelo que foi escrito e dito por Marx, não é plausível de ser atribuída a seu pensamento. É o que tenciono demonstrar ao longo dos próximos capítulos que escrevi caminhando pelos escritos de Marx, sua biografia e o contexto histórico vivido por ele.

Para os fins deste trabalho, produzi dois materiais durante o período de pesquisa que apresento como Apêndices a esta tese.

O primeiro Apêndice trata da reflexão de Engels na elaboração do conceito de bonapartismo. Além de ser um "colaborador invisível" de *O 18 Brumário*, como diz Riazanov, Engels estende de maneira pioneira o conceito de bonapartismo ao

regime de Bismarck e apresenta a fórmula mais sintética do fenômeno: "o bonapartismo é a religião da burguesia". Pela qualidade e importância da participação de Engels, sugiro que o conceito de bonapartismo foi, de fato, elaborado a "quatro mãos". Ao final desse texto, faço um breve resumo de algumas das principais reflexões sobre o bonapartismo depois de Marx e Engels: Lenin, Trotsky e Gramsci. Nessas breves referências faço destaque especial à extensão pioneira do conceito feita por Trotsky ao regime estalinista, como sendo um "bonapartismo operário", além da diferenciação do conceito de bonapartismo quando de seu surgimento no século XIX e o conteúdo histórico que passa a adquirir no século XX.

No segundo Apêndice apresento uma Cronologia que trata do período histórico em pauta: vai da constituição do Estado burguês na França – na Revolução de 1789 – até a tentativa de sua negação na Comuna de Paris de 1871.

Além desses Apêndices achei importante incluir como Anexos alguns artigos de Marx – inéditos no Brasil – escritos para o jornal progressista norte-americano *The New York Daily Tribune* e no jornal cartista *Notes to the People*. Diante da ausência de acesso desses textos em língua portuguesa pus-me a traduzi-los em meu trabalho de investigação. Por isso, considereei importante disponibilizá-los como Anexos a essa tese.

PARTE I
A CRÍTICA DA POLÍTICA E DO ESTADO

CAPÍTULO 1
O "ESTADO RACIONAL" CONFORME A RAZÃO HUMANA

CAPÍTULO 1

O "Estado racional" conforme a razão humana

1.1. Emancipação, crítica e alienação

A vida e a obra de Karl Marx (1813-1883) foi consagrada à construção de um pensamento libertário e emancipador com o objetivo, jamais escuso, de ser instrumento de compreensão crítica do mundo para a conseqüente construção de um ambiente social adequado ao crescimento integral do homem. Idéias como emancipação humana (*Sobre a questão judaica*, 1844), emancipação das classes trabalhadoras, auto-emancipação dos trabalhadores (Estatuto da Associação Internacional dos Trabalhadores – AIT, 1864), emancipação econômica do trabalho (*Manifesto* do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores sobre a guerra civil na França, 1871) pontilham os artigos, manifestos, cartas, ensaios que Marx escreve ao longo de sua vida.

O espírito libertário de Marx, nos limites de uma consciência juvenil, idealista e romântica, transparece no seu exame final de Bacharelado, *Considerações de um jovem por ocasião da escolha de uma profissão* (1835), escrito aos 17 anos. Essa fase é o fruto inicial da convivência e educação marcada pelo liberalismo político, racionalismo e universalismo de autores da Ilustração francesa e alemã recebida de seu pai, o voltaireano Heinrich Marx (1782-1838), e também de seu futuro sogro, o Barão Ludwig von Westphalen (1770-1842). Eis um momento desta sua reflexão:

A idéia mestra que deve nos guiar na escolha da profissão
deve ser o bem da humanidade e o nosso próprio desenvolvimento

(...). A natureza do homem é feita de tal modo que ele *não pode atingir sua perfeição a não ser agindo para o bem e a perfeição da humanidade.* (*Apud* Rubel,1991:16, grifos meus)

Nos cadernos de anotações da tese de doutorado do jovem estudante de direito em Berlim – um conjunto de sete cadernos que tratam da filosofia pós-aristotélica, epicurista, estóica e cética – encontramos um espírito inquieto, disposto a agarrar o mundo com todas as suas forças e energias, para dele ser demiurgo. No caderno III, lê-se: “Quem não sente mais prazer em construir o mundo com seus próprios meios, em ser criador do mundo, do que em ficar para sempre perdido na própria pele, este está condenado pelo espírito”, e ainda no caderno VII: “Não se deve admitir que uma filosofia seja realmente filosofia apenas porque se baseia na autoridade da boa fé, mesmo que a autoridade seja a de um povo e a sua fé seja secular.” Observa-se nestas linhas a assimilação de uma postura crítica que afasta toda e qualquer posição dogmática e propõe a possibilidade da autoconstrução humana. Estas idéias nascentes irão marcar definitivamente o itinerário teórico e prático de Marx (*Apud* Fischer,1970).

No corpo de sua tese de doutorado, *Diferença da filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*, de 1841, aparecem, com contornos delimitados, vibrações embrionárias de uma “sociedade humana ou humanidade social”, de uma sociedade liberada das misérias cotidianas e de barreiras sociais que bloqueiam e travam o desenvolvimento humano do homem, o devir homem do homem – que viriam a ser assim delineadas, em 1846, na X das *Teses sobre Feuerbach*. A escolha do tema deste trabalho foi fruto da influência dos Jovens Hegelianos que traçavam um curioso paralelo: esse movimento considerava-se, após a predominância da filosofia de Hegel, estar na mesma situação que os filósofos gregos pós Aristóteles. Para a chamada esquerda hegeliana, a filosofia grega pós-aristotélica tinha influenciado a filosofia do Império Romano e a moral cristã primitiva e continha elementos constitutivos do pensamento moderno, do racionalismo e da Ilustração do século XVIII. Acreditavam também que este

conhecimento era de fundamental importância para as questões que tinham diante dos olhos naquele momento histórico. A idéia, compartilhada por Marx, era de “lançar luz sobre a situação pós-hegeliana contemporânea na filosofia pelo exame de um paralelo na história da filosofia grega” (McLellan,1990:47).

O jovem Marx, frente à posição cética de Demócrito (460–370a.C.) quanto às possibilidades humanas diante da natureza, coloca-se contra seu determinismo limitado e mecanicista, de um mundo pautado pela necessidade de leis imutáveis. Entusiasma-se a favor da filosofia da autoconsciência de Epicuro (341-271a.C.) e de seu princípio da liberdade de consciência, da vontade e da ação do homem sobre a natureza. Vivendo no período pós-alexandrino – marcado pelo caos social e pela decadência moral – a filosofia de Epicuro estaria preocupada em elevar a consciência e em fornecer princípios para a conduta humana (Cf. McLellan,1990:50).

Na tese de doutorado, então, acaba por emergir a idéia – jamais renegada em sua obra de maturidade – de que o “homem só pode alcançar sua plenitude humana num meio humano perfeito” (Rubel,1974a:9). A aposta na possibilidade da autoconstrução humana, no desenvolvimento total da individualidade e na regeneração social – não como retorno idílico ao mundo passado, mas em relação ao desenvolvimento alcançado pela ciência e técnica modernas – implicou, desde logo, no combate teórico e prático de Marx contra as alienações humanas, a saber: a religiosa, a política e a econômica, esta última considerada a base e fundamento das demais.

Segundo István Mészáros, a questão da alienação e os problemas dela decorrentes aparecem pela primeira vez, no pensamento de Marx, de “forma bastante peculiar”, ainda na tese de doutorado (Mészáros,1981:63). O contato com a Ilustração francesa e a Ilustração alemã já havia colocado o jovem Marx diante das teorias do jusnaturalismo – os primeiros a tratarem da alienação em termos políticos – e, pelo balanço de suas atividades acadêmicas, feita na carta dirigida ao pai (10 de novembro de 1837), pode-se supor que Marx se familiariza ainda mais

com o tema através da filosofia hegeliana e pós-hegeliana: "Durante minha enfermidade, estudei de cabo a rabo Hegel e a maioria de seus discípulos" (Marx,1987:11).

As filosofias epicurista, estóica e cética são vistas por Marx, ainda na tese de doutorado, como manifestações características de um período histórico – posterior à etapa clássica de Atenas e da república romana – dominado pela "privatização da vida" e pela valorização da "individualidade isolada". É neste sentido que podemos entender a anotação que aparece no caderno VI, onde o autor caracteriza o subjetivismo daquelas filosofias: "Depois do pôr do sol universal, a mariposa procura a lâmpada do particular" (*Apud* Fischer,1970:3).

Com o fim da *polis* grega e da *res publicæ* romana, momento de realização do indivíduo em comunhão com os objetivos da comunidade de homens livres, para Marx, a filosofia – assim como a mariposa que busca calor na lâmpada – teria se voltado à esfera da vida privada na "rígida forma do ser-para-si-mesmo" e conseqüentemente o ambiente social teria se tornado – na fórmula de Hobbes (1588-1679), literalmente citada por Marx – *bellum omnium contra omnes*.¹ A situação estabelecida, de profundo divórcio entre o indivíduo e a comunidade, novamente conforme Mészáros, é posta em evidência pelo jovem analista como tendo "relação fundamental com a alienação". O caráter contraditório deste mundo, seu "clima hostil" e estranho ao homem, teria chamado a atenção de Marx no exame que especialmente realiza sobre a filosofia de Epicuro e teria feito surgir, pela primeira vez, o conceito de alienação como "a contradição que se manifesta na 'existência alienada de sua essência'". Mészáros afirma que os estudos de Marx prosseguirão através da investigação da natureza do Estado moderno (Mészáros,1981:64).

1.1.1. A universidade e a crítica à religião

O itinerário intelectual e prático de Marx foi pautado pelo combate e ruptura com as diferentes formas das alienações humanas. Dentre estas, pode-se afirmar que a que lhe deu menor problema foi a crítica à religião. O processo de rompimento com a religião não precisou passar por uma forte reflexão intelectual filosófica ou por uma crise de consciência moral, como no caso de Engels (1820-1895), que teve que lutar para se desfazer do espírito pietista e da fé protestante que impregnou toda sua educação familiar. Diferentemente, Marx – filho de judeu emancipado politicamente, de formação jurídica liberal, convertido ao protestantismo para fugir da perseguição imposta aos judeus logo após a restauração e a reanexação da Renânia à Prússia – logo se vê diante de questões como emancipação e crítica à religião, o que foi propício para se tornar, segundo Jean-Yves Calvez, “naturalmente ateu” (1970:8). O período de estudos universitários de Marx não fez mais que acentuar e sedimentar sua “profissão de fé” ateísta.

Na curta estada na Universidade de Bonn (outubro de 1835 a outubro de 1836) – de poucas referências biográficas – Marx inicia seus estudos de direito, história da arte e mitologia clássica, cujas referências estarão presentes ao longo de sua obra. Frequenta círculos românticos, boêmios e profanos como o *Trier Tavern Club*, ou Clube dos Poetas, onde talvez o contato mais interessante tenha sido com Karl Grun (1817-1887) – um dos futuros representantes do “socialismo verdadeiro” – e obtém certificado de conclusão em agosto de 1836. Anos mais tarde, Grun será objeto da crítica de Marx e Engels em *A ideologia alemã* (1846) e no *Manifesto do partido comunista* (1848).

A experiência na Universidade de Direito de Berlim (outubro de 1836) será significativa e marcante. Berlim foi a primeira grande cidade que Marx conheceu, colocando-o efetivamente diante da realidade alemã. Na década de 1840, a Prússia encontrava-se sob o tacão da Monarquia Absolutista de Frederico Guilherme IV (1840-1861) que, como príncipe herdeiro, chegou a despertar esperanças junto à

¹ A guerra de todos contra todos.

débil e tardia burguesia alemã em relação a um processo de modernização industrial, liberalização política e unificação nacional. Mas esses anseios logo caíram por terra. Esta Alemanha, defasada no tempo tanto política, quanto economicamente e fragmentada territorialmente em dezenas de principados – parte sob a hegemonia prussiana e parte dominada pelo Império austro-húngaro – representava o que Marx denominaria de “miséria alemã”.

Berlim, apesar de seu atraso econômico-industrial em relação às cidades da Renânia, era, depois de Viena, a segunda maior cidade (300 mil habitantes) de língua alemã e sua universidade possuía certo ar mais cosmopolita, apresentando uma configuração distinta das outras provincianas universidades alemãs. O então estudante, Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), faz o seguinte retrato comparativo, em carta a seu pai:

...[Em Berlim] não há lugar para bebedeira, duelo e agradáveis passeios comuns; em nenhuma outra universidade se pode encontrar tal paixão pelo trabalho, tal interesse por coisas que não sejam intrigas estudantis banais, tal inclinação para a ciência, tal calma e tal silêncio. Comparadas com este templo de trabalho, as outras universidades parecem tabernas. (*Apud* McLellan, 1990: 31)

O ambiente intelectual e filosófico de Marx é, portanto, marcado – desde 1818 – pela “hegelomania” que reinava “da maneira mais absoluta”, revestindo objetivamente de um “caráter prático” os dois temas de maior evidência naquele momento: a religião e a política (Engels, 1975a:86). A disputa pelo espólio de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) – filosofia oficial e instrumento de justificativa da Monarquia Constitucional Representativa de Frederico Guilherme III (1797-1840) – determinava que quem se firmava “no *sistema* de Hegel podia ser bastante conservador”, tanto em termos religiosos, quanto políticos, e “aquele que considerasse essencial o *método* dialético” estaria em posição inversa, configurando-se na “ala esquerda, os Jovens Hegelianos”. Com a ascensão de

Frederico Guilherme IV ao poder, em 1840 – expressão da “beataria ortodoxa” e da “reação feudal-absolutista” – a cisão da escola hegeliana se consuma e os Jovens Hegelianos definem-se aberta e diretamente contra a religião tradicional e contra a Monarquia Absoluta, ganhando novos contornos, apesar da luta continuar a ser “travada com armas filosóficas” (*Ibid.*).

Outro ingrediente significativo que contribuiu para a efervescência e renovação da reflexão política deste momento histórico foi o impacto provocado pela Revolução de Julho na França (1830), impacto sentido não só na Alemanha como no restante do continente, que impulsionou a organização da classe operária, bem como as idéias e doutrinas a ela ligadas, fazendo nascer as diferentes vertentes do socialismo e do comunismo.

No “templo de trabalho” berlinense, Marx vive cerca de quatro anos e meio e, neste período de vida acadêmica, as correspondências com seu pai são os documentos que revelam sua evolução, não só intelectual, mas de tomada de consciência da realidade. A carta mais importante, já referida, é a de 10 de novembro de 1837, onde expõe todos seus dilemas pessoais e suas atividades intelectuais. Nesta retrospectiva, relata os estudos realizados sobre filosofia e os cursos feitos, entre eles, Direito Romano, com Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) e Direito Penal, com Eduard Ganz (1798-1839). Este último, discípulo progressista de Hegel, fora nomeado pelo mestre para combater Savigny – e sua escola histórica do direito – que defendia uma legislação baseada nas tradições e costumes de um povo e não em sistemas teóricos abstratos formulados por filósofos legisladores. A esta posição conservadora – que estabelecia um vínculo entre o direito e a história – opunha-se Ganz, defensor da monarquia constitucional inglesa e entusiasta das idéias saint-simonianas de defesa da total liberação da personalidade humana, da felicidade individual – somente possível com a atividade e felicidade de todos – e da exaltação de sistemas que perseguissem a reconstrução social. Depois da morte de Hegel, Ganz ensinou também história, destacando e rendendo homenagens às revoluções francesas de

1789 e de 1830 pelos seus efeitos benéficos ao restante do continente. Na verdade, era um dos poucos professores que fazia uso da liberdade de cátedra e provavelmente seus comentários jamais passariam pela censura prussiana para quaisquer publicações.

Nesse ambiente teórico e político, o curso feito com Ganz não foi o primeiro momento de Marx a entrar em contato com o pensamento do Conde Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825). Seu sogro, admirador entusiasta do pensador francês, já havia chamado sua atenção para o socialismo utópico. Contudo o debate que agora vivenciava ia além do estrito caráter jurídico para um caráter filosófico e político, repondo o jovem estudante diante de um pensamento emancipador moderno.

Apesar de toda a repressão prussiana, a universidade concentrava os debates políticos com a participação – além dos estudantes – de literatos, oficiais e funcionários de toda Berlim, onde as idéias da Revolução Francesa e da reação conservadora podiam ser relativamente debatidas. Na verdade, mesmo estando ao lado do arsenal do Exército Prussiano – demonstração da dimensão do regime policialesco da Prússia desta época – a Universidade de Berlim era o único espaço de liberdade não só na cidade, como em todo o país (Cf. Nicolaievski e Maenchen-Helfen,1973).

1.1.2. Os Jovens Hegelianos

O primeiro passo de auto-reflexão crítica e provavelmente mais significativo da trajetória intelectual de Marx foi o confronto entre seu idealismo romântico com o idealismo objetivo de Hegel. Este processo – relativamente rápido mas extremamente tenso e contraditório – é manifestado ao pai na “carta-confissão”: “Uma cortina baixou, meu santuário se desmoronou, era necessário colocar novos deuses no altar”. Por outro lado, Marx revelou o percurso acadêmico desenvolvido: estudos de direito e o projeto de escrever um “novo sistema metafísico” na

tentativa de resolver seus problemas filosóficos. Mas o jovem estudante só encontrará paz no refúgio da poesia. É neste momento que escreve o poema satírico, *Escorpião e Félix*, onde revela um pouco de seu estado de espírito: um idealismo que se debate com um "humorismo forçado".

A superação de seu idealismo romântico, realizada após tê-lo "comparado e nutrido com o de Kant e Fichte", leva Marx, em seguida, a se dedicar "a buscar a idéia na própria realidade". Nesta busca, lê, provavelmente pela primeira vez, fragmentos de filosofia hegeliana "cuja grotesca melodia barroca" não lhe agradara e que marca o início de uma relação tensa e contraditória com Hegel. Sob este signo, projeta um ensaio filosófico onde busca analisar dialeticamente a divindade "tal como se manifesta enquanto conceito em si e enquanto religião, natureza e história" que denomina: *Cleantes, ou do ponto de partida e o desenvolvimento necessário da filosofia*. A conclusão deste esforço, que abandonaria em seguida, não podia ser mais dramática, de novo na carta ao pai:

Eu terminava por onde começava o sistema hegeliano, e este trabalho, que obrigou a familiarizar-me até certo ponto com as ciências naturais, com Schelling e com a história, e que me causou infinitas dores de cabeças, aparece (...) escrito de tal modo confuso (já que se tratava de ser, propriamente uma nova lógica) que, ainda hoje, não posso imaginar como esta obra, minha criatura predileta, engendrada à luz da lua, pôde me jogar como uma pérfida sereia nos braços do inimigo. (Marx,1987:10-11)

Agora, jogado nos braços do "inimigo", estudaria "de cabo a rabo" Hegel e a maioria de seus discípulos. Dessa forma, foi percorrendo o caminho da mesma evolução da "própria filosofia clássica alemã, de Kant e Fichte através de Schelling até Hegel", que Marx operou a passagem de seu subjetivismo romântico ao racionalismo conceitual hegeliano (McLellan,1990:42).

Neste caminho, o jovem atormentado não tardou em vincular-se ao movimento da esquerda hegeliana – os Jovens Hegelianos – que se agrupava no

Clube dos Doutores (*Doktorclub*) e se reuniam no café *Franzoesische Strasse*, levado pelas mãos de seu amigo íntimo, Adolph Rutenberg (1808-1869).

O movimento, que se inicia com a cisão da escola hegeliana frente à questão religiosa – que tem como marco a publicação, em 1835, da *Vida de Jesus* de David Friedrich Strauss (1808-1874) – apresentava um espectro impreciso de orientação política que “ia desde a veneração pela monarquia ilustrada até o radicalismo republicano e o liberalismo revolucionário” (Rubel,1970:28). O ponto de convergência do movimento, como se viu, era o método hegeliano, de onde buscavam extrair elementos de combate à monarquia prussiana e lançavam mão do “caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da *Idéia* nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos” (Frederico,1995:21).

No Clube dos Doutores – mescla de professores da universidade, teólogos críticos, poetas, jornalistas e literatos de forma geral – estabeleciam-se discussões e polêmicas que iam cada vez mais “acorrentando” Marx “à atual filosofia moderna” que, reconhece, “algum dia pudesse dela ter se afastado”. Foi com um ânimo que lhe provocava “uma verdadeira fúria irônica” e constatando que “podiam acontecer tantas coisas que havia negado”, que Marx, aos 19 anos, completa sua conversão, mais uma vez crítica, ao hegelianismo (Marx,1987:10-11).

Os temas debatidos pelos Jovens Hegelianos e suas investidas eram dirigidas, inicialmente, mais à teologia e religião tradicional – campo mais seguro e distante da censura prussiana – do que à política. Porém, na Monarquia Absoluta de Frederico Guilherme IV, onde a Igreja Luterana Ortodoxa ocupava lugar privilegiado, “era inevitável que um movimento de crítica religiosa rapidamente se secularizasse numa crítica de oposição política”, provocando a radicalização de posições no Clube dos Doutores, no momento de ingresso de Marx (McLellan,1990:44). Por um lado, Rutenberg (1808-1869) insistia que era necessário que se passasse da “teoria à ação, abandonando (...) a ‘meditação’

estéril”, enquanto que Bruno Bauer (1809-1882) – posição neste momento compartilhada por Marx – contestava esta postura, alegando que ainda não era o momento para a ação e muito menos para a “ação imediata”. A convicção de Bauer, à qual permanecerá fiel durante toda a vida, era de que o único meio de exercer influência sobre a realidade consistia em “fazer a revolução das consciências”, isto é, seria necessário destruir os valores do velho mundo antes de destruí-lo materialmente. A posição de Bruno Bauer, na verdade, era o reflexo do pensamento mais geral e dominante dos Jovens Hegelianos que transformavam a impotência em virtude, como se observa no epigrama do Clube dos Doutores: “Até agora, e por muito tempo ainda, nossos atos são palavras. Por detrás da abstração, a práxis apresenta-se por si mesma” (Nicolaiievski e Maenchen-Helfen, 1973:61-62).

O processo de radicalização no movimento dos Jovens Hegelianos alcançaria seu ápice em 1841, quando já era evidente o fim das esperanças liberalizantes e modernizantes de Frederico Guilherme IV. A partir daí, a esquerda hegeliana partiria para a “ação imediata”, operando uma mudança de posição para “a extrema esquerda do republicanismo revolucionário”: o Clube dos Doutores passaria a ser designado *Aos amigos do povo*, não faltando quem comparasse aquela Berlim com a Paris da grande revolução. Porém, para os Jovens Hegelianos, “ação imediata” continuava sendo um movimento restrito à crítica teórica, ao combate de idéias, que passava a se intensificar com agitações e debates nos cafés e nas publicações de periódicos, revistas e livros (*Ibid.*).

Neste ambiente rico e dinâmico, o direito e a universidade vão perdendo importância para Marx e ganham maior relevância os estudos de filosofia e história. A ascendência de Bruno Bauer sobre Marx – que fora seu professor de teologia na Universidade de Berlim e expressão maior do Clube – cresce cada vez mais. Bauer – que sugere o tema do doutorado – é quem então insistiria para que Marx terminasse este “estúpido exame” e defendesse a tese na pouco conceituada

Universidade de Iena (15 de abril de 1841), com vistas a uma possível carreira universitária que ele estaria articulando na Universidade de Bonn.

Na realidade, desde abril de 1841, esta perspectiva de carreira acadêmica estava fadada ao fracasso: o próprio Bauer se transferira da Universidade de Berlim para a de Bonn, onde passara a ter contra sua própria permanência na academia nada mais, nada menos, do que o próprio Ministro da Cultura do Estado prussiano, Johann Albrecht Eichhorn (1779-1856), em razão da publicação de seu artigo "Crítica dos evangelhos sinópticos" e de suas idéias teológicas nada ortodoxas. Seu afastamento não foi imediato, uma vez que isso implicava pôr em cheque o princípio protestante da "liberdade de cátedra". Mas sua sorte – e com ela a de Marx – estava selada.

Paralelamente, Marx e Bauer elaboraram outros projetos tendo em vista a crítica à alienação religiosa: a publicação de uma revista destinada à crítica do evangelho e aos inimigos do hegelianismo denominada *Arquivos do ateísmo*, e a produção de uma série de textos com o objetivo de apresentar Hegel como um ateu revolucionário, que seria intitulada *Ódio de Hegel à religião e à arte cristãs e sua destruição de todas as leis do Estado*. Destes projetos, o único que efetivamente se concretizou foi *A trombeta do último juízo sobre Hegel - o ateu e anti-cristo*, publicado anonimamente, mas escrito por Bauer – que provavelmente teve alguma contribuição de Marx – constituindo-se numa verdadeira apologia indireta a Hegel, pois, sob o pretexto de denegrir o mestre, acabava por enaltecê-lo (McLellan,1990:54).

Só no outono de 1841 é que o Estado prussiano encontra o pretexto para a demissão anunciada de Bauer: sua participação e seu discurso, proferido em Berlim, por ocasião de uma homenagem a Wecker, um professor da Universidade de Carlsruhe e chefe da oposição liberal da Dieta de Baden. Toda imprensa discute a questão, as universidades são consultadas e, em 29 de março de 1842, de acordo com o Rei, toma-se a decisão formal da demissão. Marx, com isso, perde todas as esperanças de ingressar na carreira acadêmica e no mesmo período é

atingido por outro golpe pessoal: a morte de seu estimado sogro, o Barão von Westphalen.

A possibilidade de uma inserção na academia jamais viria a reaparecer na vida de Marx, o que traria conseqüências sobre os caminhos que sua atividade intelectual passaria a seguir, isto é, a necessidade de uma resolução material e profissional, que o levaria ao jornalismo.

1.2. O jornalismo radical: a defesa da liberdade de imprensa, a crítica ao Estado teocrático e “as questões materiais”

A única alternativa que restou a Marx para sua resolução profissional foi o jornalismo. Não que, anos mais tarde, não tivesse buscado outra alternativa. Num dos muitos momentos de crise econômica e desespero chegou a procurar um emprego burocrático numa companhia onde, irônica e tragicamente, acabou sendo reprovado nos testes por sua caligrafia miúda.

Mas, se a visão que Marx tinha sobre seu ofício jornalístico – que por vezes aparece na correspondência com Engels – sempre pareceu negativa, tudo leva a crer que, pelo menos inicialmente, tenha exercido sobre ele um certo encanto e despertado algum entusiasmo. Na realidade, o valor e importância do jornalismo são reconhecidos pelo próprio Marx numa das raras passagens que escreve sobre sua trajetória intelectual. A referência é o famoso trecho de *Para a crítica da Economia Política* (1857), confessando que como redator da *Gazeta Renana – Para política, comércio e indústria* (*Rheinische Zeitung fur politik, handel und industrie*), em 1842-43, viu-se “pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”. A importância deste momento é relatada por Engels, em carta a Richard Fischer (1855-1926), de 15 de abril de 1895, onde diz ter ouvido do próprio Marx que esse encontro com os interesses materiais havia feito com que o amigo passasse da análise “da mera política para as condições econômicas”, resultando, inclusive, em sua orientação “para o

socialismo” (Roces, 1997: XXX). De novo, Marx estava frente a frente com a dimensão concreta da realidade, que será sempre a base para a formação da originalidade de seu pensamento.

Sua estréia no jornalismo é patrocinada por Arnold Ruge (1802-1880) que, assim como Marx, uma vez exilado da academia, dedicou-se com certo talento à atividade jornalística, bem adaptada ao espírito crítico dos Jovens Hegelianos. Ruge inicia sua carreira de jornalista em 1838, com o periódico *Anais de Halle* (*Hallische Jahrbücher*), que logo se tornaria o porta-voz do movimento dos Jovens Hegelianos, publicando artigos de crítica à religião e outros com expectativas na auto-reforma e modernização do Estado prussiano. Com a radicalização reacionária, a partir de 1840, os artigos tomam um cunho mais abertamente de crítica política, que no caso dirigia-se ao “Estado cristão”. O resultado não poderia ser outro, senão o fechamento do periódico pela censura prussiana. Restou a Ruge mudar-se para Dresden e com perseverança publicar os *Anais Alemães* (*Deutsche Jahrbücher*) que acolhe as contribuições dos Jovens Hegelianos, como as de Bruno Bauer e Karl Köppen.

Marx, que já tinha sido apresentado a Ruge por Köppen, em 1842, dispõe-se a trabalhar com todas as suas energias produzindo resenhas e artigos para os *Anais Alemães*, pois naquele momento – fora da academia e com poucas perspectivas profissionais – pouca coisa lhe restara a fazer. Envia a Ruge dois artigos: *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach*, firmado “por um que não é berlinense”, e *Observações sobre a mais recente Instrução Prussiana sobre a censura*, que assina por “um renano”.

No primeiro artigo, trata da polêmica teológica entre Strauss e Feuerbach sobre “o problema do milagre”, tomando partido deste último que examina o assunto “à margem da teologia, isto é, livremente” contra o primeiro, ainda preso aos esquemas teológicos da filosofia especulativa (Marx, 1987:147). A posição de Marx, nesta brevíssima peça, demonstra a impressão positiva que lhe causara a publicação de *A essência do cristianismo*, de Feuerbach, em 1841, e tudo sugere

que esse texto marcaria o início de seu desprendimento do idealismo para o materialismo.

No segundo artigo (sobre a Instrução prussiana e a censura), escrito entre janeiro–fevereiro de 1842, Marx coloca-se diante das forças vivas e dinâmicas da realidade e trata das relações entre a religião e a política. Neste texto, defronta-se pela primeira vez com o poder estatal na figura do Estado teocrático prussiano, o “Estado cristão-luterano” – como irá referir-se nos artigos desse período – movido mais por necessidades objetivas do que por questões exclusivamente teóricas, o que acabará sendo uma característica permanente de seus trabalhos de reflexão política. Sua análise é marcada por uma concepção idealista e racional do Estado – atributo comum aos Jovens Hegelianos – mas muito especial, pois não poderia ser confundida e apresentada como a de um “hegeliano consumado”, dado que seu processo de assimilação teórica sempre foi animado pela reflexão e pela crítica (Rubel,1980:16-17).

Para meus objetivos neste trabalho, é importante salientar que Marx realiza a crítica ao Estado teocrático, neste momento, ainda subordinado ao primado da política, à chamada *concepção positiva da política* – conforme definição de Norberto Bobbio (Bobbio, 1982, 1986 e 2000:120), entendida como a tendência dominante na filosofia política, desde a Antigüidade Greco-Romana até a Modernidade: identifica o político como qualidade e atividade inerentes ao homem, e o Estado como a esfera da realização da razão universal e palco eterno da liberdade e comunhão humanas. Nesta acepção de Bobbio, a política é concebida como elemento explicativo exclusivo da realidade social, de tal forma que seu objetivo se limita à busca da construção de um Estado racional ideal e o aperfeiçoamento permanente das instituições políticas. Nesta fase junto aos Jovens Hegelianos, Marx estaria, portanto, ainda preso nesse universo teórico de defesa de um “Estado racional”.

O artigo em pauta é uma crítica contundente à Instrução decretada pelas autoridades prussianas, de 24 de dezembro de 1841, que, sob o pretexto liberal de

negar toda e qualquer restrição ao trabalho intelectual e pretender reanimar “a necessidade de publicações livres e honestas”, objetivamente reforçava a mordaza da censura e não era nada mais que uma reedição do Edito sobre a censura de 18 de outubro de 1819, produto da inspiração reacionária de Metternich² (1773-1859). Pelo decreto, verdadeira “confissão” das ilegalidades cometidas durante os últimos 20 anos na Prússia, seria penalizado quem transferisse “fanaticamente para a política os artigos de fé religiosa” justificado pela “*confusão de conceitos* que isto provoca”. Proibia-se, portanto, não só ataques à religião como também à moral – reduzida aos ditos “bons costumes” – colocando-se desta forma “novas travas à *imprensa filosófica*” (Marx,1987:156).

Marx abre o artigo com uma citação da *Eneida*, de Virgílio: “Temo aos gregos, mesmo que tragam presentes” – *Timeo Danaos et dona ferentes* – que lhe serve de mote para revelar a manobra que a Instrução realizava ao abrigo de uma “espécie de *aparente liberalismo*, que se presta a fazer concessões”. Na realidade, a Instrução mantém a lei da censura, mas condena o procedimento dos censores. Marx observa que sacrifica-se “às pessoas, aos instrumentos, para manter em pé a coisa, a instituição”, pois a Instrução tratava “de desviar a atenção de um público superficial” da censura para os censores e alguns escritores. Convertia o “ódio” que deveria ser dirigido “contra a coisa” em “ódio contra as pessoas”, fazendo-se crer que se alteraria a situação com uma simples mudança de pessoas (Marx,1987:150).

Marx, em seguida, interroga-se sobre o que significaria a condenação da transferência de matérias religiosas para a política e qual seria a “*confusão de conceitos*” que estaria se estabelecendo. O que a Instrução pretendia era determinar a conduta do Estado pelos “artigos de fé religiosa” e “converter a *essência específica da religião em pauta do Estado*”. Nesta direção, Marx salienta que o que se confunde na Instrução é “princípio político” com “princípio religioso-

² Príncipe Klemens Lothar Wenzel Metternich. Estadista e diplomata austríaco, ministro dos negócios estrangeiros (1809-1821) e chanceler da Áustria (1821-1848). Um dos inspiradores e organizadores da “Santa Aliança”.

cristão”, ou seja, quer se repelir do horizonte do Estado a “livre razão” e aprisioná-lo à “fé e à religião”, apesar de – contraditoriamente – tanto protestantes, quanto católicos terem prescindido de suas diferenças religiosas e exigido um Estado que fosse a “realização da razão política e jurídica” (Marx,1987:156-157).

Sempre com uma ironia socrática, o jovem – que, banido da cátedra, transforma o jornalismo em trincheira radical-democrática – prossegue denunciando na Instrução a operação de redução da moral “ao recato, aos costumes e ao decoro exterior” e a “manifestações externas, tais como *honorabilidade policialesca* e em *decoro convencional*”, fazendo com isso desaparecer a essência da moral vista como “*princípio de um mundo* que obedece suas próprias leis”. Para Marx, seria impossível ao censor cristão reconhecer a moral como esfera independente porque, para ele, a religião é sua “essência interior e geral”. Deste modo, haveria um choque inevitável entre uma moral independente com “os princípios gerais e conceitos especiais da religião” que seriam contrários à moral propriamente dita. Marx acentua que a moral só admite sua “própria religião geral e racional” e, em contrapartida, a religião “só reconhece a sua especial moral positiva”. Portanto, desse estado de coisas só se poderia esperar que a censura religiosa viesse a reprimir como “irreligiosas” e como atentados ao “pudor externo” doutrinas como as de Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814) e Spinoza (1632-1677), os “heróis intelectuais da moral” que partem da existência da contradição entre moral e religião: consideram a moral fundamentada na autonomia, enquanto a religião sobre a heteronomia do espírito humano (Marx,1987:158). Marx coloca-se intransigentemente contra a subordinação da inteligência humana à fé religiosa, que deveria gozar de liberdade e racionalidade, bem como defende a moral contra os dogmas religiosos.

A Instrução tinha como critério básico e fundamental o exame da “*tendência bem intencionada*” da produção intelectual. Suas pretensas concessões liberais submetiam o escritor – desmascarava “um renano” – “ao *mais espantoso dos terrorismos, o tribunal da suspeita*” e transformava a censura em “*crítica oficial*”.

Para Marx, as leis baseadas na análise das intenções e não em atos objetivos constituíam-se em "*sanção positiva da arbitrariedade*". Para o jovem articulista, o indivíduo só existe quando se manifesta o momento "em que entra na esfera real" e passa então a ser assunto do direito, isto é, da "esfera do legislador". As leis tendenciosas que não punem somente os atos mas também as opiniões, constituíam-se, portanto, para Marx, num "insulto à honra e à existência do cidadão". O indivíduo não existiria abstratamente para a lei, não seria "em absoluto" seu objeto fora de seus "atos". Baseadas nas intenções subjetivas, elas não seriam "leis do Estado ditadas para todos os cidadãos", mas "leis de um partido contra o outro" porque suprimiriam a "igualdade dos cidadãos diante da lei". Ao invés de unir, dividiriam a sociedade. Portanto não seriam "leis, mas privilégios": alguns podem fazer o que para outros é proibido "não porque careçam de uma determinada qualidade objetiva", mas porque "se suspeita de suas opiniões e intenções" (Marx,1987:159).

Marx – atado a uma concepção idealista e racional do Estado, que articulava elementos do Iluminismo francês e da filosofia clássica alemã – apresentava o "*Estado moral*" assentado na livre razão e na autonomia do indivíduo abstrato como a única forma de criar leis racionais e universais. Apresentava-se, portanto, contra o "Estado *cristão-luterano*" com sua burocracia coercitiva e suas leis discriminatórias, produtor e reproduzidor de particularismos. Temos aqui uma "apologia do Estado fundado na livre razão" (Rubel,1970:36) e uma crítica não explícita a Hegel, que propõe a mera subordinação do indivíduo ao Estado, o "racional em si e por si", o que pode demonstrar que Marx estaria "começando a tirar conclusões liberal-democráticas da filosofia política de Hegel" (McLellan,1990:56).

Se o artigo inicia com Virgílio, termina com Tácito, demonstrando todo seu fervor na defesa da liberdade de expressão: "Oh! Sorte rara, a dos tempos em que se pode pensar o que se queira e dizer o que se pensa" – *Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet*. (Marx,1987:169).

O resultado desta crítica demolidora à censura prussiana foi a proibição do artigo pelas autoridades de Dresden. Esse texto só virá a ser publicado em fevereiro de 1843, na nova revista que Ruge viria a dirigir, editada em Zurique, a saber, *Anedotas sobre a nova filosofia e a publicística alemãs - Anekdoten zur neuesten deutschen philosophie und publizistik*.

1.2.1. A atuação na *Gazeta Renana*

Janeiro de 1842 a março de 1843 será o breve período de existência da *Gazeta Renana - Para política, comércio e indústria – Rheinische Zeitung für politik, handel und industrie*, onde a atividade jornalística de Marx acontecerá a partir de abril de 1842.

A crítica enérgica ao “Estado cristão-luterano” e a censura prussiana prosseguirão e Marx levará ao limite o primado do político e a concepção racional do Estado – armas teóricas de que dispõe nas dezenas de artigos que escreve para a GR. Este jornal diário de Colônia, o maior centro industrial da região, foi criado em 1º de janeiro de 1842 pelo movimento de oposição liberal, burguesia mais radical da Renânia. Tinha como plataforma a luta pela unificação territorial e a defesa de seus interesses econômicos e políticos, notadamente defesa do princípio da igualdade jurídica dos cidadãos – resquícios da invasão napoleônica – o que implicava necessariamente numa reorganização fundamental do arcaico Estado absolutista prussiano. Esse diário opunha-se à ingerência do Estado nos assuntos religiosos, pretendendo “liberar a consciência popular de tudo que impede a unidade” e apoiava a hegemonia prussiana no processo de unificação, combatendo o espírito provinciano expresso na influente *Gazeta de Colônia – Kölnische Zeitung* (Cf. Nicolaïevski e Maenchen-Helfen, 1973:77).

O círculo liberal de apoio à GR era formado por industriais como Ludolf Camphausen (1803-1890) ligado à construção de ferrovias e David Hansermann

(1790-1864), que seriam futuros primeiros-ministros da Prússia, e por jovens intelectuais como Adolf Rutenberg, Moses Hess (1812-1875) que se sucederam na chefia da redação e eram encarregados de atrair os Jovens Hegelianos como colaboradores.

Marx, em suas estadas em Colônia, passaria a freqüentar esse círculo e iria se envolver cada vez mais com a "política prática", distanciando-se dos "olímpicos" Jovens Hegelianos de Berlim, agora reunidos num novo clube, *Freien – Livres –* que passaria a agrupar o anarco-individualista Max Stirner(1806-1856), Edgard Bauer (1820-1886) e o nobre russo exilado Mikhail Alendrovictt Bakunin (1814-1876), contrários a qualquer compromisso político com a burguesia liberal. O Clube dos "Livres" contava também com Engels (1820-1895), que polemizava contra o liberalismo e contra Schelling (1775-1854). Desde 1841, Schelling fora posto na Universidade de Berlim pela monarquia prussiana a fim de erradicar a "semente do dragão do hegelianismo" (McLellan,1990:53).

Ainda compromissado com Ruge, em carta de 5 de março de 1842, Marx promete o envio de dois ensaios para seu jornal: um que trataria da arte cristã – saldo provável dos projetos com Bruno Bauer – e outro, onde pretendia estender a crítica à filosofia do direito de Hegel, o que é significativo neste momento de seu enfrentamento com o Estado cristão-luterano. O núcleo do artigo de Marx seria "um ataque contra a monarquia constitucional" – defendida por Hegel – como "coisa bastarda de ponta a ponta, ser contraditório que destrói a si mesmo. *Res publicæ*³ é intraduzível em alemão" (Rubel,1991:21). Mais uma vez Marx demonstrava sua postura crítica na assimilação do hegelianismo.

Marx inicia sua colaboração na GR, como se disse, em abril de 1842 e, em outubro deste mesmo ano, assume a chefia da redação, instalando-se definitivamente em Colônia. Esta experiência no jornalismo democrático e radical será, segundo Lenin (1870-1924), um passo decisivo "do idealismo ao materialismo e do democrático revolucionário ao comunista" (*Apud* Roces,1987:XXIX).

Dos artigos que escreve, destacam-se aqueles que tratam das questões da liberdade de imprensa, da crítica à Escola Histórica do Direito, mas, sobretudo, aqueles dedicados às chamadas “questões materiais”, tais como o roubo da lenha e a situação dos trabalhadores do Vale da Mosela, que colocariam Marx diante de uma nova reflexão: a relação entre o Estado e os interesses econômico-sociais. Nesses artigos, ele estende a análise da liberdade de imprensa às bases sociais do regime prussiano e à dominação da aristocracia feudal que penetrava todas as instituições políticas e administrativas, radicalizando cada vez mais – pela crítica ao Estado teocrático – suas investigações sobre a natureza do Estado moderno.

O primeiro texto publicado de Marx – excetuando-se os poemas *Cantos selvagens*, publicados no *Ateneu (Athenäum)*, à sua revelia, por amigos do período estudantil – aparece nas páginas da GR em maio de 1842 e abre uma série de artigos consagrados aos debates sobre liberdade de imprensa e edição, que se desenvolveram na VI Dieta (*Landtag*) Renana. As Dietas provinciais foram criadas na Prússia, em 1832, e se constituíam numa espécie de parlamento tipicamente feudal integrados por representantes de quatro estamentos: o das famílias mais antigas do Império alemão por direitos sanguíneos, o da nobreza, o das cidades e o dos municípios rurais. Esta situação convertia a questão da representação política popular em assunto de grande repercussão na Alemanha, visto que a maior parte da população encontrava-se marginalizada de participação nas eleições das Dietas, onde o direito de voto baseava-se na posse de direitos de propriedade agrária, de tal modo que a nobreza sempre possuía a maioria. Sua convocação era atribuição específica do rei e seu poder político era limitadíssimo: só opinava sobre projetos de lei que o governo submetesse à sua apreciação, ficando sua competência reduzida a questões administrativo-econômicas.

A VI Dieta, realizada em Dusseldorf, fora convocada em maio de 1841 por Frederico Guilherme IV, dentro de seu espírito pseudo-liberal, para apreciar a questão da liberdade de imprensa e de publicação, que resultou simplesmente

³ Coisa pública.

numa tímida solicitação ao rei de uma “lei de censura que acabasse com as arbitrariedades dos censores” em vez de uma “lei de imprensa e supressão da censura” e, como “só pode ocorrer, merecidamente, com os covardes, suas modestas e servis petições foram desatendidas pela Coroa” (Mehring,1943:41).

Os artigos escritos sobre os três meses de debates da VI Dieta Renana foram agrupados em três conjuntos: no primeiro, destacam-se os artigos sobre a liberdade de imprensa, o manifesto da Escola Histórica do Direito e a polêmica em torno do editorial da Gazeta de Colônia, jornal conservador; o segundo conjunto – que tratava da ingerência da Igreja nos assuntos de Estado – foi censurado em sua totalidade e, lamentavelmente, perdeu-se; e no terceiro conjunto, destacam-se os artigos sobre a lei que punia o roubo de lenha e outro sobre a lei do divórcio.

1.2.2. Os debates da VI Dieta Renana – primeiro conjunto de artigos

Início a análise pelo primeiro conjunto de artigos, destacando aqueles publicados em seis números do jornal, sob o título *Os debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação dos debates da Dieta*. Neles, a indignação e o sarcasmo de Marx recaem sobre um representante da burguesia liberal na Dieta que, situando a liberdade de imprensa no mesmo plano da liberdade da indústria e de qualquer ofício, propunha sua integração num estatuto semelhante ao da indústria. Diante deste reducionismo vulgar, Marx ironiza: “se Rembrandt pode pintar a Virgem Maria como uma camponesa holandesa, não é normal que o representante da burguesia industrial represente a liberdade sob uma forma que lhe é familiar?”. Para Marx, o fato de “liberdade de indústria” ser “familiar” a um representante da burguesia, não poderia significar que esta equiparação representasse elevação da liberdade de imprensa ou do jornalista, pelo contrário, tratar a imprensa, o escritor ou o jornalista como uma profissão qualquer, significaria rebaixar e degradar seu ofício:

Por acaso é livre a imprensa rebaixada à indústria? É inegável que o escritor tem que ganhar com o trabalho de sua pena para poder existir e escrever, mas jamais existir e escrever para ganhar (...). De nenhuma maneira o escritor considera seus trabalhos como um *meio*. Eles são *fins em si mesmo*. E a tal ponto que, se necessário, o escritor sacrifica sua própria existência à existência de seus trabalhos, e faz seu o princípio do pregador religioso: “obedecer a Deus antes que aos homens”. O mesmo é válido entre os homens (...). A primeira liberdade de imprensa consiste precisamente em não ser uma indústria. O escritor que se rebaixa ao nível de simples meio de existência merece ser castigado por esta servidão interior, mediante a servidão exterior, a censura. (Marx,1987:212).

Este “credo ético” aqui afirmado, que tanto chama a atenção de Mehring e Rubel – e que soa raro, estranho e bem distante do comportamento da mídia contemporânea – é incorporado e praticado ao longo da vida de Marx com todos os dissabores e conseqüências que daí resultam. Se é verdade que o escritor deve ganhar para viver, o contrário não é igualmente válido: Marx exige do escritor que seu ofício seja *fim* e não aviltado em *meio* de existência. Assim, a essência da imprensa livre, nestes artigos de estréia, é “a essência da liberdade, firme de caráter, racional e moral” enquanto que a imprensa censurada e amordaçada representaria a “negação da essência da liberdade e a falta da essência de liberdade e de caráter, um monstro civilizado, um aborto perfumado” (Marx,1987:197). Marx, vinculando sempre a liberdade de imprensa com a liberdade em geral, estabelece sua relação com o povo e a ela atribui o papel especial de mediação entre o indivíduo e o Estado racional, que aqui é apologizado:

A imprensa livre é o olho sempre vigilante do espírito do povo, a confiança materializada de um povo em si mesmo, o nexó expresso em palavras que une o indivíduo com o Estado e com o

mundo, a cultura incorporada que esclarece as lutas materiais como lutas espirituais e idealiza sua tosca forma material. É a confissão aberta e sem reservas de um povo diante de si mesmo, e a confissão, como se sabe, é uma força redentora. É o espírito de Estado que pode alcançar cada choça mais barato que o gás material. É onifacético, onipresente, onisciente. É o mundo ideal que flui constantemente do mundo real para refluir de novo para ele, como um espírito enriquecido que o renova totalmente. (Marx,1987:203)

A defesa firme e contundente da liberdade de imprensa, do livre pensamento e da filosofia poder tratar dos assuntos mundanos – feita nestes artigos de estréia com estilo panfletário – são características que Marx apresentará durante toda sua vivência como jornalista. Isso chamava positivamente a atenção sobre ele e fazia crescer seu prestígio não só junto a seus amigos, mas também no círculo dos integrantes da GR, que, como se disse, logo iriam entregar-lhe a direção do jornal.

Ainda no primeiro conjunto, destaco também um daqueles artigos propostos anteriormente para a *Anedota*, de Ruge. Trata-se do *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*. Embora tenham sido escritos em abril de 1842, aparecerão nas páginas da GR somente em 9 de agosto do mesmo ano. A motivação do artigo fora a nomeação de seu ex-professor e representante da Escola Histórica do Direito, Savigny, para o Ministério da Justiça de quem “se esperava que introduzisse no sistema legal as idéias românticas e reacionárias” de Frederico Guilherme IV, o que significaria um ataque ao “Estado cristão-luterano” e suas instituições (McLellan,1990:60).

A Escola Histórica do Direito, criada e tendo como patriarca Gustav Hugo (1764-1844), descartava qualquer conteúdo racional que permitisse diferenciar dos outros fenômenos da realidade – como criação humana – as instituições sociais e jurídicas. Fundamentava-se num empirismo radical como justificativa da existência

de todo Direito, simplesmente pelo fato de existir material e historicamente. Desta forma, para Hugo – sob seu estranho ponto de vista jurídico – a única diferença do homem em relação a outros fenômenos seria sua natureza animal e, portanto, fenômenos como a escravidão e obediência cega ao Estado estariam plenamente de acordo com esta realidade marcada pela natureza.

Hegel, em 1821, em seu *Princípios da Filosofia do Direito* já havia criticado o jurista naturalista – que se fazia passar por kantiano – de forma conceitual e abstrata. Marx não desconhecia este fato, mas, ao invés de ater-se à crítica do mestre para opôr-se às idéias naturalistas e reacionárias da Escola Histórica do Direito, recorre, mais uma vez, a Spinoza e Kant, expressões da “teoria alemã da Revolução Francesa”, isto é, a um racionalismo que não equipara o positivo com o racional, que não toma tudo que é real por racional.

Para Marx, Gustav Hugo – desprovido de qualquer sentido crítico, tendo apenas como princípio jurídico a “lei do poder arbitrário” extraído do “direito animal” – destrói e dessacraliza “tudo que é sagrado para o homem, legal, moral e político” para que, em seguida – depois de violentá-lo – possa “venerá-lo como relíquia histórica” e honrar “os olhos históricos” (Marx,1987:243). E foi nesse universo que Marx construiu os argumentos contrários à Escola Histórica do Direito em seu artigo.

Finalizando o primeiro conjunto de artigos, destaco ainda aqueles que tratam do *Editorial do número 179 da Gazeta de Colônia*, publicados nos dias 10, 12 e 14 de julho de 1842 onde Marx procura responder aos ataques diretos executados pela *Gazeta de Colônia* contra o radicalismo da GR. Este periódico, fundado em 1802, defendia a Igreja Católica contra o protestantismo e seu editoralista Karl Heinrich Hermes era agente secreto e jornalista a soldo do governo prussiano, que considerava “inadmissível difundir por meio dos jornais ou combater neles pontos de vista filosóficos ou religiosos” (Marx,1987:221) já que a “religião é o fundamento do Estado e a condição mais necessária para todo

agrupamento social" (*Idem*:224). Defendia, ainda, que toda decadência religiosa significava decadência política e, por isso, exigiria maior energia e ação da censura.

Essas concepções do editorialista são consideradas por Marx como uma "ignorância tão grande" quanto a pretensão de querer erigir-se em "legislador da investigação científica" e pretender "ditar 'decretos' à filosofia". Marx argumenta que, para encontrar a verdade desta afirmação conclusiva, "basta inverter os termos" e colocar a questão da seguinte forma:

Se na destruição dos Estados antigos desaparecem as religiões dos Estados antigos, não é necessário procurar mais explicações, pois a "verdadeira religião" dos antigos era o culto de "sua nacionalidade", de seu "Estado". Não foi a derrocada das antigas religiões que pôs por terra os Estados antigos, mas sim o contrário, os Estados antigos, ao desaparecerem, arrastaram consigo as religiões antigas. (Marx,1987:225)

No artigo de 12 de julho, ainda contra Hermes – elevado à condição de "filósofo cristão do Estado" – Marx critica sua pretensão de considerar a religião o fundamento de "todos os Estados cristãos europeus", e que, portanto, "somente os cristãos" teriam cidadania. Marx, citando a Constituição Francesa da Monarquia Constitucional de Luis Felipe, no seu artigo 3, diz: "Todos os franceses tem igual direito de desempenhar cargos civis e militares", deixando patente que, nesse Estado, todos os cidadãos, todos os homens, independentemente de seu credo religioso, possuía direitos civis iguais (Marx,1987:227).

Quanto à outra pretensão do editorialista da *Gazeta de Colônia* – do cristianismo ser a raiz do sistema educacional – a contestação é esta:

Mas, a verdadeira educação "pública" do Estado consiste mais na existência racional e pública do próprio Estado; este educa seus membros ao fazê-los membros do Estado, ao converter os fins individuais em fins universais, os instintos cegos em inclinações morais, a independência natural em liberdade

espiritual, ao fazer com que o indivíduo se satisfaça na vida do todo e o todo se satisfaça no Estado de espírito do indivíduo. Ao contrário, o editorial faz do Estado, não uma associação de homens livres que se educam mutuamente, mas um trolpe de adultos destinados a serem educados de cima e a passarem de aulas mais "estreitas" a outras mais "amplas". (Marx,1987:228)

Aqui, pela primeira vez, Marx formula com clareza a concepção de Estado, que neste momento incorpora: o Estado como uma associação humana que se educa reciprocamente, e não uma multidão de incapazes que necessitam da tutela de uma autoridade superior e estranha à vida humana. Pode-se ver nestas idéias prováveis reflexos saint-simonianos, mas dificilmente reflexos hegelianos.

Ainda nessa perspectiva, no artigo de 14 de julho, Marx busca responder duas questões postas por Hermes: se "deve a filosofia tratar de assuntos religiosos também em artigos de jornais" e se "devem os jornais, num Estado cristão, tratar filosoficamente a política".

Na primeira resposta, Marx faz a defesa da filosofia moderna que teria se tornado a "alma viva da cultura" – totalmente diversa da tradição do "retraimento sistemático" da filosofia alemã – afirmando que:

...os filósofos não brotam como cogumelos da terra, mas são frutos de seu tempo e de seu povo, cuja seiva mais útil, mais valiosa e mais invisível circula nas idéias filosóficas (...). A filosofia não se encontra fora do mundo, como o cérebro não se encontra fora do homem, pelo fato de não se encontrar no estômago; mas é certo que a filosofia se encontra com o cérebro no mundo antes de tocar os pés no chão; entretanto muitas outras esferas humanas firmam os pés na terra e colhem com as mãos os frutos do mundo, antes de concluir que a "cabeça" é deste mundo ou que este mundo é o mundo da cabeça. (Marx,1987:230)

Quando a filosofia se torna mundana, unida a seu tempo, e dedica-se a assuntos que se tornaram "*problemas jornalísticos*" e de interesse público, seria justamente porque estes são os "*problemas do dia*". Para Marx, o que se deveria perguntar não é se estes assuntos devem ser tratados pela imprensa, mas se as "colunas da imprensa" devem tratar "do que vive a realidade". Nesses termos, não se trata de discutir o conteúdo especial da imprensa, mas sim "do problema geral de se a imprensa há de ser uma verdadeira imprensa, isto é, uma imprensa livre" (Marx, 1987: 233). Esta relação que Marx estabelece entre filosofia e realidade – ainda que no interior do idealismo ativo e objetivo – isto é, o desejo de tornar a filosofia mundana, de acordo com os problemas da existência humana, já é uma superação tanto de Hegel, quanto dos Jovens Hegelianos, defensores da filosofia da autoconsciência, como observa Cornu:

Da análise das relações dialéticas entre filosofia e mundo, Marx deduz uma primeira concepção da inteiração entre pensamento e ser, do espírito e da realidade concreta com a qual superava de uma só vez Hegel e os Jovens Hegelianos. O que, em primeira instância, parece uma oposição absoluta entre filosofia e mundo, entre consciência e substância, revela-se, a partir da análise, como uma relação recíproca. (Cornu,1965:44)

Ainda diferenciando-se dos Jovens Hegelianos, a sugestão de Marx para a resolução da "miséria alemã" é indicada muito mais pelo caminho da filosofia tornada mundana do que só pela crítica da religião ou pela modernização do Estado. Esse seria o indício, bem como o início, do questionamento de Marx em relação à filosofia da autoconsciência e de seu afastamento do movimento neo-hegeliano.

Respondendo à segunda pergunta do editorial – "se devem os jornais, num Estado cristão, tratar filosoficamente a política" – Marx afirma a autonomia e competência da filosofia e da política de tratarem da religião sempre que esta se converta em qualidade e tema político: "a filosofia tem mais direito de tratar do

reino deste mundo e do Estado, que a filosofia do outro mundo que é a religião” (Marx,1987:233). Quanto à indagação, recorrente no editorial, sobre qual seria o verdadeiro Estado cristão – contra sua defesa da conversão da religião em teoria do direito do Estado – Marx argumenta e interroga:

Leias a obra de Santo Agostinho *De civitate dei* ou estudes os demais Patriarcas da Igreja e o espírito do cristianismo e, uma vez que o tenha encontrado, volte e decidas qual é o “Estado cristão”, se o Estado ou a Igreja. Por acaso vossa vida prática não desmente a cada passo vossa teoria? Por acaso consideras ilícito recorrer aos tribunais quando acreditas estar sendo enganado? E, no entanto, o apóstolo diz que é lícito. Por acaso viras a face direita quando açoitam a esquerda, ou denunciás o agressor pela injúria do fato? Mas o Evangelho proíbe de agir assim. Não reclamais que neste mundo exista um direito racional, não protestais contra toda elevação de impostos, não se indignais quando sentis sendo vítimas do menor atentado contra vossa liberdade pessoal? E, no entanto, se diz que os padecimentos nesta vida não são nada ao lado da glória na outra, que o sofrimento passivo e a beatitude na esperança são virtudes cardinais.

Acaso não versam sobre a posse de bens materiais parte de vossos processos e a maior parte das leis civis? E, no entanto, está escrito que vossos tesouros não são deste mundo. Por acaso, quando dizes que deve-se dar a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus, não consideras como rei e imperador deste mundo, não o Bezerra de Ouro, mas também e na mesma medida, pelo menos, a livre razão? Pois bem, a “ação da livre razão” é o que chamamos de filosofia. (Marx,1987:233)

O pretense “Estado cristão” viveria este paradoxo: “Estado ou Igreja”. Mas, de fato, seria um Estado racional e sua natureza uma construção do espírito da razão que corresponderia à filosofia e não à religião. O espírito cristão – como

demonstra Marx – seria a negação da vida cotidiana regida por direitos e leis e só o Estado teocrático poderia ser o verdadeiro Estado religioso, onde o chefe supremo é o deus de cada religião e, naqueles onde não há nenhuma “cabeça soberana”, como um Papa – caso dos protestantes – o reino da religião não poderia ser outra coisa que “a religião do poder”, “o culto da vontade governamental”. À filosofia – que concebe o espírito geral das religiões como espírito humano e não cristão – é que caberia a definição do direito constitucional baseado na natureza da sociedade humana e não segundo a natureza da sociedade cristã. O dilema para os que pensassem como o editorialista da *Gazeta de Colônia* seria este que Marx apresenta:

 Ou o Estado cristão responde ao conceito que define o Estado como sendo a realização da liberdade racional, e então só faltaria que o Estado fosse racional para que fosse cristão: bastaria então deduzir o Estado da razão das relações humanas, trabalho já realizado pela filosofia. Ou o Estado da liberdade racional não se deixa deduzir do cristianismo e então somos obrigados a reconhecer que esta tendência não se acha compreendida implicitamente no cristianismo. Um Estado que não é a realização da liberdade racional é um mal Estado. Seja como queira responder a este dilema, necessariamente terás que reconhecer que o Estado não pode construir-se partindo da religião, mas sim partindo da razão da liberdade. Só a mais crassa ignorância pode sustentar a afirmação de que esta teoria, a substantivação do conceito do Estado, é uma ocorrência momentânea dos filósofos dos nossos dias. (Marx,1987:235)

O próprio cristianismo, reconhecendo a diferença destas esferas, separava o Estado da Igreja, o que é ilustrado por Marx com a recusa do Papa em integrar a Santa Aliança, por “entender que a confederação geral cristã dos povos é a Igreja, e não a diplomacia, não a Liga dos Estados seculares”, pois entendia que o verdadeiro Estado religioso é o Estado teocrático, e “seu príncipe” não pode ser

outro – como em qualquer Estado teocrático – senão o próprio “Deus da religião”. E prossegue advertindo que, quando um Estado contém várias religiões “iguais em direito”, é impossível ser um Estado religioso sem transgredir outras religiões particulares, sem condenar “como hereges aos fiéis de outra confissão”, sem condicionar “a fé a todo pedaço de pão” e sem fazer “do dogma o vínculo entre os indivíduos e a existência cívica dentro do Estado”. E quando determinadas religiões se encontram nesta situação de perseguição religiosa – argumenta – recorrem com consciência da distinção, não à religião, mas “aos direitos humanos”, que é objeto da filosofia e é quem “interpreta os direitos da humanidade” e exige do “Estado que seja o Estado da natureza humana”. Prossegue, ainda, com o argumento carnal de que nas coisas mundanas não se pergunta das convicções religiosas e nem das políticas. Da mesma forma “que não perguntas ao vosso médico se é crente, não tens que perguntar se é político” (Marx,1987:234).

Para Marx, a filosofia moderna realizara para a política o que outras ciências executaram em esferas particulares, como na Matemática, na Física, ou seja, executara uma autêntica “revolução copernicana”, olhando o Estado com “olhos humanos”, concebendo seu poder e dinâmica em seu próprio eixo. Deduzindo-o, não de dogmas, mas das “leis naturais da razão e da experiência”, a filosofia moderna permitiu à política emancipar-se da religião. Marx afirma que os pioneiros desta obra foram Maquiavel (1469-1527) e Campanella (1568-1639), seguidos por Hobbes, Spinoza, Hugo Grocio (1583-1645), Rousseau (1712-1778), Fichte e Hegel. E acrescenta que a “filosofia moderna não fez mais do que levar adiante o trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles” (*Idem*:235). Pode-se dizer que todos esses nomes estão vinculados ao universo da *concepção positiva da política* e do Estado,⁴ o que significa que a filosofia política moderna, neste aspecto crucial, remonta à filosofia política clássica (Rubel,1970:40). Daí a importância de ir demonstrando esse resgate do que Marx realmente disse nestes artigos para ir

⁴ Mesmo ainda dentro do universo da *concepção positiva da política*, naquele momento, eles representaram uma superação que permitiu à política emancipar-se da religião.

mostrando o caminho que segue para a explicitação da relação entre filosofia e realidade.

Ainda neste mesmo texto, Marx opõe, mais uma vez, ao Estado teocrático um Estado democrático, embora não se refira nesses termos, pois a censura prussiana está em alerta. Para ele, a constituição do Estado democrático e de suas leis deveriam ser produto da “expressão consciente da vontade do povo”, superando toda a Filosofia do Direito anterior – baseada nos instintos naturais ou na razão individual – colocando-se, desta forma, à altura da “concepção mais ideal e profunda da filosofia recente”, como anteriormente afirmara. Esta filosofia, que parte da “idéia do todo”, considera:

...[O] Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, moral e política deve encontrar sua realização, onde os cidadãos, ao obedecerem as leis do Estado, não fazem senão obedecer as leis naturais da própria razão, da razão humana. *Sapienti sat.*⁵ (Marx,1987:236)

Fica claro que Marx, tendo como referência a filosofia política, apresenta uma concepção racional antropológica de Estado, que deve ser fundado e avaliado de acordo “com a natureza humana” – jamais segundo esta ou aquela natureza religiosa. Isso o deixa bem distante do que Hegel pensa do Estado, concebido como “racional em si” e segundo a “Idéia Absoluta”. Marx está muito mais próximo a Spinoza – de quem tinha lido partes do *Tratado teológico-político* (1670), como atestam seus cadernos de estudo da universidade, ao pensar que o direito natural deve manter-se no organismo social – e que o estado sendo em essência uma construção da razão, e a liberdade, o cumprimento da razão – a vocação do estado só poderia ser a racionalidade e a democracia seu “regime ‘mais natural’” (Cf. Rubel,1980:26).

⁵ Para bom entendedor, poucas palavras bastam.

É claro que Marx considera Hegel um elo importante na cadeia dos filósofos que trataram o estado com “olhos humanos”, mas quero aqui destacar que não é sua única referência. Em várias oportunidades, Rubel chama a atenção para este fato e lembra que esta reflexão é a primeira crítica indireta feita por Marx a Hegel, posição com a qual, para entrar um pouco mais no universo de discussão dos “biógrafos” de Marx, tanto Mehring, quanto McLellan parecem não concordar.

Para Mehring, neste momento, a análise de Marx segue “firmemente a filosofia hegeliana do direito e do Estado” (Mehring,1943:45) e, para McLellan, Marx não só acolhe Hegel, como também “tópicos dos jovens hegelianos” tais como a idéia de Estado orgânico (McLellan,1990:63), que em verdade não é nenhuma idéia original desse movimento, pois tem suas raízes no Romantismo. (Vaz,1987:164). Ainda sobre a dimensão da influência de Hegel sobre Marx, nestes artigos, a posição de Michael Löwy é totalmente contrária ao que pensa Rubel, que teria tentado “em vão provar que Marx” estava liberto da concepção hegeliana do estado (Löwy,2002:61).

Mas, saindo temporariamente deste universo dos biógrafos e voltando ao artigo de Marx, podemos concluir que ele poderá isolar e refletir sobre a ação do Estado racional diante das chamadas “questões materiais”, pois já estava com a crítica ao Estado religioso praticamente completada e já tinha desmascarado o Estado “cristão-luterano” como um tipo de Estado racional. Essa discussão sobre o Estado racional vai ser retomada em *A Questão Judaica* não mais com os parâmetros aqui presentes, mas já como a expressão de um pensamento genuíno.

Passo agora ao terceiro conjunto de artigos, lembrando que o segundo foi censurado e perdeu-se, privando-nos lamentavelmente de sua análise.

1.2.3. Os debates da VI Dieta Renana – último conjunto de artigos

É nesse terceiro e último conjunto de artigos que Marx fará uma análise mais atenta das chamadas “questões materiais”. A matéria será analisada nos artigos que tratam dos conflitos sociais envolvendo os proprietários dos bosques e dos coletores de lenha e da situação dos vinhateiros, dos trabalhadores do Vale do Mosela, *Debates a propósito da lei que penaliza o roubo de lenha*, publicados nos dias 25, 27, 30 de outubro e 1 e 3 de novembro de 1842, onde Marx, já como editor da GR, tomará partido da “massa pobre politicamente e sem posses” mais por razões humanitárias e jurídicas do que por razões econômicas. A coleta irrestrita da lenha seca pelos camponeses era uma tradição que remontava à Idade Média. A partir de sua maior utilização com o desenvolvimento industrial e as crises agrárias da segunda década do século XIX é criada toda uma legislação para penalizar os coletores. Com o agravamento das condições de vida dos camponeses, a situação chega a limites insuportáveis pois “cinco sextos de todos os processos legais na Prússia era sobre a madeira, e a proporção era maior na Renânia” (McLellan,1990:68).

A lei que havia sido aprovada na Dieta Renana, que defendia os proprietários das florestas, da qual Marx só tinha referências limitadas e informações dos debates de sua Comissão que são divulgados “de modo resumido e tão apócrifo” e mais “desavergonhado” – como reconhece no início do artigo – superava em reacionarismo inclusive o projeto do próprio Estado prussiano. Contra isso, parte para a defesa dos camponeses pobres ameaçados de ruína dos direitos consuetudinários, acusando o Estado e a burocracia prussiana de estarem agindo em favor dos interesses – e de serem lacaios – dos proprietários das florestas, ficando escravos do interesse privado (Mehring,1943:44).

A Dieta é chamada a manifestar-se sobre a diferenciação entre a coleta da madeira seca – direito tradicional dos camponeses – e a extração de madeira verde, que causava tantos processos. Um representante da nobreza se manifesta dizendo que é precisamente por não se caracterizar a extração da lenha seca como

“roubo” que os tribunais estão repletos de processos e que, portanto, deveria se considerar “roubo” ambos os casos, ou a questão ficaria reduzida a uma simples “correção de redação”. Seguindo a analogia do primeiro representante dos proprietários fundiários – comenta Marx – pode-se decretar que “uma bofetada é uma tentativa de homicídio” e quanto ao que propõe o segundo, por uma simples “correção de redação” se “converte um cidadão num ladrão”, tanto no sentido de coletar lenha seca, quanto lenha verde (Marx,1987:249). Sua repulsa diante desta posição dos legisladores, que aprovam a lei, manifesta-se também no artigo de 27 de outubro:

O Estado, portanto, deve ver no infrator que recolhe a lenha, mais que isso, um ser humano, um membro vivo da comunidade por cujas veias corre o seu sangue, um soldado chamado a defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve ser escutada diante dos tribunais, um membro da comunidade capacitado para desempenhar postos públicos, um pai de família cuja existência deve ser sagrada e, sobretudo, um cidadão do Estado, que não pode ser descartado irresponsavelmente de todas estas funções, pois o Estado, ao tornar o cidadão um delinqüente, amputa a si mesmo. E, o que mais importa, o legislador *ético* considera como o ato mais grave, mais doloroso e mais perigoso, ao incluir uma conduta que até agora havia se mostrado irrepreensível na categoria de fatos delituosos. (*Idem*:259)

A expectativa do jovem editor da GR era de que os representantes estatais fossem a expressão da razão, da moral e da universalidade humana, posicionados acima das diferenças particulares da vida social e defendessem os direitos consuetudinários que amparavam os pobres contra a ganância dos ricos proprietários. Porém, a burocracia prussiana simplesmente sucumbia ante a “arrogância da propriedade privada, cuja alma mesquinha é incapaz de acolher um só pensamento do Estado nem deixar se comover por ele, que é para o Estado uma lição severa e fundamental”. Contra o irracionalismo e o egoísmo da

propriedade privada, "que não pensa; calcula" (*Idem.*:271) e a degradação do Estado, Marx chama a atenção para o seguinte:

Se o Estado, ainda que seja num só ponto, rebaixa-se ao proceder, não a seu modo, mas ao da propriedade privada, isso quer dizer que deverá acomodar seus meios à forma da propriedade privada. E o interesse privado é bastante astuto para levar estas conseqüências mais adiante, sob sua forma mais limitada e mais mesquinha, como regra da ação estatal, de onde, ainda prescindindo da mais profunda humilhação do Estado, segue-se, ao contrário, a permissão do emprego contra o acusado dos meios mais irracionais e antijurídicos (...) Como não chegar a outra conclusão, senão a de que a *representação dos interesses privados*, dos estamentos, propõe-se a rebaixar e deve necessariamente rebaixar o Estado ao plano dos pensamentos do interesse privado? (*Idem.*:263-64)

Estas conclusões levam Marx, em 31 de dezembro, ao exame crítico do sistema de representação e à composição estamental das Dietas, que se transformam em "sociedades de interesses privados que têm o privilégio de fazer valer seus *limites particulares* contra o Estado, portanto, uma autoconstituição legítima de elementos não estatais no Estado. De fato, o particular em sua atividade isolada é sempre inimigo do todo, porque é justamente este todo que lhe dá o sentimento de sua nulidade, ou, dito de outro modo, de seus limites" (Rubel,1980:27). Frente a esta estrutura corporativa com todos seus resquícios e privilégios feudais, Marx apresenta e discute um novo princípio de representação universal, viva e consciente, como forma de auto-representação e auto-associação que integre o povo ao Estado, onde, mais uma vez, pode-se observar ressonâncias saint-simonianas:

Para que a exigência de uma representação da inteligência tenha sentido, deveríamos interpretá-la como a existência de uma

representação consciente da inteligência popular que recusa fazer valer contra o Estado algumas necessidades individuais, mas cuja suprema necessidade é a de fazer valer o próprio Estado, reivindicá-lo, como sua própria ação, seu próprio Estado. Ser representado é sempre um estado passivo; só as coisas materiais ininteligíveis necessitam de uma representação vivendo como vivem na dependência e sob ameaça; mas nenhum elemento do Estado pode ser material, inanimado, dependente ou estar ameaçado. A representação não deve ser concebida como a representação de qualquer matéria que não seja o próprio povo, mas sim somente como auto-representação, como uma ação de Estado que – sem que seja ação de Estado única, excepcional – não se distingue das restantes manifestações mais que pela universalidade de seu conteúdo. Não se deve considerar a representação como uma concessão à debilidade de defesa, à impotência, mas sim ao contrário, como a vivacidade do poder supremo. (*Apud* Rubel,1980:27)

O ambiente social adequado à existência humana – que implicaria na renovação espiritual do Estado ideal e da política – seria aquele que incorporasse organicamente liberdade e razão, excluísse toda a coisificação do homem produzida pela interferência da natureza morta dos interesses materiais e que permitisse a transparência das relações humanas. Marx levava, assim, ao limite as proposições de um estado racional:

No Estado verdadeiro não existem propriedade herdada, nem indústria, *nem* nenhuma classe de substância material que possam, enquanto elementos brutos, fazer um trato com o Estado; só existem *poderes espirituais*, e somente na razão de sua ressurreição estatal, de sua renovação política poderão os poderes naturais fazer-se ouvir no Estado. O Estado irradia todo tipo de enervações espirituais, e é necessário que em cada momento possa ver-se que quem domina não é a matéria, mas a forma, não

a natureza sem o Estado, mas a natureza do Estado, não o *objeto* escravizado mas o *homem livre*. (Apud Rubel,1980:28)

Para Rubel, isso já se constituía – no pensamento de Marx – numa “crítica indireta ao estatismo monárquico de Hegel”, que articulava organicamente as esferas do direito privado e do interesse privado, concebido e dependente de “uma necessidade exterior”, a do “Espírito Absoluto”, que colocava a necessidade do filósofo do estado em recorrer a “artifícios verbais”, para dissimular sua contradição real, próprios do pensamento especulativo, tais como “fim imanente, unidade universal etc.” (*Idem.*:28).

No artigo de 25 de outubro, parece clara para Marx a conexão entre os interesses particulares com a burocracia estatal – detentora do “saber político” – e a transformação do Estado em instrumento servil dos proprietários privados, *gerdarme* e administrador de seus negócios. É uma antecipação do que irá expressar mais claramente, com Engels, no *Manifesto Comunista*:

Esta lógica que transforma o empregado do proprietário dos bosques em autoridade do Estado, transforma a autoridade do Estado em criado do proprietário de bosques. A organização do Estado, o papel das diversas autoridades administrativas, tudo deve ser desnaturalizado para não ser mais que um instrumento do proprietário, em que o interesse deve aparecer com a alma que anima todo o mecanismo. Todos os órgãos do Estado vêm a ser as orelhas, os olhos, braços e pernas por meio dos quais o interesse do proprietário de bosques escuta, espia, calcula, protege e se evade. (Apud Rubel,1970:46)

Os problemas materiais voltariam a estar na pauta da GR e na pena de seu editor a propósito da situação precária dos vinhateiros do Vale do Mosela ligada às condições do domínio absolutista e sobrevivências feudais, e agravada com a

competição que sofreram “depois do estabelecimento da Zollverein⁶”. A GR havia publicado, em janeiro de 1843, uma pesquisa sobre a penúria dos camponeses feita por um correspondente, que fora considerado por Marx insatisfatória. Dada a repercussão dos acontecimentos, Marx projeta uma série de artigos. Somente dois serão publicados. Neles, observa e coloca em evidência a recusa das autoridades da Província Renana em ajudar a minimizar as condições de vida dos camponeses e interferir no conflito favoravelmente, isto é, mais uma vez, os interesses dos grandes proprietários prevalecerão. Aqui a conclusão é de capital importância e definirá os novos rumos da investigação de Marx quanto às possibilidades do Estado racional, os limites da boa vontade da política, a concreta relação entre estado e sociedade e a relação entre subjetividade e objetividade:

Na investigação de situações do estado se é demasiado facilmente tentado a não ver a *natureza objetiva das relações* e a explicar tudo a partir da vontade das pessoas que agem. Há porém circunstâncias que determinam tanto as ações das pessoas privadas como das autoridades singulares e que são tão *independentes de sua vontade* quanto a respiração. (*Apud Fedosseiev et all, 1983:48*)

Finalizo este último conjunto de artigos, destacando o primeiro ataque direto e explícito de Marx a Hegel que irá aparecer em 19 de dezembro de 1842 com o título *O projeto de lei sobre o divórcio*, com redação e direção de Savigny. Apesar de a preparação deste projeto e respectivas discussões no interior do governo terem sido mantidas em absoluto sigilo, a Gazeta Renana – que a partir da entrada de Marx na direção crescera em prestígio e atingira 3 mil assinantes – a ele teve acesso e publicou o texto em 20 de outubro de 1842. Sua publicação provocou um intenso debate na imprensa prussiana e o fato da GR se negar a dar o nome de quem havia fornecido o documento foi uma das causas que determinaram sua interdição. O centro da breve crítica que Marx realiza irá na

⁶ União aduaneira.

direção do que será reiterado tanto na *Crítica à filosofia do direito de Hegel* (CFDH), nos manuscritos de Kreuznach, e naquilo que é explicitado no Posfácio de 1873 à segunda edição alemã do *O Capital*: “Há quase trinta anos, numa época em que ainda estava na moda, critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana” (Marx,1983:20), ou seja, a desfiguração que Hegel opera na dialética pelo caminho do misticismo e pela abstração da realidade concreta, que assim aparece neste artigo:

Hegel diz: *Em si*, segundo o conceito, o matrimônio é indissolúvel, mas *só em si*, isto é, unicamente segundo o conceito. Com isto, nada se diz especificamente sobre o matrimônio. Todas as relações morais são, *segundo o conceito*, indissolúvel, coisa da qual é fácil se persuadir se se supõe que essa é sua *verdade*. O *verdadeiro* Estado, o *verdadeiro* matrimônio, a verdadeira amizade são indissolúveis; mas nenhum Estado, nenhum matrimônio, nenhuma amizade corresponde absolutamente a seu conceito respectivo; e, como a amizade real na família e o Estado real na história, também o matrimônio real pode ser dissolvido no Estado. Nenhuma *existência* moral corresponde à sua essência ou, pelo menos, nenhuma *deve* necessariamente corresponder à sua *essência*. Do mesmo modo que na natureza, a dissolução e a morte aparecem quando a existência já não corresponde mais a seu destino, assim também a história decide se um Estado é contrário à idéia de Estado até tal ponto que mereça desaparecer, também pelo mesmo Estado se decide em que condições um matrimônio existente deixou de ser um matrimônio. (Marx,1987:290)

Portanto, a clareza de Marx em relação à natureza do Estado, já apontava – “há quase 30 anos” – um tanto tranquilamente que a história “podia” decidir se um Estado tinha que desaparecer, não definitivamente, mas aqui, ainda no interior de uma *concepção positiva da política*, se ele tinha que ser superado por uma *outra*

forma de Estado. O que demonstra que Marx ainda busca, aqui, formas de aperfeiçoamento do político, porém pelo ato e a vontade humana.

Marx cumpria, com os artigos que destacamos, parte do programado na carta a Ruge, de 5 de março de 1842, já referida. E fazia isso pela via do combate ao Estado teocrático pelo início da crítica à monarquia constitucional da filosofia do Estado e do Direito de Hegel e acrescentava, a partir do enfrentamento das questões materiais, a crítica à filosofia especulativa.

O Absolutismo prussiano não podia conviver com a imprensa liberal nas mãos dos Jovens Hegelianos. A censura partiu, então, para a definitiva interdição de seus órgãos e a perseguição aos seus expoentes, em fins de 1842. A situação da GR, sob a direção de Marx, que se tornara um jornal prestigioso e influente, não foi diferente e, após a censura de vários artigos – pressionado também pelo Czar Nicolau I pelos ataques desferidos contra o governo russo – o jornal é definitivamente fechado, em 31 março de 1843, depois de 15 meses de existência. Marx é notificado oficialmente da decisão governamental e, decepcionado com o recuo dos acionistas do jornal – expressão da atitude covarde do liberalismo burguês prussiano – renuncia a seu posto, em declaração pública de 17 de março, responsabilizando a censura por sua decisão e alegando que a política do jornal sempre correspondera aos interesses do estado prussiano. Em carta a Ruge de 25 de janeiro – que seria nos meses seguintes seu principal interlocutor e confidente – revela seu ânimo e um pouco do que foi sua primeira experiência jornalística:

Não posso empreender mais nada na Alemanha, aí a gente se corrompe por si mesmo (...) Vejo na supressão da *Gazeta Renana* um progresso da consciência política. (...) É doloroso realizar uma tarefa servil, mesmo a serviço da liberdade, e lutar a golpes de alfinetadas em lugar de combater a cacetadas. Cansei da hipocrisia, da estupidez, da autoridade brutal, e também de minhas reverências obsequiosas, de andar com rodeios, das contradições e dos verbalismos... (Rubel,1991:24)

Se, como se vê, a decisão de emigrar era certa, Marx levará para o auto-exílio duas preocupações intelectuais advindas deste episódio: executar a revisão crítica da filosofia política de Hegel, ou seja, a crítica do Estado racional e estudar o comunismo e o socialismo, matérias que diz não conhecer, como manifesta-se, pondo fim à polêmica em que se viu envolvido com a conservadora *Augsburger Allgemeine Zeitung* que a partir de um artigo de Moses Hess atacava a GR de ser comunista:

Vocês não têm o direito de atacar o comunismo. Não conheço o comunismo, mas o fato do comunismo ter assumido a defesa dos oprimidos não permite que ele seja atacado com tanta pressa. Antes de condenar, é preciso que se tenha conhecimento completo e exato sobre esta corrente. (*Apud* Riazanov,1984:36)

Desde janeiro de 1843, a sorte da GR estava selada pelo governo prussiano com sua proibição definitiva prevista para abril do mesmo ano, acatando e submetendo-se, entre outras coisas, às pressões do Absolutismo russo que fora criticado pelo jornal. Indignado com a postura tibia de seus acionistas frente a mais esta impostura das autoridades estatais, Marx demite-se, como se disse, de suas funções em março e como ele próprio diz no Prefácio de 1859, "retira-se do cenário público para o gabinete de estudos". Nesta retirada provisória, momento em que se casa (19 de julho de 1843) com Johana Bertha Julie Jenny von Westphalen e se dirige para a lua de mel em Kreuznach, não deixa de projetar, junto com Ruge e o poeta Georg Herwegh (1817-1875), um futuro periódico de cunho mais radical a ser editado fora do país, na medida em que está convencido de que ali não havia espaço para uma atividade deste porte.

CAPÍTULO 2
A GÊNESE DA CRÍTICA AO "ESTADO RACIONAL"

CAPÍTULO 2

A gênese da crítica ao "Estado racional"

2.1. A crítica de Kreuznach: do Estado conforme a razão à democracia verdadeira

Depois da lua de mel em Kreuznach (junho-julho), Marx vive por três meses na casa da mãe de Jenny (agosto-setembro-outubro). É onde dá efetivamente continuidade à crítica a Hegel, prometida a Ruge na carta de 5 março de 1842 e esboçada nos artigos da GR. Ao mesmo tempo, escreve notas e comentários em 24 cadernos sobre a Revolução Francesa, Rosseau, Montesquieu, Maquiavel e Tocqueville¹ (Cf. Oakley,1983).

Após a censura e repressão do Absolutismo prussiano, em 1842, os Jovens Hegelianos, amordaçados, perderam qualquer esperança de desempenhar o papel de ideólogos da modernização do estado prussiano e da burguesia liberal, pois, na verdade, constituíam-se num movimento de idéias e de propaganda e tinham o jornalismo como "único meio de luta de ação política" (Nicolaïevski e Maenchen-Helfen,1973:87). As posições quanto ao que fazer e ao futuro radicalizam-se e se acentuam as divergências, dividindo o movimento em três tendências básicas: os "Livres" de Berlim, que agrupa os irmãos Bauer, Stirner (1806-1856), entre outros, que viam na derrota da perspectiva de liberalização do regime um "reco da

¹ Rosseau (1712-1778), Montesquieu (1689-1755), Maquiavel (1469-1527) e Tocqueville (1805-1859).

massas”, passando a negar qualquer tipo de atuação política, “convertendo a impotência numa nova teoria” e reduzindo a atividade à crítica puramente teórica; os democratas humanistas, que confundiam comunismo e humanismo, a saber, Ruge, Feuerbach, Jules Froebel, Herwegh; e ainda uma tendência de “comunistas filosóficos”, que se contrapunham moralmente ao egoísmo burguês, como Hess, Bakunin e Engels (Löwy,2002:76-77).

De qualquer forma, a conexão entre as duas últimas tendências, que acabaram congregando Marx, Ruge, Hess e outros, durante certo período, era a conclusão de que a derrota vivida se dera pela “força material do estado”, pelo isolamento da filosofia que não tinha tido forças materiais para “responder a violência com a violência” e que o futuro impunha a tarefa de fazer a filosofia chegar às massas, em converter-se em realidade pela aliança política (Nicolaiévski e Maenchen-Helfen,1973:87). Esta fórmula, da realização da filosofia através da realidade, posta desde a tese de doutoramento e alimentada nos textos da GR, acentua-se cada vez mais na reflexão de Marx e norteia seus projetos de futuro.

Porém, nesses meses, retirado em seu “gabinete de estudos”, Marx tem diante de si o desafio teórico que considera o mais importante de toda sua vida para “resolver a dúvida que me assediava”: a “revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (Marx,1982a:24), não por uma mera questão teórica, para obter um cargo na universidade ou manter emprego em qualquer jornal, mas para compreender o mundo e buscar a resolução de seus conflitos.

A importância desta “revisão crítica” será a reconfiguração teórica mediante a superação do primado político e da visão unilateral politicista no tratamento dos conflitos sociais e no surgimento de uma nova abordagem, de um pensamento original que coloca a totalidade social no centro de toda reflexão intelectual. Os *Manuscritos de Kreuznach*, ou a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, nome com que veio a ser publicado, em 1927, pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, sob a responsabilidade de D. Riazanov (1870-1938), é a primeira crítica rigorosa e

sistemática que trata do Estado e a constituição política. Representa o momento germinal e de instauração da teoria marxiana.

A experiência da GR abordando os conflitos materiais havia colocado em evidência a “alienação do homem como cidadão, na sua relação com o Estado”, e chamava a atenção de Marx este processo de cessão dos direitos individuais ao Estado, que representava um “fenômeno de alienação: a perda de direitos das pessoas frente às instituições, que eram na realidade, hostis diante deles” (Mandel,1977a:17-18). Em Kreuznach, Marx havia encontrado tempo para tratar do assunto.

Este texto de transição reflexiva de um padrão intelectual para outro, de uma seleção de extratos e de comentários marginais – que não passou da primeira redação – tem sua importância pelo processo de auto-esclarecimento e de início de “ajuste de contas” com sua concepção teórica anterior marcada por Hegel e pelos Jovens Hegelianos. Nele, ao mesmo tempo, Marx analisa as concepções políticas de Hegel, expostas nos parágrafos² 261-313 que tratam do Estado no *Princípios de filosofia do direito*, de 1818, e submete à crítica a filosofia especulativa, sua lógica e metodologia, enfim, a “dialética verbal” hegeliana, que Marx tenta traduzir “em prosa” (Rubel,1970:51).

Para a realização da crítica à filosofia hegeliana, Marx conta com o apoio teórico das conquistas realizadas por Feuerbach nas suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, publicada na Suíça em princípios de 1843, que lhe causara impressão positiva, como relata em carta a Ruge de 13 de março de 1843, sem contudo deixar de manifestar reservas bem determinadas:

Para mim, os aforismos de Feuerbach só não estão corretos no ponto em que ele remete demasiado para a natureza e pouco para a política. Esta é, porém, a única aliança graças a qual a filosofia atual pode se tornar verdade. (Rubel,1970:48)

² A partir daqui os parágrafos desse texto de Hegel serão indicados por seu sinal: §.

Nas suas *Teses* de condenação de toda a teofilosofia idealista, Feuerbach procura demonstrar que Hegel era o “último lugar de refúgio, o último suporte racional da teologia” e formula a partir de um humanismo naturalista e abstrato suas concepções materialistas e antropológicas, abrindo campo para novas formulações ontológicas:

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser* é o *sujeito*, o *pensamento* o *predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido. (Feuerbach,1988:31)

Utilizando-se do procedimento metodológico da inversão, que já empregara em sua crítica à religião, *A essência do cristianismo*, Feuerbach estende sua “crítica reformadora” à lógica e à filosofia da natureza, estabelecendo contra o idealismo um novo caminho:

O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstracto (sic!) para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objectiva (sic!), mas sempre apenas à *realização das suas próprias abstracções* e, por isso mesmo, nunca à verdadeira *liberdade* do espírito; pois, *só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objectiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos*. A passagem do ideal ao real tem o seu lugar apenas na filosofia prática. (*Idem*: 25)³

³ Algumas palavras estão grafadas diferentemente, por tratar-se de citação cuja origem é de edição portuguesa.

Com estas reflexões teóricas aliadas à experiência concreta vivida como jornalista é que Marx parte para analisar a concepção do estado exposta na obra de maturidade de Hegel. É um verdadeiro esforço de Marx para harmonizar o público e o privado que encontravam-se dissociados pelos privilégios e particularismos do feudalismo, de “reconciliar o estado (a sociedade política) com o particularismo da propriedade privada e da riqueza (a sociedade civil)”, ou ainda, de “restaurar a totalidade social respeitando a particularidade” (*Apud* Garaudy,s/d).

Para expor essa reflexão de Marx sobre a concepção de estado de Hegel, é necessário traçar um breve quadro desse aspecto do pensamento hegeliano.

2.2. A concepção hegeliana de Estado

A filosofia política hegeliana é marcada pelo fascínio exercido pela Revolução Francesa e seus desdobramentos e que, a cada passo deste processo, acarreta alterações decisivas no pensamento do filósofo que a partir da “miséria alemã” observa atentamente a rica e exuberante realidade francesa. Esse é mais um aspecto que demonstra a necessidade de Marx entrar em contato com a história daquele país.

Inicialmente, o jovem Hegel se apresenta como um entusiasta do republicanismo revolucionário, como se vê em sua *A Constituição da Alemanha*, de 1802, e, em 1817, em sua análise sobre os debates da Dieta de Württemberg, onde se identifica ao que havia de mais avançado no movimento liberal, e que, a partir daí, realiza a passagem para uma “filosofia da reconciliação” que irá apresentar a forma monárquica como o ideal de estado (Calvez,1970:90-93).

Se num primeiro momento a experiência revolucionária francesa tanto impressionara Hegel, num segundo momento, a permanência de sua instabilidade política passa a lhe causar temor e torna-se objeto de sua reflexão. Para ele, em sua obra de maturidade, o fracasso da Revolução Francesa residiria no

“desconhecimento do ‘conceito pensado’ de Estado” e na incapacidade dos revolucionários se “distanciarem da sociedade civil para pensar o Estado” (Furet,1989:13).

Hegel desenvolve neste trabalho – *Princípios da filosofia do direito* (1821) – uma crítica às concepções clássicas de Estado desenvolvidas na Escola Histórica do Direito – de Hugo a Savigny – que aplicam o conceito de “continuidade histórica” e sua afirmação a partir das relações consuetudinárias produzidas pelo “instinto dos povos” – o que fora posto por Edmund Burke (1729-1797) em oposição à Revolução – e também contra o utilitarismo da Economia Política inglesa, contrapondo sua concepção de estado racional. Hegel rejeita a primeira tese pelo fato de buscarem sua fundamentação em elementos externos ao Estado, tais como os costumes e a religião. Quanto à segunda, que parte da definição do *homo economicus*, dos interesses privados e particulares, considera que não eleva a sociedade civil à desejada universalidade do Estado. Tanto no primeiro, quanto no segundo caso, o Estado apareceria como derivado, como produto social, mantendo-se refém e submetido a pressões externas que impedem sua autonomia.

A crítica prossegue e dirige-se ao genebrino Jean-Jacques Rousseau. Apesar de Hegel reconhecer seu mérito de ser pioneiro na edificação do Estado moderno para além de princípios materiais, ressalta que não rompe, contudo, com a linha de pensamento anterior. A hipótese de um estado de natureza que antecede o estabelecimento do estado político, aparece para Hegel – assim como para Aristóteles – como uma aberração. Por outro lado, a idéia de vontade geral, definida no contrato social pelo genebrino, mostra-se secundária diante do arbítrio das vontades individuais, tornando o Estado fortuito diante da sociedade civil, tal como se apresentou de forma assustadora, mais precisamente no período do Terror (2 de junho de 1793 a 27 de julho de 1794). No Diretório (1795-99) – continua Hegel sua análise – manifesta-se a corrupção generalizada e, mais uma vez, a incapacidade do Estado em revelar seu caráter substancial de liberdade aos indivíduos e sua subordinação aos interesses privados. Provisoriamente, esta

instabilidade é superada com o Consulado (1799-1804) e com o I Império (1804-1815)⁴, momento de distanciamento e de autonomia em que o Estado, livre de pressões externas, “tomava em suas mãos os grandes interesses econômicos e impunha uma ordem no caos da concorrência” (Garaudy,s/d:19). A sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), esfera dos interesses privados, curvava-se assim à sociedade política, ao Estado soberano de Napoleão (1769-1821)⁵ saudado como a personificação e encarnação da idéia, o “Espírito Absoluto a cavalo” e de quem Hegel esperava que varresse toda a “miséria alemã”.

É portanto, à luz da crítica da Grande Revolução que o teólogo convertido a filósofo, pensa e elabora sua teoria do Estado, sem buscar as origens desse Estado nas concepções que analisa, mas perseguindo a definição da idéia de Estado que deve realizar a razão universal na história. O Estado não se manifestaria como produto de uma realidade anterior, mas como uma vontade que determina e se autodetermina e que, só desta forma, torna possível a vida social racionalmente organizada, onde os indivíduos encontram a revelação da liberdade. O Estado hegeliano apresenta-se como a encarnação do “Espírito Absoluto”, da razão, da moral e como expressão objetiva do interesse universal, do interesse geral da sociedade, colocando-se acima dos interesses particulares vinculados à propriedade privada. Ele engloba, ultrapassa e subordina a sociedade civil e é esta condição que lhe garante e permite autonomia suficiente para que possa agir com a neutralidade necessária e assim cumprir o papel de árbitro e de elemento superador das cisões típicas e características existentes no reino dos interesses privados, a sociedade civil. Seria só no Estado, assim metafisicamente concebido, que a liberdade se revelaria e a consciência de si encontraria a liberdade plena e substancial. O Estado e a política constituiriam-se, na filosofia política positiva hegeliana, no *locus* das atividades racionais e humanas, campo privilegiado da realização humana e esfera superior da consciência humana.

⁴ A referência a esta cronologia é detalhada no Apêndice – Cronologia do Período, nas páginas finais deste trabalho.

⁵ Napoleão Bonaparte (Napoleão I) – Imperador da França de 1804 a 1815.

Hegel observa que “o *Estado como tal*, essa abstração, é um privilégio dos tempos modernos” e sua característica fundamental é a abstração que faz da vida privada, dos interesses materiais. A modernidade seria impensável sem esta separação, o rompimento entre a esfera pública e a privada que se encontravam atados na Idade Média, onde a ordem e a hierarquia do poder político estavam visceralmente ligados à atividade material e era o que fixava e determinava o lugar de todo indivíduo na sociedade. Todo processo levado a cabo pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, processos de emancipação política, de destruição dos estamentos, corporações e privilégios feudais, teriam resultado na afirmação do indivíduo livre e teriam produzido a criação de campos distintos: a sociedade política e a sociedade civil.

A sociedade civil – conceito que Hegel incorpora de maneira pioneira à sua filosofia da história e dele retira suas conseqüências e conexões, produto de suas leituras da Economia Política inglesa – é o reino dos interesses privados e egoístas, a *bellum omnium contra omnes*, onde o bem comum, a razão e a vida genérica em meio a contradições insolúveis não encontram solo fértil para se desenvolver. Este campo minado pelo irracionalismo material, sem possibilidade alguma de realizar a comunhão humana é a vida econômica, onde a carência é dada e absolutamente irremediável. Com o mesmo “cinismo” dos economistas ingleses, Hegel observa: “Revela-se aqui que, na *superabundância da riqueza*, a sociedade civil *não é bastante rica*, ou seja, não possui – na riqueza que lhe é própria – riqueza suficiente para resolver a questão da exuberância da pobreza e da formação da plebe” (*Apud Lukács, 1979:26*).

Resta a Hegel, para a necessária reconciliação e superação das contradições que se processam na sociedade civil, uma esfera: a do estado, a sociedade política que a institui, subordina e lhe confere sentido social, assim definido no § 257 de seu texto: “O Estado é a realidade da idéia moral, o espírito moral enquanto vontade *manifesta*, consciente de si, substancial, que se pensa e se sabe, que realiza o que sabe e por isso mesmo sabe” (Rubel, 1970:67). O Estado, com sua

burocracia finamente educada na razão do estado, teria criado a vida comunitária, estabelecido a sociedade e se apresentado como "demiurgo do real": vontade e razão que se determina por si mesma.

A procura da conciliação entre as duas esferas da vida moderna nesta obra de Hegel, leva-o a equacionar "Idéia realizada e presente" e a buscar nesta "realização conceitual" a compreensão que sanciona o presente histórico (Cf. Lukács,1979:22). O que significa uma atitude crítica a todo dever-ser e na colocação pioneira da filosofia burguesa do "fim da história" pela realização do estado constitucional burguês, e a conseqüente limitação do universo do pensamento burguês, a negação de qualquer transformação social, banindo-se assim toda e qualquer possibilidade de revolução social, restando à humanidade apenas o movimento da realização pessoal e do egoísmo racional individual.

Nessa equação entre "Idéia e presente", a filosofia política de Hegel vai perdendo seu "brilho" inicial e já em sua *Ciência da Lógica* (1812) era "prosaica", só que agora substituindo "Napoleão por Frederico Guilherme III" e acentuando o conservantismo e a "contradição de sua filosofia da história com a história real" (*Ibid.*).

Feita essa breve referência à filosofia política hegeliana, podemos prosseguir na explicitação da crítica elaborada por Marx.

2.3. A crítica de Marx à filosofia política hegeliana

Marx, em seus *Manuscritos de 1843* (Kreuznach) ao mesmo tempo que reconhece o fato de Hegel apontar a contradição existente entre sociedade civil e sociedade política e propor sua superação, aponta que o preciso limite e a contradição específica da concepção hegeliana reside na forma como propõe a "passagem da sociedade civil ao Estado":

Hegel parte do pressuposto da *separação* entre a sociedade civil e o Estado político (estado de coisas próprio da sociedade moderna) e a desenvolve como *elemento necessário da idéia*, como uma verdade racional absoluta. (...) Contrapõe o elemento geral em si e para si do Estado ao interesse particular e às necessidades da sociedade civil. Numa palavra, apresenta por toda parte o *conflito* entre a sociedade civil e o Estado. (Marx,1987:385)

Jamais admitindo a separação entre a "vida civil e a vida pública" – muito ao contrário, afirmando sempre de modo artificial a sua unidade – e não pretendendo constituir a sociedade civil "nem como massa indivisa e nem como uma multidão de átomos" no elemento legislativo, Hegel convertia os "estamentos civis" em "estamentos políticos", cuja relação só poderia se dar exclusivamente junto ao poder legislativo (*Ibid.*). O reconhecimento da necessidade da formação de um sistema corporações, de estamentos políticos seria, conforme Marx, a consagração da separação entre Estado e sociedade civil, e a abstração dos indivíduos concretos na representação que faz junto a uma "unidade inexistente": "O Estado que é *simplesmente uma representação*" (*Idem*:381).

Se por um lado, deve-se reconhecer o mérito de Hegel em reconhecer a separação entre a sociedade civil e a sociedade política como uma contradição, por outro, Marx aponta que seu erro era contentar-se com a "*aparência desta solução*", propondo-a como um fato, sem perceber que o sistema representativo, o "*elemento político constituinte* não era outra coisa que a expressão efetiva da relação real entre o estado e a sociedade civil, sua *separação*" (*Idem*:387). Para Marx, o Estado moderno representativo se revela como comunidade fantástica, como abstração da sociedade civil, cisão entre o cidadão e o homem privado e dos laços sociais concretos dos indivíduos, portanto, manifesta-se como alienação política.

Na crítica que Marx faz ao § 262 que “traduz em prosa” é que estaria contido todo o “mistério” da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral onde Hegel, por meio de “artifícios especulativos”, esforça-se em justificar sua tese central: a “idéia” encarnada no Estado seria o demiurgo da família e da sociedade que se convertem em “*esferas conceituais* do Estado, e precisamente como esferas de sua *finitude*”, invertendo, deste modo, toda relação real e concreta. A sociedade civil e a família, não possuíam caráter, vida próprias, seriam manifestações da idéia, da vontade encarnada no Estado. Nesse parágrafo, para Marx, revela-se “muito claramente o misticismo panteísta” de Hegel e, reforçando sua crítica, prossegue a desmistificação:

A idéia é subjetivada e a relação *real* entre família e sociedade civil e Estado se concebe como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são as premissas do Estado; são, na realidade, os fatores ativos; mas, na especulação, ocorre o inverso. Ao subjetivar-se a idéia, os sujeitos reais, a sociedade civil e a família, “as circunstâncias, o arbítrio”, etc., convertem-se aqui em momentos objetivos *irreais*, o que significa algo totalmente distinto. (Marx,1987:322)

Para a especulação hegeliana, a família e a sociedade civil não possuíam vida e movimento próprios e o que as une para formar o Estado é “o curso da vida da idéia” que instituiria o próprio Estado “que as toma em seu movimento” e as torna “finitude dessa idéia”. Sua existência deve-se a um espírito externo a elas, não se autodeterminam: são determinadas e condicionadas de fora. E, desta forma, o Estado político – que tem como *conditio sine qua non* “a base natural da família e a base artificial da sociedade” – veria aquilo que o condiciona, que o determina transformar-se, por artifícios especulativos, em condicionado e determinado: “o produtor é convertido em produto do seu produto” (Marx,1987:323). O Espírito Absoluto aparece soberano do cume da realidade por ele criada, organicamente ordenada e hierarquizada por seu sistema de ordens

cooperativas, e "outorga, em virtude de seu poder místico, pequenas partes de sua essência às restantes esferas sociais" (Rubel,1970:53).

Marx prossegue apontando que o mesmo procedimento utilizado na "passagem da sociedade civil para o estado", que não deriva da essência particular da família e nem do Estado, mas da "relação *geral* entre *necessidade e liberdade*" é reproduzido na sua filosofia hegeliana da natureza na passagem da natureza inorgânica à vida, utilizando-se as mesmas categorias tanto numa esfera quanto na outra: "Se trata simplesmente [para Hegel] de encontrar, para as determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes" (Marx,1987:324). Em todas as esferas da realidade o procedimento do teólogo convertido a filósofo seria indistinto, onde a relação entre Idéia-sujeito é hiperdimensionada:

[Hegel] não desenvolve seu pensamento partindo do objeto; deduz o objeto a partir de um pensamento acabado em si na esfera da lógica (...). A alma dos objetos, que aqui é a alma do Estado, já existe, predestinada, antes que exista seu corpo, que não é, propriamente falando, mais que pura aparência. O 'conceito' é o Filho na 'idéia', em Deus pai, o agente, o determinante, o princípio ativo. 'Idéia' e 'conceito' são, aqui, abstrações hipostasiadas. (Marx,1987:328)

O arremate decisivo da crítica marxiana à filosofia hegeliana – sua lógica ao mesmo tempo ontologia na medida em que as categorias do pensamento correspondem às formas objetivas do ser – manifesta-se no § 270:

O conteúdo concreto, a determinação real, aparecem aqui como algo formal; toda a determinação formal abstrata aparece aqui como o conteúdo concreto. A essência das determinações estatais não está em ser determinações do Estado, mas (...) como determinações lógico-metafísicas. Seu verdadeiro interesse [de Hegel] não reside na filosofia do direito, mas na lógica. O trabalho

filosófico, aqui, não consiste em que o pensamento tome corpo em determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem em pensamentos abstratos. O elemento filosófico, aqui, não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas o Estado é que serve para provar a lógica. (Marx,1987:331)

Para voltar um pouco ao universo dos marxólogos, Rubel considera este momento como “inversão metodológica” *a la* Feuerbach, propiciará a Marx “descobrir os elementos de uma nova teoria da sociedade” (Rubel,1970:52). Já na linha de raciocínio de Lukács, o que se passa seria algo ainda mais significativo: seria o instante germinal da constituição de um novo pensamento que representa uma ruptura teórica e prática com toda a cientificidade idealista hegeliana – baseada numa ontologia lógico-dedutiva que infesta a história de elementos teleológicos – colocando em seu lugar “lineamentos de uma ontologia histórica-materialista” (Lukács,1978:2). O próprio Marx maduro reconhece este momento como algo extremamente relevante e insiste em recordar o rompimento com Hegel.⁶ A percepção de Marx da inversão operada por Hegel entre lógica e realidade e a conseqüente crítica ao “lado mistificador da dialética hegeliana” constitui-se numa manifestação embrionária de uma nova concepção científica. Significa também a percepção de que o verdadeiro interesse de Hegel não residia propriamente na filosofia do direito, mas na lógica.

Além do objetivo filosófico especulativo para transformar o “Espírito Absoluto” em artífice da realidade e esta na manifestação da razão, Hegel em seu *Princípios da filosofia do direito* teria o interesse político de erigir a monarquia constitucional, na verdade, absoluta, como a forma política do Estado ideal. Para tanto, tem que justificar seus três poderes constitucionais: o poder do soberano – o príncipe; o poder governamental – a máquina burocrática estatal; e o corpo legislativo – as Assembléias e Câmaras. Também aqui, para Marx o esquema

especulativo hegeliano pretende dar “à sua lógica um corpo político” e não oferecer a “lógica do corpo político” (Marx,1987:361).

A crítica marxiana neste momento recai sobre o “conceito de mediação, chave de toda a dialética hegeliana”, que aparece na demonstração de Hegel de que entre os dois extremos da vida social, o monarca (a individualidade empírica) numa ponta e a sociedade civil (a universalidade empírica) na outra, “interpõem-se, como no silogismo lógico, instâncias mediadoras...”. Marx parte para a desqualificação tanto da “mediação como princípio lógico” quanto das “instâncias políticas” que a efetivam (Frederico,1995:63). Sua primeira investida dirige-se ao poder do monarca, que assim como o Estado, será hipostasiado. O artifício da subjetivação da idéia para dela extrair toda a construção de seu sistema e de suas categorias políticas, teria agora para Hegel, a finalidade de instituir num único indivíduo, o monarca absoluto, na *persona* do Estado, assim definido o poder soberano por Hegel no § 275:

O poder soberano encerra em si os três momentos da totalidade (§272): a *generalidade* da constituição e das leis, a deliberação como relação do *particular* com o geral e o momento da *decisão* última como a *autodeterminação*, a qual remontam-se todos os demais e de onde arranca o início da realidade. Esta autodeterminação absoluta constitui o *princípio distintivo* do poder soberano enquanto tal, e é o primeiro que tem que se desenvolver. (Hegel *apud* Marx,1987:333)

A idéia hegeliana de poder soberano, autônomo e independente “não é outra coisa que a *idéia do arbítrio*, da *decisão* da vontade” (Marx,1987:337) e é desse modo que:

Hegel converte todos os atributos do monarca constitucional, na Europa atual, em autodeterminações absolutas

⁶ Tanto em 1859, no Prefácio de *Para a crítica da economia política*, quanto no Posfácio de *O Capital* em 1873.

da vontade. Não diz que a vontade do monarca seja a decisão última, mas que a decisão última da vontade é o monarca. A primeira afirmação é empírica, a segunda tergiversa o fato empírico para convertê-lo em um axioma metafísico.

...O *monarca* é, no Estado, o momento da *vontade individual*, da autodeterminação infundada, do arbítrio. (Marx,1987:338-39)

Um poder assim definido como autodeterminação, como a "*real encarnação da idéia*", a "consciência do Estado" e expressão da vontade soberana, expulsa a soberania popular – no entendimento hegeliano uma "noção confusa" – para fora do estado e abstraindo o povo, a massa, a parte dos membros do Estado que não sabe o que quer. Isso causa indignação a Marx: "Como se o povo não fosse o Estado real! O Estado é algo abstrato. Só o povo é o concreto" (Marx,1987:341). O dilema da instituição política, "soberania do monarca ou soberania popular" – e de quem seria o soberano – é respondido pela afirmação categórica da democracia o "enigma resolvido de todas as constituições". Marx, desdobra suas idéias sobre a democracia esboçadas nos artigos da GR e revela o trajeto hegeliano:

Hegel parte do Estado e converte o homem no Estado subjetivado; a democracia parte do homem e converte o Estado em homem objetivado. Assim como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo mas é o povo que cria a constituição. Em certo sentido, a democracia é, em relação a todas as demais formas de Estado, o que o cristianismo é em relação às demais religiões. O cristianismo é a religião por excelência, a *essência da religião*, o homem deificado como uma religião *particular*. Da mesma forma, a democracia é a *essência de toda constituição de Estado*, o homem socializado como uma constituição de Estado *particular*, a democracia está para as demais constituições como o gênero está para suas espécies, com a diferença de que, aqui, o

gênero aparece como existência, e, portanto, frente à existência que não corresponde à essência mesma, como uma espécie *particular*. A democracia, comparada às demais formas de Estado, é como o Antigo Testamento. O homem não existe por causa da lei, mas a lei existe por causa do homem, é a *existência* humana, enquanto que em outras é a existência *legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia. (Marx,1987:343)

Temos aqui o primeiro passo da transformação da "crítica do céu" à "crítica da terra", a extensão da crítica às "alienações profanas", isto é, o direito e a política (Marx,1987b:492). Ele prossegue em seu raciocínio, afirmando que:

Na democracia, o princípio *formal* é ao mesmo tempo o princípio *material*. A democracia é, portanto, pela primeira vez, a verdadeira unidade do geral e do particular. Na monarquia, por exemplo, ou na república como forma de Estado somente particular, o homem político vive sua existência particular junto ao homem não político, junto ao homem privado. A propriedade, o contrato, o casamento, a sociedade civil aparecem aqui (do modo como raciocina Hegel (...)) como formas *particulares* de existência junto ao Estado *político*, face a que o *Estado político* se comporta como forma *organizativa*. (Marx,1987:343-44)

A função do Estado político é definida claramente como organizadora e administradora da sociedade e ele representa "simplesmente um conteúdo particular", mas na constituição política da monarquia esta se arvora um significado geral que domina e determina a totalidade da existência de um povo. Contra esta "coisa bastarda" Marx contrapõe a "verdadeira democracia", que não tem mais do que o conteúdo que lhe é próprio, ou seja, de uma esfera particular. É neste sentido que "os franceses", a quem reconhece a criação do "princípio político em si", interpretam que "na verdadeira democracia, o Estado político desaparece". No regime democrático, o "Estado *abstrato* deixa de ser o momento dominante" da

vida social (*Idem*:344) e o homem deixa de ser joguete nas mãos dos interesses políticos e passa a ser senhor de sua ação. Por isso, quando há um esgarçamento da política ocorre sua absorção pelo social pois a política seria a usurpação das forças sociais e, por isso mesmo, uma das formas de alienação humana. Novamente ecos prováveis das idéias de Saint-Simon de auto-representação e autogoverno onde a administração dos homens cede à administração das coisas como forma de realização do interesse geral universal e do particular em cada indivíduo.

É nesse momento de sua reflexão sobre Hegel que a crítica de Marx passará a apontar um conteúdo distinto para democracia, que caminha para a superação da alienação política.

2.4. Resultados da crítica marxiana: o conceito de democracia verdadeira

A solução proposta por Marx não é de implantação de uma nova forma política democrática ou de uma república burguesa, mas a do fim ou desaparecimento de toda forma política, de uma transformação radical que implicaria a "supressão do estado político alienado da sociedade civil 'privatizada'". A concepção de democracia, neste momento para Marx, tem o sentido de "abolição da separação entre o social e o político", pois não se trataria de encontrar uma forma política adequada, mas da ampliação de seu horizonte para além do político, como Babeuf (1760-1797) e Buonarroti (1761-1837) indicavam, de transformar o seu "conteúdo social" (Löwy,2002:80-81).

Para Marx, na verdadeira democracia o que se tem é a auto-representação do povo, participação direta nos assuntos que lhe dizem respeito e que não são, nem podem ser, estranhos aos indivíduos. Daí o fim da ordem política, o fim do domínio da lógica das coisas sobre a coisa da lógica.

Estas considerações vão indicando que o jovem Marx não pretendia construir uma nova filosofia política, muito menos uma teoria afirmativa do Estado.

Muito ao contrário: sua crítica ao Estado racional de Hegel abre espaço para a negação da política como instância da comunhão humana e, “já é uma teoria da decadência e do desaparecimento do Estado” (Cf. Lefebvre,1968:99).

O poder governamental no § 287 dos *Princípios* é definido com a função da “aplicação das decisões do soberano” que inclui tanto o poder judicial e o poder policial, que medeiam e “se relacionam diretamente com a particularidade da sociedade civil e fazem valer o interesse geral com ajuste a estes fins” (Marx,1987:354). Para Marx, o poder governamental não seria outra coisa que a “administração do Estado, que se desenvolve como burocracia”, seria o “serviço do Estado” que tem como “primeira premissa a *'auto-administração'* a sociedade civil em ‘corporações’” que tratam dos “assuntos de Estado”, regidos e submetidos a uma rigorosa “divisão de trabalho” (*Idem*:357).

Para Marx, o que se vê nos §§ 290 a 397 é “uma descrição empírica da burocracia, em parte tal como ela é e em parte a opinião que ela faz de si” que tem como base o “espírito corporativo”. Partindo da divisão do Estado soberano e da sociedade civil, da contraposição do interesse “em e para si geral” e dos interesses materiais, campo do egoísmo e da irracionalidade, a burocracia se colocaria “*nesta separação*” como mediação necessária, corpo racional desvinculado da sociedade civil, encarregado de manter e assegurar os fins “espirituais” do estado. Dentro do sistema corporativo hegeliano seu elemento “formal” organizador da vida social, válido também para as instituições da sociedade civil – a burocracia – converte-se na “corporação do Estado” (*Idem*:356).

Composta em sua maior parte da “classe média culta” que detém o monopólio do saber e do credo constitucional, ela assume o poder governamental, a administração e funções públicas em contraposição ao povo, “a massa indiferenciada”, “multidão reduzida a átomos”. Daí, segundo Marx, surge a arrogância dos burocratas, verdadeiros “jesuítas do Estado”, que dominam a

organização da vida pública e, ao invés de servirem à sociedade, exercem sobre ela um poder que cristaliza a tirania estatal:

A burocracia considera a essência do Estado, a essência espiritual da sociedade, como posse sua, é sua *propriedade privada*. O espírito universal da burocracia é o *segredo*, o mistério, que ela assegura internamente pela hierarquia e contra os grupos externos pelo seu caráter de corporação fechada. Daí que a burocracia considera *traição* cometida contra seu mistério tudo o que seja deixar transpirar as intenções do espírito do Estado. A *autoridade* é, em consequência, o princípio de seu dever e a idolatria da autoridade, sua *intenção*. E, em seu interior, o *espiritualismo* se converte em um *crasso materialismo*, no materialismo da obediência passiva, da fé na autoridade, do *mecanismo* de um comportamento formal fixo, de princípios, idéias e tradições fixas. (Marx,1987:360)

Como vimos, em sua experiência na GR, Marx já estivera em contato com a burocracia prussiana em vários episódios e, provavelmente pela censura, tenha sido impedido de torná-la objeto de crítica mais aguda. Mas nesses *Manuscritos*, não perde a oportunidade de manifestar toda sua repulsa e desprezo ao burocrata que, preso ao "formalismo" das relações hierárquicas e autoritárias, é desumanizado e desumaniza, vendo "o mundo simplesmente como um objeto para seu tratamento" formal. Detendo o monopólio do saber público, uma "ilusão muito prática", tendo que mantê-lo guardado a sete chaves, o burocrata desenvolve e sacramenta relações intransparentes que exclui e condena qualquer tipo de controle externo: social, imprensa e opinião pública. O jovem de 25 anos desmascara a pretensa auto-imagem de racionalidade da burocracia, mas que de fato é o "reino da incompetência" e, sinteticamente, demonstra a farsa do seu real mecanismo: "O dirigente confia aos círculos inferiores a compreensão do detalhe, e esses círculos crêem que o dirigente é capaz de compreender o geral, e se enganam mutuamente" (*Ibid.*).

No exercício do controle formal da administração pública, que transforma em seu interesse privado, a burocracia entra em contato com o jogo dos interesses particulares da sociedade civil, e sua pretensa autonomia fica comprometida na medida que, em defesa de seus privilégios, acaba pondo-se à serviço deste ou daquele interesse, corrompendo-se e se degradando, fato que Marx já havia presenciado como jornalista. A administração burocrática corporativa encerra a contradição entre "*Propriedade privada e interesse das esferas particulares frente ao interesse superior do Estado: contraposição entre propriedade privada e Estado*" (*Idem*:361).

Essa análise crítica da burocracia – demonstrando sua importância e papel dentro do Estado como elemento de estabelecimento e preservação da ordem comum – que Marx realiza, provavelmente seja pioneira no século XIX. E é ignorada ou desconsiderada, atribuindo-se todo o mérito de inaugurar a reflexão sobre o tema a Max Weber (1864-1920). Como veremos adiante, nos principais textos de análise política de Marx, a burocracia aparece sempre como instrumento vital da dominação política, assumindo maior ou menor relevância e autonomia relativa de acordo com as formas políticas que se sucedem, como as Monarquias Absolutas e no bonapartismo, colocando Marx sempre como um crítico da burocracia, "corpo parasitário" (como se refere no texto sobre a Comuna), fato minimizado no século XX tanto pela analítica liberal, quanto pela marxista de modo geral.

O terceiro e último poder a ser examinado nos *Manuscritos de 1843* é o legislativo, assim definido nos *Princípios*, no § 298:

O *poder legislativo* se refere às leis enquanto tais, quando necessitam uma ulterior elaboração, e aos assuntos *internos* que têm por seu conteúdo, um alcance *totalmente geral*. (...) Este poder é por si mesmo *parte da constituição*, que o pressupõe e que em si e para si acha-se situado fora de sua determinação direta, mas que recebe seu posterior desenvolvimento das leis e

do caráter progressivo dos assuntos gerais do governo. (Hegel
apud Marx,1987:366)

Diante da "clareza" desta definição, Marx procura demonstrar que no momento em que Hegel chega ao ponto final da construção de seu sistema político, chega também ao ápice a explicitação do seu caráter contraditório e mistificador: aqui Hegel não podia mais uma vez recorrer à argumentação lógica do pressuposto, como quando definia o poder do soberano e o governamental, deduzindo-os da Idéia e de outras artimanhas.

O poder legislativo pela definição hegeliana "é por si mesmo parte da *constituição*" que "em si e para si acha-se fora de sua determinação" mas, questiona Marx, "a constituição não brotou por si mesma" e "as leis que necessitam de um desenvolvimento ulterior", função que é do legislativo, tem que ter sido formada de algum modo. Em suma: "tem que ter existido um poder legislativo *antes* da constituição e *fora* dela (...). Teria que haver um poder legislativo fora do poder legislativo real, *empírico*, estatuído" (Marx,1987:367). A possível resposta de Hegel a este questionamento seria a de que "pressupomos um Estado *existente*" e sua contestação – feita por Marx – é a de que o filósofo do direito não tem "o direito de medir a idéia pelo existente, ele precisa necessariamente medir o existente pela idéia" (*Ibid.*).

A verdade é que Hegel não teria resolvido a contradição entre a "constituição e o poder legislativo" nem entre o quê o "poder legislativo deve ser e o que realmente é" por mais que se utilize de malabarismos fantásticos e reitere sempre a supremacia do "Estado como a realização do espírito livre". O que faz na realidade, afirma Marx, "é resolver todos os conflitos" recorrendo a uma necessidade natural cega que se encontra em "contradição com a liberdade". O trânsito de todo "interesse particular ao interesse geral" não se dá por "lei consciente do Estado", mas ao contrário, de "modo fortuito, contra a consciência." O sistema político, o edifício do Estado racional hegeliano desmorona-se e se

revela na "revisão crítica" dos Manuscritos, como irracionalidade, misticismo, como teologia.

Afastada a abstração e todo elemento "lógico-dedutivo" na compreensão da realidade – e, ainda, para refutar a idéia hegeliana de que as constituições se processam de "modo gradual" – o caminho que Marx percorre para o entendimento da constituição política e do poder legislativo passa pelo exame da história que indica de que maneira se deu na França a necessidade da revolução ser realizada por indivíduos conscientes:

Em primeiro lugar, a categoria de transição *gradual* é historicamente falsa e, em segundo lugar, não explica nada. (...) é necessário que o movimento da constituição, que o *progresso*, se converta em *princípio constitucional* e que o expoente real da constituição, que é o povo, eleve-se a princípio da constituição. E, nesse caso, a constituição é o próprio progresso. (Marx, 1987:369)

A constituição é definida como "ajuste entre o Estado político e o Estado não-político", isto é, o povo, que é seu sujeito real e tem todo o direito de criar uma nova constituição toda vez que esta deixar de "ser expressão real da vontade do povo, que se converta em ilusão prática". Uma vez à luz da Revolução Francesa, entendida como obra do poder legislativo, expressão da soberania e vontade popular – enquanto que o poder governamental só realizou "pequenas revoluções, as revoluções retrógradas, as reações" – o que passa à mira de Marx é a investigação da natureza do regime constitucional.

A consideração de Hegel sobre o povo, multidão inculta "que não sabe o que quer" e por isso se justificaria a existência de uma "burocracia finamente educada na razão" para tratar dos "assuntos de Estado", como vimos, não faria nada mais que revelar a "*essência* do Estado", o segredo do Estado moderno, assim analisado por Marx:

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse do Estado, enquanto interesse real do povo, *só* existe formalmente, mas existe como uma forma determinada ao lado do Estado real; o interesse do Estado recobra aqui, *formalmente*, realidade enquanto interesse do povo, mas, ao mesmo tempo, *só* deve ter esta *realidade formal*. Se converteu em uma formalidade, no *haut goût*⁷ da vida popular, em uma cerimônia. (*Idem*: 377)

A identificação entre o interesse geral que o Estado constitucional se arvora em incorporar com o povo *só* se daria formalmente. Desse modo, descobre-se seu verdadeiro conteúdo social, tanto do poder governamental quanto do poder legislativo, aspecto que a experiência da GR na análise dos procedimentos da burocracia prussiana e dos representantes das Dietas provinciais, auxilia na compreensão de Marx:

O elemento *constituente* é a mentira *consagrada*, a mentira *legal* dos Estados constitucionais, que nos diz que *o Estado é o interesse do povo* ou que *o povo é o interesse do Estado*. Esta mentira se revelará manifesta no *conteúdo*. A mentira se estabeleceu como poder *legislativo* precisamente porque o poder legislativo tem como conteúdo o geral, porque é um assunto de saber mais do que querer, porque é o poder *metafísico do Estado*, enquanto que esta mesma mentira, enquanto poder governamental, deveria dissolver-se imediatamente ou converter-se em verdade. A força metafísica do Estado é o local mais adequado da ilusão geral e metafísica do Estado. (*Ibid.*)

Para negar a base metafísica do Estado, Marx prossegue analisando as relações entre ordens (*Stände*) corporativas que compõem a sociedade civil com o Estado, tal como concebe Hegel. Os estamentos se constituem em “órgãos mediadores” delegados da sociedade civil em relação ao Estado – assim é com a burocracia do Estado – e é *só* desta posição que ganham sentido e existência.

⁷ Esquisitice.

Toda e qualquer oposição é “rebaixada à mera aparência”. Caso contrário, se “não se referisse apenas à aparência, mas se tornasse uma oposição substancial, o Estado estaria em vias de desaparecer”. Então, assim, na visão hegeliana, o papel de mediação dos estamentos seria, na realidade, o de conciliação entre o interesse particular das corporações em condição subordinada ao interesse “em si e para si” do Estado, o interesse geral, e a ele integrados como totalidade orgânica. Hegel, o filósofo do Estado, assumiria a existência da contradição entre a sociedade civil e a sociedade política e o papel da política como administração destas contradições, a fim de evitar sua explosão e a conseqüente destruição do Estado.

Marx sintetiza as contradições da filosofia política hegeliana com rara felicidade⁸:

1) Hegel parte do pressuposto da *separação* entre a sociedade civil e o Estado político (estado de coisas próprio da sociedade moderna) e a desenvolve como *elemento necessário da idéia*, como uma verdade racional absoluta. Apresenta ao Estado político sob sua forma *moderna* da *separação* dos diferentes poderes. Atribui ao Estado real *atuante* a burocracia como seu corpo e a ela o subordina, como o espírito dotado de saber, o materialismo da sociedade civil. Contrapõe o elemento geral em si e para si do Estado ao interesse particular e às necessidades da sociedade civil. Numa palavra, apresenta por toda parte o *conflito* entre a sociedade civil e o Estado.

2) Contrapõe a sociedade civil, como *estamento privado*, ao Estado político.

3) Designa o *elemento constituinte* do poder legislativo como simples *formalismo político* da sociedade civil. E qualifica este elemento como a *relação reflexa da sociedade civil aplicada ao Estado*, relação reflexa que, segundo ele, não muda a *essência*

⁸ Para essa síntese, e para efeito da finalização deste capítulo, retomo a citação feita no início só que agora de forma completa, retratada nesses 3 itens.

do Estado. Também a mais alta identidade de duas coisas distintas é uma relação reflexa. (*Idem*:385)

O ataque final da crítica marxiana à filosofia política hegeliana segue dirigido ao que ela tem de mais caro: a tese do Estado como “a realidade da idéia moral” e da sua pretensa autonomia de coerções externas e da sua independência frente a sociedade civil. Nesse momento, a análise gira em torno da oposição entre propriedade privada, insegura e dependente “das flutuações da posse, em geral”, e do patrimônio.

Para Hegel, o segredo da garantia da independência política e da subordinação dos interesses particulares está no fato de que é o Estado que institui a propriedade privada, no caso da propriedade da terra consagrada pelo direito à progenitura, o morgadio. Marx contesta o filósofo do estado argumentando que não raciocina com a “tese de que a propriedade da terra é a única propriedade independente” e mais uma vez abstrai e inverte a relação real:

Na realidade, o morgadio é uma consequência derivada da propriedade *cabal* da terra, da propriedade privada petrificada, da propriedade privada por excelência na independência e na nitidez mais elevadas de seu desenvolvimento; e o que Hegel aduz como o fim, como o determinante, como a *causa primeira* do morgadio, é muito mais seu efeito, sua consequência, o poder da *propriedade privada abstrata sobre o Estado político*, enquanto Hegel apresenta o morgadio como *o poder do Estado político sobre a propriedade privada*. (Marx,1987:411)

Hegel transforma o determinante em determinado, converte a causa em efeito, torna o independente em dependente, é a dialética de ponta cabeça. Marx então se interroga:

Qual é o conteúdo da constituição política, da finalidade política? Qual é sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana* (...) Qual é o

poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, sua essência conduzida à existência. E que resta ao Estado político, em oposição a esta essência? A *ilusão* de ser o determinante onde na verdade é o determinado. É certo que [o Estado, a instituição política] *rompe a vontade da família e da sociedade*, mas *somente para dar existência à vontade da propriedade privada que não tem família nem sociedade* e para reconhecer esta existência como a existência suprema do Estado político, como a existência *moral* suprema. (*Ibid.*)

Diante disso, revelado o segredo da constituição política como obra da propriedade privada, o sentimento político – a despeito das pretensões hegelianas de nobreza ética, moral, racionalidade e universalidade – mostra-se como “o sentimento da propriedade privada”. A pretendida autonomia e independência do Estado, na verdade desvela-se como credo e servidão à propriedade privada, prenúncio do “*bureau* dos negócios” da burguesia. O Estado não tem vontade nem moral própria, melhor, sua vontade e sua moral é a da propriedade privada, o máximo que pode ter é ilusão de determinação, autonomia, moral e vontade.

Marx, preso ainda à idéia de Estado racional e à positividade da política condenava, nos artigos da GR, a degradação das autoridades prussianas por agirem frente aos conflitos sociais “não a seu modo”, isto é, independentemente, mas “ao modo da propriedade privada”. Agora, momento em que realiza a crítica a Hegel, vê, com clareza, que o supra sumo da filosofia política, o Estado como expressão da universalidade humana, a “realidade da idéia moral”, desnudo seu credo político, nada mais é do que “*a religião da propriedade privada*” (Marx,1987:414).

Ao término desta sua primeira crítica sistemática, cujo objeto é o Estado e a política, Marx irá reconhecer, em 1859, no Prefácio a *Para crítica da Economia Política*, que ali chegara ao que denominou de seu “fio condutor”, diferentemente

do doutoramento e dos artigos jornalísticos, cujo centro da compreensão passava pelo Estado racional e pelo primado da política. A partir deste momento, é a "sociedade civil", são as relações humanas concretas, que se apresentam como demiurgos da realidade social:

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: as relações jurídicas, tais como as formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil' (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas a anatomia da sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) deve ser procurada na Economia Política. (Marx,1982a:25)

Depois de toda essa reconstituição do pensamento hegeliano e da crítica de Marx, vamos observar no próximo capítulo o caminho do pensamento marxiano que vai do conceito de democracia verdadeira à definitiva negação do Estado e da política.

CAPÍTULO 3

O MANIFESTO DE 1844: OS *ANAIIS FRANCO-ALEMÃES*

CAPÍTULO 3

O Manifesto de 1844: os *Anais Franco-Alemães*

3.1. Da democracia verdadeira à negação do Estado

Durante a estada em Kreuznach, paralelamente à execução dos Manuscritos, Marx troca correspondência com Ruge a fim de estabelecer as metas da revista que pretendiam editar fora da Alemanha, onde tinha ficado clara – após a interdição da GR e de outros periódicos dos Jovens Hegelianos – a impossibilidade de qualquer tipo de atividade político-literária.

Estas cartas revelam o otimismo revolucionário de Marx que contrastava com o pessimismo de Ruge quanto ao futuro de uma revolução política, isto é, de uma revolução democrático-burguesa na Alemanha, após o fracasso da aliança entre os Jovens Hegelianos e a burguesia liberal prussiana. Mas, como Ruge, Marx não acreditava mais ser possível na realidade da “miséria alemã” a realização de uma revolução como a francesa, pelo caráter filisteu da burguesia alemã que “não quer ser livre e republicana”, preferindo como os animais viver e reproduzir. Na carta de maio de 1843, escreve:

... todos os homens que pensam e sofrem têm chegado a um acordo para o que antes carecia absolutamente de meios (...). O sistema de lucro e comércio, da propriedade e da exploração dos homens conduzirá (...) mais rápido que o aumento da

população, a uma ruptura que o velho sistema não poderá evitar, porque não cura, nem cria nada; não faz mais que existir e desfrutar. A existência de uma humanidade sofredora que pensa e uma humanidade pensadora que é oprimida deve necessariamente ser inaceitável ao mundo animal dos filisteus que nunca agem nem pensam, mas apenas gozam. Cabe a nós trazer à luz o velho mundo e formar positivamente o mundo novo. (*Apud* Rubel,1991:24 e McLellan,1976:76)

A partir do fracasso da aliança com a burguesia alemã e varrida do horizonte a revolução burguesa, a perspectiva do futuro da revolução passaria pela aliança entre a "humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante sofredora". Esta solução, proposta no mesmo sentido que aparece nos *Manuscritos de Kreuznach*, encontra-se ainda nos limites do universo da política, da "democracia verdadeira", do estado auto-gerado onde o social caminha para a reabsorção do político, não apenas como alteração da "forma política (como seria a instauração de uma república burguesa) mas uma mudança dos próprios fundamentos da *sociedade civil* (propriedade privada etc.)" (Löwy:2002:84).

A carta mais importante desta correspondência é a de Marx, em setembro de 1843, que demonstra os resultados iniciais da "revisão crítica" na discussão programática da revista a ser editada e revela o turbilhão ideológico que vivia naquele momento. A revista estava finalmente definida como uma cooperação franco-alemã, forma de combinar a "cabeça alemã" com o "coração francês" e realizar a "nova filosofia" identificada com a vida e com o homem, conforme formulara Feuerbach (Nicolaiësvski e Maëchen-Helfen:1973:89) e, por proposta de Marx, chamaria-se *Anais franco-alemães* (AFA).

Depois de registrar o ambiente intelectual da Alemanha, após o estilhaçamento dos Jovens Hegelianos – onde "reina não só uma anarquia geral entre os reformadores, mas cada um também se vê obrigado a confessar que não tem idéia exata do que se trata de alcançar" – Marx aponta com o espírito otimista

revolucionário do presente, a linha a ser seguida: "a vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratamos de antecipar dogmaticamente o mundo mas que queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho".

Sem deixar de condenar "os filósofos que haviam deixado a solução de todos os enigmas nas gavetas de suas mesas" que não contribuem para a "reforma da consciência", colocava-se em posição de alerta tanto diante do comunismo dogmático, como de Cabet (1788-1856) e Dezamy, visto como produto do "princípio humanista infeccionado pelo seu oposto: o individualismo privado", quanto do socialismo de Proudhon (1809-1865) e Fourier (1772-1837) pelo seu tratamento unilateral exclusivamente material da vida humana. Marx apresentava, enfim, após afastado todo dogmatismo, a postura teórica e a marca programática a ser implementada nos AFA: "a crítica implacável de todo o existente".

Esta postura e marca, verdadeiro *leitmotiv* de todo o processo de desenvolvimento intelectual de Marx, não foi por ele criada. A esquerda hegeliana, com freqüência, utilizava-se da expressão "crítica" (Korch,1971:117), assim como os primeiros comunistas utópicos. Em Marx e também em Engels, a fórmula adquire uma dimensão de totalidade histórica e não se confunde com a crítica que opõe ao existente um ideal, como as correntes citadas, mas busca identificar no existente "as potencialidades de sua transformação e indicar os caminhos reais para *liberar* estas potencialidades" (Luporini,1981:69-70).

Marx finaliza a missiva, examinando as relações entre estado e sociedade, demonstrando o estágio das suas reflexões desta "etapa de transição entre a crítica do Estado político", contida nos *Manuscritos de Kreuznach* e de "afirmação do primado do social" que realizará nos AFA (Löwy:2002:88). Reportando-se à compreensão da vida real, observa:

...é precisamente o *Estado político*, ainda que não se encontre imbuído conscientemente dos postulados socialistas, que contém em todas as *formas modernas* os postulados. E não se

limita a isso. Supõe por toda a parte a razão como já realizada, mas cai por toda a parte na contradição entre sua determinação ideal e suas premissas reais. (Marx,1987:350)

A contradição apontada, “o conflito do Estado consigo mesmo”, entre o interesse geral e os interesses particulares da sociedade civil, é de onde deveria se partir para “desenvolver a verdade social”. Pois, o “Estado político é o resumo das lutas práticas da humanidade” e “expressa dentro de sua forma *sub specie rei publicae* todas as lutas, necessidades e verdades sociais”. Estamos diante de uma nova “fórmula” para a compreensão dos conflitos sociais: desvende, desmascare o Estado e terá a verdade social.

A tendência dos AFA, ao lado de uma necessidade de tomada de consciência filosófica crítica, incita e conclama à participação nas lutas políticas em favor de uma democracia que ultrapasse os limites do Estado político, uma ação político-social que é *meio*, não um *fim* em si mesmo, de ir-se *para além da política*, condição de construção de uma nova sociedade humana.

Nos AFA, Marx irá publicar dois artigos, subprodutos dos Manuscritos de 1843: *Sobre a questão judaica* (QJ) e *A crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (CFDH-I) que será a oportunidade pública de se desvincular dos Jovens Hegelianos, de seu passado de defensor do “Estado racional” e de demonstrar sua adesão inicial ao comunismo.

3.2. Sobre a questão judaica: emancipação política e emancipação humana

Marx chega com a esposa em Paris em outubro de 1843, trazendo na bagagem pelo menos a primeira parte do ensaio contra Bruno Bauer que escrevera em outubro de 1842: uma série de artigos nos Anais Alemães (*Deutsch*

Jahrbücher) de Ruge a propósito da emancipação política dos judeus que, na Alemanha, desde 1816, tinham direitos inferiores aos cristãos.

Em seus escritos, Bauer – a expressão mais elaborada dos Jovens Hegelianos – impugnava a reivindicação dos judeus alemães à emancipação jurídico-política em dois aspectos: o Estado alemão não poderia renunciar à discriminação dos judeus enquanto permanecesse um Estado cristão-luterano e os judeus, e também os cristãos, só alcançariam a igualdade civil se renunciassem àquilo que os opunha: a religião. Desse modo, criticava o estado teológico prussiano onde era impossível a igualdade política e colocava o ateísmo como condição vital para o estabelecimento do “estado verdadeiro”, o “estado politicamente acabado”, o estado secular liberal, como superação da questão.

Marx vê na retomada da questão judaica, que tanto interesse despertava na Alemanha, uma ocasião muito especial para romper definitivamente com seu passado de defensor do Estado racional através da crítica a Bauer: apresentar parcela dos resultados de seus estudos sobre a filosofia política hegeliana e sobre a história política francesa e norte-americana, além de inaugurar sua crítica ao liberalismo.

A primeira denúncia incide no tratamento unilateral que Bauer dá à questão:

Não se trata de investigar, apenas, quem há de emancipar e quem deve ser emancipado. A crítica tem que indagar-se, além disso, outra coisa: *de que espécie de emancipação se trata*; quais as condições implícitas da emancipação que se postula. A própria crítica da *emancipação política* era, a rigor, a crítica final da questão judaica e sua verdadeira dissolução no problema geral da época (Marx,1991:19).

O “erro de Bauer” estaria na redução de sua crítica ao Estado cristão, ao invés de ampliá-la para o “Estado em geral” e, por isso, não investiga a “relação

entre emancipação política e emancipação humana”, tomando a primeira como sendo a realização da segunda. (*Idem*:19).

A partir da ilustração histórica, Marx observa que o tratamento dispensado à questão judaica apresenta uma “fisionomia distinta” dependendo da configuração política do Estado em que se manifesta. No caso da Monarquia Absoluta prussiana, um Estado teológico, o tratamento dispensado é puramente religioso: “o judeu está em contraposição religiosa com o estado cristão”. No “Estado *constitucional* francês”, que conserva a “aparência de uma religião de Estado” a “*religião da maioria*”, onde o que se tem é uma “meia emancipação política”, a questão judaica torna-se um problema constitucional mantendo a “aparência de contraposição religiosa, teológica”. Já nos Estados Unidos da América do Norte, um “Estado político acabado” era onde o assunto podia aparecer na sua “peculiaridade” e na “sua pureza”, perdendo sua dimensão teológica e convertendo-a numa questão secular, numa questão política: o problema do judeu é o mesmo de qualquer homem religioso diante do Estado político. Bauer, pouco atento a essas diferentes manifestações das relações entre o Estado em geral e a religião, restringindo seu exame ao Estado teológico, executa sua crítica no universo da teologia e, dessa forma, deixa de ser crítica ao Estado.

Utilizando como parâmetro analítico sempre uma forma histórica mais avançada para a compreensão das mais atrasadas, procedimento decisivo que incorpora a partir daqui para o resto de suas pesquisas – “não é o macaco que explica o homem, mas o inverso” – Marx quer saber como os Estados de “emancipação política acabada” se posicionam face à religião. Conclui que nesses Estados “não há religião de Estado” e nem a Constituição impõe crenças religiosas como condição para direitos políticos. Sendo assim, o que se tem não é o fim da religião, mas a liberdade de todas as religiões.

A crítica ao estado teológico que Marx realizara nas páginas da GR na figura do “Estado cristão-luterano” aqui se completa, revelando sua verdadeira face, sua natureza oculta e profana:

...o chamado Estado cristão, que professa o *cristianismo* e o tem por fundamento, como religião de Estado e adota, por conseguinte, uma atitude de exclusão das outras religiões, o Estado cristão em sua forma acabada; esta forma acabada se adequa muito mais ao Estado *ateu*, ao Estado *democrático*, ao Estado que relega a religião entre os demais elementos da sociedade burguesa. (Marx,1991:30)¹

O fim da religião, o ateísmo, não seria, como imagina o teólogo crítico, a condição para a emancipação política e nem sua existência se contrapõe à "perfeição do Estado". Este proclama sua separação com as religiões, mas conserva a religiosidade como moral social. Bauer, idealizando a emancipação política – com base na auto-imagem dos revolucionários franceses – acabou considerando a cidadania como a forma de libertação total do homem e da resolução de todos os males sociais.

Desfeita a confusão teológica e banida a crítica teológica, o caminho de entendimento das relações entre emancipação política e religião converte-se "no problema das relações da emancipação política com a emancipação humana"; uma vez humanizada a "contradição do Estado com a *religião em geral*" e vendo nela a "contradição do Estado com suas premissas em geral", tem-se o início da sua crítica: da crítica à política, que é o que Marx pretende realizar (QJ: 22).

A emancipação política tal como se efetivou na Revolução Francesa significou a dissociação entre o Estado e a religião transformando o primeiro numa esfera pública laica e a segunda em assunto de interesse privado, dependendo do arbítrio e da consciência de cada um. Ao contrário de significar o fim da alienação religiosa, a Revolução Francesa cria condições excepcionais para seu pleno desenvolvimento, o que se tornou evidente nesses séculos de existência do Estado moderno.

¹ A partir daqui, as referências das citações do texto *Sobre a questão judaica* serão indicados por (QJ: página).

A parcialidade e o limite da emancipação política se manifesta “no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite real”, a religião, e se tornar, neste aspecto, um “Estado *livre* sem que o homem seja um *homem livre*” da religião (QJ:23).

O Estado moderno aparece, então, como “mediador entre o homem e a sua liberdade”:

Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda sua divindade, toda sua *servidão religiosa*, assim também o Estado é o mediador para o qual desloca toda sua não-divindade, toda sua *ingenuidade humana* (QJ:24).

A partir da consagração da “ascensão política do homem acima da religião”, de sua emancipação política, o homem passa a sofrer todos os “inconvenientes e todas as vantagens da ascensão política geral” (QJ:24).

O que ocorre em relação à religião se daria também com a propriedade privada. Abolida de “modo político”, como no caso das constituições norte-americanas que põem fim ao sistema de voto censitário, ela deixa de ser condição de cidadania. Mas esta “anulação” da propriedade privada pelo Estado político, assim como no caso da religião, antes de destruí-las, as “pressupõe”, pois não acaba com as diferenças reais de propriedade dos indivíduos na sociedade e, o que é pior, libera-se de assumir qualquer responsabilidade acerca delas.

Na gênese do Estado moderno o “drama político” – a confusão que Bauer repete – aparece no desejo dos revolucionários de realizar a “auto-emancipação humana” pela forma da “auto-emancipação política” e já se manifesta como a oposição entre Estado e sociedade civil (QJ:29-30). O Estado quer ampliar as liberdades democráticas para criar uma “vida genérica real do homem, isenta de contradições”, mas choca-se com tudo “aquilo que é a sua premissa”, os interesses particulares da sociedade burguesa. Ele só pode tentar realizar suas aspirações, como fizeram os jacobinos no Terror, declarando a revolução permanente a tudo

que se opõe à vida pública, buscando asfixiar o princípio de sua origem, a tudo aquilo, que contraditoriamente, forma a base real e concreta de sua existência. O “drama político” da Revolução Francesa teria se resolvido com a restauração de todos os elementos particulares que constituem a sociedade burguesa.

Na realidade, para Marx, o Estado moderno em seu processo de constituição – ao extirpar os privilégios econômicos da sociedade feudal que tinham um caráter diretamente político – ao mesmo tempo que emancipa a vida pública de todos os laços materiais e econômicos, libera a propriedade privada burguesa (e todos os interesses a ela ligados) de qualquer injunção política.

O Estado, assim, politicamente emancipado que não acaba com as diferenças reais da vida civil – as “diferenças de *nascimento, status social, de cultura e de ocupação*” – proclama “todo membro do povo (...) co-participante da soberania popular com base na *igualdade*” abstrata, a igualdade política. Anula e cristaliza todas as desigualdades econômicas e sociais determinadas pela propriedade privada que são as premissas de sua existência e só em contraposição a elas é que o Estado político pode fazer “valer a sua *generalidade*”:

O estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em oposição a sua vida. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem em pé *à margem* da esfera estatal, na *sociedade civil*, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da *realidade, da vida*, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual se considera um *ser coletivo*, e a vida da *sociedade civil*, em que atua como *particular*; considera os outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes estranhos (QJ:26).

Nessa dupla existência o homem encontra-se dividido: na materialidade da sociedade civil é privado de sua universalidade, é um indivíduo sem gênero; e na espiritualidade da sociedade política, carente de sua privacidade, é um cidadão sem corpo.

Pela Constituição Francesa de 1789, na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, consagra-se a separação entre os direitos públicos universais e os direitos econômicos privados, “a dissolução da sociedade burguesa em *indivíduos independentes*”. De um lado, o indivíduo como *citoyen*, o cidadão em comunhão ilusória com outros cidadãos plenos de direitos iguais, e do outro, como *bourgeois*, o burguês egoísta com seus direitos particulares desiguais envolto na *bellum omnium contra omnes*.

Nesta vida bipartida, o homem na primeira condição se insere abstratamente na sociedade política e, na segunda condição é submetido à exclusão concreta de acordo com as condições impostas pela sociedade civil.

A crítica marxiana prossegue analisando “a mais radical de todas as constituições”, desmascarando o caráter da relação entre os dois direitos – público e privado – como de subordinação e rebaixamento do cidadão declarado “servo do homem egoísta” e a comunidade política reduzida a meio para a preservação dos direitos humanos:

Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para o seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva (QJ:45).

O principal direito consagrado, que dá tom e conteúdo aos demais, é o da propriedade privada, o direito ao desfrute do patrimônio de acordo com o egoísmo racional e independente das necessidades sociais. A liberdade circunscrita ao interesse pessoal que transforma as relações humanas não em ampliação mas, em obstrução e limite, torna o homem uma "mônada presa em si mesma", assim sacramentada no artigo 6: "A liberdade é o poder do homem de fazer tudo que não conflite com os direitos de outro".

A segurança, nos termos da Constituição de 1795, "o conceito social supremo da sociedade burguesa", reza que a finalidade da sociedade é a "de garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos à propriedade", ou seja, à preservação do egoísmo (QJ:43-44).

A finalidade da associação humana só é possível no Estado e na vida política que é o meio de consagrar a "vida da sociedade burguesa". Isto é declarado, verifica Marx, no momento mais elevado da emancipação política no período da afirmação jacobina revolucionária. O que vale dizer que todos os chamados direitos humanos consagrados nas Constituições burguesas não formam a identidade humana e nem a emancipação política reunifica ou reconcilia o homem com seu ser genérico, ao contrário, institui o isolamento humano como seu padrão de vida.

Todos os direitos políticos abstratos e universais da vida pública deixam de existir ao colidirem com os direitos humanos particulares da vida privada e, assim, a revolução e emancipação política, marco do universo ideológico de todos os Jovens Hegelianos e da concepção positiva da política, demonstra sua parcialidade e se esgota na afirmação do egoísmo racional:

Toda emancipação é a redução do mundo humano das relações, ao próprio homem.

*A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente* e, de outro, a *cidadão do Estado*, à pessoa moral (Idem:51).*

O significado de emancipação total do homem para Marx é a absorção do cidadão sem corpo pelo homem individual sem gênero e a incorporação de suas forças sociais usurpadas e alienadas pela constituição do Estado e pelas instituições políticas:

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em *ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado sua "*forces propres*" como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de *força política*, somente então se processa a emancipação humana. (*Idem:52*)

Na segunda parte da QJ, redigido em Paris, Marx insiste na crítica à posição de Bauer de converter o "problema dos judeus numa questão puramente religiosa" (*Idem:53*). Para romper com esta "formulação teológica", ao estilo da inversão feuerbachiana, Marx passa a tratar o judaísmo a partir de seu "elemento social" e encontra na atitude do judeu diante do mundo seu "fundamento secular": o interesse egoísta, o culto à usura e à deificação do dinheiro.

A emancipação do judeu só seria alcançada com a destruição das condições que permitiriam o desenvolvimento deste "judaísmo prático", que na sociedade burguesa egoísta tem sua consagração:

Uma organização social que acabasse com as premissas da usura e, portanto, com a possibilidade desta, tornaria impossível o judeu. Sua consciência religiosa se desanuvriaria como um vapor turvo que pairava na atmosfera real da sociedade. Por outro lado, ao reconhecer como nula esta sua essência prática e ao trabalhar pela sua anulação, o judeu está se empenhando, com o amparo de seu desenvolvimento anterior, pela *emancipação humana pura e*

simples e manifestando-se contra a *suprema expressão prática* da auto-alienação humana. (QJ: 56)

A influência de Moses Hess neste texto é sentida nas considerações que Marx faz ao dinheiro. Hess havia enviado aos AFA seu artigo "Sobre a essência do dinheiro" que, também sob inspiração feuerbachiana, "*viu no dinheiro a essência alienada do homem*" (Frederico,1995:101). A identificação do monoteísmo real do judaísmo assim aparece em Marx:

O dinheiro é o zeloso Deus de Israel, diante do qual não pode legitimamente prevalecer nenhum outro Deus. O dinheiro humilha todos os deuses do homem e os converte em mercadoria. O dinheiro é o *valor* geral de todas as coisas, constituído em si mesmo. Portanto, despojou o mundo inteiro de seu valor peculiar, tanto o mundo dos homens como a natureza. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem, alienada deste, e esta essência estranha o domina e é adorada por ele. (QJ:59)

O Deus dos judeus se secularizou, converteu-se em Deus universal. A letra de câmbio é o Deus real do judeu. Seu Deus é somente a letra de câmbio ilusória. (...)

O que está implícito de modo abstrato na religião hebraica, o desprezo da teoria, da arte, da história e do homem como fim em si mesmo, é o ponto de vista *consciente, real*, a virtude do homem de dinheiro. Os próprios nexos da espécie, as relações entre homem e mulher etc., convertem-se em objeto de comércio. A mulher é negociada. (QJ:59-60)

Nessa passagem, em que Marx estende e aplica a teoria da alienação a um objeto material, o dinheiro, apresenta "uma primeira abordagem do tema da *reificação* como correlato necessário do *fetichismo*", que será retomada nos *Manuscritos de Paris*² (Frederico,1995:100). A identificação do fundamento da

² Conhecido também como *Manuscritos econômico-filosóficos*, publicado pela MEGA (Moscou), em 1937 e 1953, respectivamente. Esse texto será objeto de análise no Capítulo 4.

religião judaica com o egoísmo e, daí, seu caráter segregacionista e anti-social, será motivo para acusações da existência de um anti-semitismo no pensamento Marx, por parte de seus detratores, tais como Ruge, Proudhon, Bakunin e Düring (1833-1921).

A QJ é o primeiro momento de condenação pública do Estado e do dinheiro como manifestações da alienação do homem e, por isso mesmo, como impedimentos à realização da emancipação humana devem ser superados por um processo que transcenda a revolução política. O centro da preocupação de Marx nesse texto – seu ponto chave – era contra a emancipação política, era demonstrar “a necessidade da emancipação humana (*menschliche Emanzipation*) a partir da própria dinâmica social determinada pela situação de alienação que sintetiza o diagnóstico crítico da sociedade burguesa” (Monal,2000:10).

3.3. O Manifesto de 1844: a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* - *Introdução*

Marx ao chegar a Paris projetava dar continuidade aos *Manuscritos de Kreuznach*. Desse plano, concluiu apenas a parte inicial de crítica à política, escrita entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, que aparece nos AFA sob o título *A crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*.

Esse texto, por seu tom propositivo e afirmativo que expressa o programa dos AFA, é o primeiro manifesto político escrito por Marx, visto com certa justeza, como o “germe do *Manifesto Comunista*” (Hyppolite,s/d:159) e onde pela primeira vez utiliza, ainda que numa definição preliminar, o conceito de proletariado e sujeito que encarna o processo da emancipação humana que vem a substituir os indeterminados “massa” e “povo”, anteriormente utilizados para referir-se aos oprimidos.

Essa alteração substancial no pensamento e na prática de Marx decorre da força positiva causada pelo contato com o movimento operário comunista e socialista de Paris, em especial com a União Operária (*L'Union Ouvrière*) de Flora Tristán. O próprio Ruge, em carta de 1º de dezembro de 1843, havia recomendado a Marx que em Paris procurasse conhecer Proudhon e sobretudo as “mulheres”, George Sand (1804-1876) e Flora Tristán, que eram muito mais radicais que Lamartine (1790-1869) e Louis Blanc (1811-1882). (Rubel,1970:90)

A União Operária havia publicado, quatro meses antes da chegada de Marx a Paris, um documento de Flora Tristán onde afirmava que para se alcançar uma verdadeira reforma revolucionária do sistema político representativo, era vital a construção de um novo partido político e apresentava como postulado fundamental para o movimento operário a auto-emancipação dos trabalhadores (Rubel,1970:77).

O impacto desta idéia foi decisivo para Marx, que passa a incorporá-la e a torná-la o eixo de toda sua atividade teórica e prática: a superação da alienação humana não seria a obra mítica do Espírito Absoluto hegeliano, nem do indivíduo como na filosofia da autoconsciência dos Jovens Hegelianos, mas seria a construção concreta de toda uma classe social no seu processo de auto-educação e de ação social independente.

A estrutura do artigo é “uma descrição rica em imagens do itinerário político-filosófico de Marx” (Löwy,2000:98) que não poderia deixar de remeter inicialmente à crítica da religião, não só pelo significado que possuía na Alemanha mas também para, mais uma vez, diferenciar-se de seus críticos, antigos “companheiros de viagem”.

Num de seus raros momentos mais sistemáticos de crítica à alienação religiosa, Marx, partindo de Feuerbach – reconhecendo seu fundamento básico “o homem faz a religião, a religião não faz o homem” – enriquece, desdobra e repara este fundamento naquilo que tem de abstrato, atando a religião a seus laços sociais:

Na realidade, a religião é a autoconsciência e o auto-sentimento do homem que ainda não encontrou a si mesmo e que voltou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato, isolado fora do mundo real; o homem é o mundo do homem: Estado e sociedade. Este Estado e sociedade produzem a religião, que é uma consciência invertida do mundo, porque eles mesmos são um mundo invertido. (Marx,1965:9).

Como "lógica em forma popular" do mundo – sua justificativa e consolo do homem – a religião se projeta como "a realização imaginária do ser humano". Dessa forma, para Marx, toda crítica anti-religiosa é superficial e limitada pois só atinge "indiretamente a luta contra o mundo, do qual a religião é seu *aroma* espiritual", ainda que contenha em "germe, a crítica deste vale de lágrimas, do qual a religião é sua imagem sagrada" (*Idem*:10).

A crítica marxiana à religião é muito mais uma tentativa de compreensão deste fenômeno específico da alienação humana do que uma condenação e desqualificação moral do religioso. É a demonstração dos limites da consciência e da crítica religiosa do mundo:

A miséria religiosa é por sua vez a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro de uma criatura melancólica, o sentimento de um mundo sem coração, assim como o espírito de uma situação sem espírito. A religião é o ópio do povo. (*Idem*:9-10)

Uma vez superado o pressuposto de toda crítica, a crítica da religião, realizada plenamente na Alemanha, o homem poderia voltar a girar sobre "seu verdadeiro sol", o que significa para Marx que a "filosofia que está a serviço da história", ponto programático dos AFA, tem a missão de *desmascarar as formas profanas da auto-alienação humana*, assim: "A crítica do céu se transforma assim na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política" (*Idem*:11).

Parte desta tarefa remete a crítica do arcaico Estado prussiano à moderna filosofia do direito alemão. Aqui Marx traça todo um quadro do descompasso, do anacronismo histórico da Alemanha em relação aos povos modernos europeus, desenhando, com ironia, “a miséria alemã”:

A história alemã se orgulha de um movimento que nenhum povo, no horizonte histórico, realizou e nem jamais realizará. Temos compartilhado, com efeito, as restaurações dos povos modernos, sem contudo, compartilhar suas revoluções. Temos sido restaurados, primeiro, porque outros povos ousaram fazer uma revolução, logo, porque outros povos suportaram uma contra-revolução; a primeira porque nossos avós tiveram medo, a segunda porque nossos avós não tiveram medo. Com nossos pastores à cabeça, só uma vez nos encontramos na companhia da liberdade, e foi o dia do enterro. (*Idem*.12-13)

Percebe-se aí uma resenha crítica e sintética da história passada e presente da Alemanha que demonstra o infortúnio de seu povo como produto do atraso, debilidade e covardia de suas classes dominantes, indicando a dinâmica que se repetirá não só nos acontecimentos de 1848, como também marcará o desenvolvimento alemão, pelo menos, em todo o final do século XIX.

Proseguindo na caracterização da “miséria alemã”, Marx demonstra que para se entender e repelir a situação da Alemanha de 1848 de “luta contra o passado dos povos modernos”, é necessário voltar à França de 1789, e pela primeira vez lança mão da repetição histórica – que utilizará anos mais tarde em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* – como recurso analítico à compreensão do Estado prussiano:

O *ancien régime* moderno é só o comediante de uma ordem universal cujos verdadeiros heróis estão mortos. A história é radical, e passa por muitas fases, até sepultar um velha forma. *A última fase de uma forma histórica universal é sua comédia. Os*

deuses gregos, feridos tragicamente de morte no *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, tornariam a morrer, desta vez, comicamente nos diálogos de Luciano. Por que esta marcha da história? Para que a humanidade se desprenda alegremente do seu passado. Por este alegre destino histórico é o que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha. (*Idem*:20, grifos nossos)

No presente anacrônico alemão ressalta o despotismo político do *ancien régime* prussiano com sua burocracia e seus *junkers* convivendo com a defesa do protecionismo da economia nacional da "dominação da propriedade privada sobre a nacionalidade", coisa superada na França e Inglaterra. A Economia Política pensa no "domínio da sociedade sobre as riquezas" e uma burguesia impotente sem condições e forças materiais e espirituais de superação do *status quo* vigente.

Os alemães só são contemporâneos de seu tempo no plano ideal, espiritual e filosófico. Vivem a realidade e realizam sua crítica como prolongamento ideal do mundo real, pensam e refletem os problemas dos outros povos além do Reno:

Assim como os antigos povos viveram sua pré-história na imaginação, na mitologia, nos alemães temos vivido nossa pós-história no pensamento. Assim, pois, quando em lugar das *œuvres incomplètes*³ de nossa história real criticamos as *œuvres posthumes*⁴ de nossa história ideal – a filosofia – nossa crítica se encontra no centro das questões dos quais diz o presente: *That is the question*⁵. O que nos povos avançados constitui um desacordo prático com as condições modernas do Estado, constitui na Alemanha, onde essas condições nem sequer ainda existem, num desacordo crítico com o reflexo filosófico destas condições. (*Idem*:22-24)

³ Obras incompletas.

⁴ Obras póstumas.

⁵ Eis a questão.

Disso resulta um duplo problema: o povo alemão tem que submeter a crítica não só às condições reais de sua existência como também de sua história idealizada, produzida fundamentalmente por sua filosofia do direito. Dessa forma, não pode se limitar no futuro a “negação direta destas condições políticas e jurídicas reais e nem as condições políticas ideais” (*Idem:25*).

Analisando o estágio do desenvolvimento da crítica filosófica alemã, Marx condena o “partido prático” de Feuerbach que, apesar de exigir com acerto a “negação da filosofia”, comete o erro de simplesmente “deter-se nessa exigência que nem realiza seriamente e nem pode realizá-la” (*Idem:25*). E, contra essa atitude estéril e inseqüente de “voltar-se as costas à filosofia e resmungar”, Marx censura: “não se pode superar a filosofia, sem realizá-la” (*Idem:26*).

Equívoco semelhante, “mas com fatores inversos”, cometeria o “partido político teórico” de Bruno Bauer e consortes que, ao restringir sua contestação ao plano teórico, “não vê mais que a luta crítica da filosofia com o mundo alemão; não viu que a própria filosofia pertence a esse mundo e é seu complemento, ainda que só ideal”. O erro do partido teórico, assinala Marx, está em “crer poder realizar a filosofia, sem superá-la” (*Idem:27*). Como vimos, toda *nova tendência crítica* à proposta dos AFA, deve implicar também na prática e é este um novo elemento declarado do pensamento de Marx, que aparece como desdobramento e superação da idéia de secularização da filosofia presente na sua tese doutoral e nos artigos da GR.

Nestes termos, posta a crítica aos Jovens Hegelianos, Marx concentra-se na filosofia do direito alemã, reconhecendo em Hegel – depois da crítica de Kreuznach – sua mais seqüente expressão que é considerada ao mesmo tempo uma “análise crítica do Estado moderno” e a “negação decisiva” da Escola Histórica do Direito de Savigny, ou seja, “de todo o modo anterior da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais nobre e universal, elevada à categoria de ciência, é precisamente a filosofia especulativa do direito” (*Idem:28*). Só a partir do anacronismo da realidade alemã é que se poderia entender o império exercido

durante décadas pela filosofia especulativa e por que a representação do Estado moderno que “abstrai o homem *real* ou o satisfaz de modo imaginário” era inteligível ao povo alemão: “Os alemães pensaram em política o que os outros povos realizaram” (*Idem:29*).

Desta forma, a “miséria alemã” abarcava, de um lado “o *status quo* do Estado alemão”, a expressão da “*perfeição do ancien régime*” e, de outro, a filosofia especulativa que, elevada à “consciência teórica dos povos modernos”, expressava a “*imperfeição do Estado moderno*” (*Idem:28-29*).

Diante do esgotamento *em si* mesma da crítica à filosofia especulativa do direito que não impulsiona à prática, que se limita à desmistificação da consciência, Marx coloca a questão da possibilidade na Alemanha de chegar a uma “prática *a hauteur des principes*”⁶, isto é, a uma revolução de nova qualidade, que esteja não só “no *nível oficial* dos povos modernos”, mas também, e o que é decisivo, “à altura humana que representará o futuro próximo dos povos” (*Idem:29*).

Para tanto, Marx, com viva consciência da experiência da GR, acentua o ponto programático central dos AFA que o separa definitivamente dos Jovens hegelianos, inclusive Feuerbach:

A arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força material deve ser abatida pela força material; mas também a teoria se transforma em força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas quando demonstra *ad hominem*⁷, e argumenta *ad hominem* quando se torna radical. Ser radical é atacar as coisas pela raiz; mas a raiz do homem é o próprio homem. (*Idem:30*)

A superação da política – a alienação profana – passaria pela nova revolução onde a “filosofia que está a serviço da história”, isto é, seu “elemento

⁶ A altura dos princípios.

⁷ Para o homem.

ativo”, cumprisse seu papel revolucionário de acordo com a tradição teórica emancipatória da história alemã:

A prova evidente do radicalismo da teoria alemã e, portanto, sua energia prática, é que parte da superação decididamente positiva da religião. A crítica da religião desemboca na doutrina de que *o homem é o ser supremo do homem*, termina, pois no imperativo categórico de derrubar todas as relações sociais em que o homem rebaixado, humilhado, abandonado, depreciado, relações que não podem melhor serem representadas do que com a exclamação de um francês a propósito de um projeto de imposto sobre os cães: Pobres cães, se os querem tratar como homens!
(*Idem*:31)

Ao lado do “elemento ativo”, identificado como a teoria emancipadora para a revolução radical se realizar, assim como todas as revoluções, “necessitam de um elemento *passivo*, uma base *materiais*” e a teoria para se concretizar teria que estar atada ao povo, teria que representar e ser expressão de suas reais necessidades, por isso: “Não basta que o pensamento tenda à realização, a própria realidade deve tender ao pensamento” (*Idem*:34).

Uma revolução radical só poderia se realizar se fosse uma “revolução das necessidades radicais”, ela precisaria de pressupostos materiais bem definidos, não seria produto do desejo do filósofo e nem da vontade do povo, ela só poderia se colocar como uma possibilidade se significasse uma necessidade histórica.

Por este caminho é que Marx passa a examinar as possibilidades revolucionárias da Alemanha e qual seria a natureza e a qualidade da nova revolução. No plano político, apesar de ter sido superado em termos na teoria, na prática a Alemanha não teria alcançado nem os “graus intermediários da emancipação política”.

O atraso político alemão reflete uma situação particular que combina “as deficiências civilizadas do mundo estatal moderno, cujas vantagens não possuímos,

com as deficiências bárbaras do *ancien régime* que possuímos na sua totalidade” (*Idem:36*). A condição é aberrante: a Alemanha só acompanhou e refletiu na teoria uma realidade externa, a do desenvolvimento e das lutas dos países avançados, sem nunca chegar a ter enfrentado suas lutas reais. Resta à Alemanha o drama de no futuro encontrar-se “num belo dia, no nível da decadência européia, antes de ter chegado a se encontrar no nível da emancipação européia” (*Idem:37*).

O diagnóstico de Marx é que a revolução da emancipação “meramente política”, a revolução democrático-burguesa, a “revolução que deixa de pé os pilares da casa” efetivada pelos povos europeus mais avançados, diante da realidade da “miséria alemã”, converta-se num “sonho utópico”.

Para que haja a revolução parcial, “simplesmente política” seria necessária a existência e a determinação de um “elemento passivo”, sua base material; seria necessário que uma classe da sociedade burguesa a partir de sua condição particular se apresentasse a toda sociedade como expressão da “emancipação geral da sociedade” e que fosse capaz de fazer valer seus interesses particulares como se fossem interesses gerais da sociedade. E para que uma revolução democrático-burguesa seja viável impõe-se “que toda a sociedade se encontre na situação desta classe”, isto é, que tenha essa condição ou aspire alcançá-la (*Idem:38*). Da mesma forma seria necessária uma situação que provocasse uma catarse social onde a classe que busca a revolução fosse capaz de provocar:

...em si mesma e na massa um momento de entusiasmo, no qual se confraternize e se funda com a sociedade universal, identificando-se com ela se sinta e se reconheça como seu representante universal, um momento em que as reivindicações e seus direitos sejam, de fato, os direitos e as reivindicações da própria sociedade, *em que ela seja a cabeça e o coração da sociedade.* (*Idem:38*, grifos meus)

Mas, para ser “cabeça e coração da sociedade”, para conquistar a “posição emancipadora”, para que possa garantir na seqüência exercer o domínio político

sobre toda a sociedade *não basta* “energia revolucionária e consciência espiritual”. Há a necessidade de que no outro pólo as “deficiências da sociedade estejam concentradas numa classe” e que esta classe seja a expressão da “torpeza geral, a encarnação da barreira geral; é necessário que uma esfera social particular personifique o crime notório de toda a sociedade” (*Idem*:38-40).

A condição de existência da classe emancipadora seria, portanto, a existência de uma classe da opressão como ocorreu na Revolução Francesa: “A significação negativa universal da nobreza e do clero na França condicionou a significação positiva universal da classe mais próxima e oposta, a classe burguesa” (*Idem*:40).

Definidas as condições históricas gerais da revolução política, Marx passa a analisar a estrutura das classes sociais para a identificação das suas possibilidades e se depara com a incompletude, com a imaturidade das classes dominantes alemãs, reflexo de seu atraso político. Nenhuma classe particular possuía arrojo e intransigência suficientes para que pudesse se converter em “representante do negativo da sociedade” e tampouco existia uma classe possuidora de “amplitude de alma” que se identificasse com o povo e fosse capaz de desafiar seus inimigos: “não sou nada e deveria ser tudo” (*Idem*:40).

O que marcava o caráter das classes dominantes na Alemanha era seu espírito mesquinho, egoísta e filisteu – já denunciado por Marx nos seus artigos jornalísticos – que impedia qualquer uma de suas frações de apresentar-se ou como expressão universal de toda opressão, ou como expressão da emancipação universal. As soluções políticas eram sempre soluções conciliatórias e reacionárias onde cada fração, restrita ao seu egoísmo, submetia-se a uma certa opressão desde que pudesse exercê-la em outra esfera. A posição da burguesia liberal prussiana no início dos anos 40 do século XIX, diante da repressão e censura de sua própria imprensa, exemplifica esta situação. Nessa realidade atrofiada, teríamos:

Assim, cada classe, no instante em que começa a luta contra uma classe superior, se encontra envolvida numa luta contra a classe inferior. Por isso, os príncipes se encontram em luta com a realeza, a burocracia com a nobreza, a burguesia com todos eles, enquanto o proletariado começa a lutar contra a burguesia. (*Idem*:43)

O atraso político alemão torna-se evidente: no momento em que a burguesia se atreve a conceber a idéia de emancipação às "condições sociais assim como o progresso da teoria política revelam esta posição como antiquado ou, pelo menos, problemático" (*Idem*:43). Nessa realidade pervertida e invertida onde "a vida prática é tão pouco espiritual" e a "vida espiritual tem tão pouco de prática", Marx, reforçando a impossibilidade de uma revolução política na Alemanha, argumenta: "nenhuma classe da sociedade civil se sente com a necessidade ou com capacidade da emancipação geral a menos que seja obrigada a isso por sua situação imediata, pela necessidade material, por seus próprios grilhões." Esta conclusão, da debilidade da burguesia alemã que precisa ser constrangida e impulsionada a agir no limite de seus horizontes, ou seja, na perspectiva de uma revolução democrática, foi um dos elementos que direcionou a atuação de Marx e Engels na Revolução de 1848 (*Idem*:44).

Se a revolução política – a revolução da emancipação parcial – é na Alemanha um "sonho utópico" por suas condições reais, onde não encontra nem "cabeça" e nem "coração", a "possibilidade positiva" que se abre é a da emancipação humana total que encontra sua base material numa classe que com o desenvolvimento industrial começa a se desenvolver: o proletariado.

Só no final do texto, escrito em Paris, é que emerge pela primeira vez o conceito de proletariado. Durante todo seu desenvolvimento, como já se disse, Marx se utiliza na parte escrita em Kreuznach de termos como povo e massa para referir-se aos oprimidos, resultado da influência dos contatos iniciais que mantivera com o movimento operário francês (Cf. Löwy:2002:99).

Marx encontrava-se desde Kreuznach numa situação de um pensamento crítico à procura de uma base concreta, "uma 'cabeça' à procura de um 'corpo'" (Löwy,2002:98). Finalmente em Paris o casamento se realiza: a "cabeça" encontra seu "corpo". Dessa forma: "Assim como a filosofia encontra no proletariado suas armas materiais, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais" (*Idem:47*).

O proletariado aparece como uma classe portadora da possibilidade de encarnar os interesses universais da sociedade, de realizar a emancipação humana, não por qualquer condição messiânica, mas por concentrar "em si todos os padecimentos universais" da sociedade e que não reivindica um "direito particular" ou um "título histórico", mas um "título humano" pela posição de total oposição e exclusão que se encontra na sociedade civil:

... de uma esfera, que não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as esferas da sociedade e, ao mesmo tempo, emancipar todas elas; que é, numa palavra, a completa perda do homem e que por tanto só pode conquistar a si mesma ao conquistar de novo completamente o homem: (*Idem:45*)

Assim, Marx nota que esse proletariado que está em formação na Alemanha não é produto, como no passado, de uma "pobreza engendrada naturalmente" mas de uma miséria produzida socialmente, "provocada artificialmente" pelo próprio desenvolvimento do capitalismo, que revela o "segredo da sua própria existência" quando reclama a "negação da propriedade privada".

A Alemanha, para Marx, pelo seu próprio anacronismo histórico é capaz de ir além da emancipação parcial, de realizar a emancipação universal onde "o homem é o supremo ser do homem", de abater "toda forma de escravidão" social, identificando assim, a emancipação do alemão com a emancipação de toda humanidade. Concluindo o programa dos AFA:

A cabeça desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a superação do proletariado; o proletariado não pode superar-se sem a realização da filosofia. Quando se cumpram todas as condições interiores, o dia da ressurreição alemã será anunciado pelo canto do galo gaulês. (*Idem*:48)

Os AFA só tiveram um primeiro número duplo publicado, que contou, além dos artigos de Marx, com textos do jovem de 23 anos, Friedrich Engels, *O esboço para uma crítica da Economia Política* e *A situação na Inglaterra*, além de uma resenha sobre o livro de Thomas Carlyle (1795-1881) *Passado e Presente*. Também participaram Moses Hess com *Cartas de Paris*, os poetas Heine (1797-1856) com *Cantos em louvor ao rei Luis* e G. Herwegh com *Traição*, além da publicação das correspondências *Cartas cruzadas* de Ruge, Bakunin e Feuerbach.

A pretendida colaboração gaulesa essencial para o projeto, apesar dos esforços, não se realizou, o que comprometeu sua repercussão na França. A publicação foi proibida na Prússia e os 100 exemplares que ali chegaram foram confiscados. Essa situação acabou comprometendo financeiramente sua seqüência, aliada às divergências de Ruge que, doente, não participou do fechamento da edição e acabou ficando insatisfeito com a impressão geral causada pelos AFA, pelo radicalismo imprimido por Marx que se distanciava muito de seu espírito político democrático humanista. Na verdade, o que unificava Marx e Ruge era muito mais o humanismo de Feuerbach do que a idéia marxiana de estender a crítica feuerbachiana à política. Ruge, partindo da tese de Feuerbach, considerava o social como expressão do egoísmo humano e o político como a atividade espiritual ativa e a mais elevada manifestação da racionalidade humana (Löwy,2002:105).

As divergências de ordem pessoal entre os editores se acentuaram e Ruge, o principal responsável no investimento econômico (apesar dos apelos de Marx),

negou-se a seguir com o projeto, pagando inclusive a contribuição de Marx com exemplares da publicação.

Os AFA representaram a ante-sala da definição clara de uma posição crítica de Marx frente ao Estado e à política. A idéia-força de auto-emancipação do proletariado e da propriedade privada como produtora do pauperismo, da miséria artificial capitalista, centrais no futuro pensamento marxiano, aparecem ao fim do texto colocadas como uma posição imediatamente assumida mas sem o tempo necessário para sua maturação e desenvolvimento. Por isso, com certa razão, os AFA podem ser considerados uma "espécie de *manifesto humanista* a serviço da superação social da auto-alienação" (Frederico,1995:102).

A verdade é que todo o processo iniciado na GR, desdobrado em Kreuznach, de crítica ao Estado prussiano passando pela "revisão crítica" da filosofia política de Hegel e de seu Estado racional, pelo radicalismo político, desemboca nos AFA num comunismo, ainda que "filosófico": abolição da propriedade individual e revolução radical, revolução proletária.

CAPÍTULO 4
O PAUPERISMO E OS LIMITES DA AÇÃO
E DA RAZÃO POLÍTICA

CAPÍTULO 4

O pauperismo e os limites da ação e da razão política

O ano de 1844 pode ser considerado um dos momentos mais importantes na vida de Marx em todos os sentidos. É um momento que marca definições no âmbito pessoal, intelectual e político. As conseqüências práticas que Marx extrai de suas reflexões teóricas definem a forma e o sentido da vida a ser seguida.

Os meses que passa na Paris cosmopolita, terra da Grande Revolução, descortinam um novo universo para Marx e a possibilidade real de se “encontrar um novo mundo”. Essa Paris concentrava emigrantes, revolucionários, intelectuais e trabalhadores de toda a Europa – a presença viva de um operariado que já passara por iniciativas como as insurreições blanquistas – e a efervescência das idéias comunistas e socialistas.

Marx passa a freqüentar reuniões de associações operárias francesas e de emigrantes alemães, como a Liga dos Justos, fortemente marcadas pelo chamado “comunismo primitivo”. Contudo, não se filia a nenhuma dessas associações, o que não o impede de assim se manifestar sobre seus membros: “Nas associações de artesãos comunistas, a fraternidade não é uma palavra, mas uma realidade, e toda a nobreza da humanidade resplandece nesses homens endurecidos pelo trabalho” (Nicolaiësvski e Maenchen-Helfen, 1973:108).

Marx reúne-se freqüentemente com Proudhon com quem trava infinitas discussões sobre a dialética hegeliana até altas horas da noite, tertúlias que na

seqüência passam a incorporar outro futuro desafeto, o russo Bakunin (1814-1876). Ao final de sua estada em Paris, Marx conhece Louis Blanc (1811-1882). Mais tarde, diria que estabelecera com Blanc “uma espécie de aliança, mas uma aliança que não era muito cordial” (*Idem*:110).

Toda esta nova e rica experiência, aliada à superação da filosofia política e especulativa hegeliana, joga Marx – ainda sem filiação doutrinária – a refletir e a dar um novo passo para a compreensão da realidade social. A verdade do social deveria ser procurada na sociedade civil, o que remeteria Marx à sua expressão teórica mais elevada: a Economia Política.

4.1. Pauperismo, trabalho alienado, propriedade privada e comunismo: os *Cadernos de Paris* e os *Manuscritos de Paris*

Não foram poucas as vezes em que Marx reconheceu o impacto positivo causado pelo artigo de Engels – *Esboço de uma crítica da Economia Política* – publicado nos AFA, que qualifica de “genial esboço de uma crítica das categorias econômicas” (Marx,1982a:26). Esse texto o havia instigado a desenvolver seus estudos de economia. Para Marx, a mera negação do Estado racional não era suficiente para a compreensão da realidade social e para a construção de uma teoria crítica da sociedade.

Já durante os primeiros meses em Paris, ao lado de um projeto de escrever a história da Convenção, Marx preenche vários cadernos sobre leituras – em forma de notas em colunas paralelas – dos economistas políticos clássicos, Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), James Mill (1773-1836), além de Boisguillebert (1646-1714), Jean-Baptiste Say (1767-1832), Sismondi (1773-1842), entre outros, que serão publicados, em 1932, pela Editora MEGA de Moscou – *Historisch-krtische gesamttausgabe* – do Instituto Marx-Engels-Lenin, sob a direção de V. Adoratsky, com o título de *Cadernos de Paris*.

Em paralelo às primeiras leituras de Economia Política, Marx esboça uma crítica à *Fenomenologia do Espírito* (1805-6), texto de juventude de Hegel, onde a teoria da alienação do mestre aparece como um desdobramento da Economia Política e a alienação econômica é reconhecida como fundante de todas as outras. A superação da alienação econômica é admitida pelo jovem Hegel por uma solução radical: a da subordinação do interesse privado ao interesse público, enquanto que para Marx essa superação será revolucionária: a destruição do Estado e da propriedade privada, embora Marx reconheça o mérito de Hegel de ter posto a possibilidade da superação da alienação.¹ Inicialmente, a partir desse primeiro trabalho, Marx projeta uma série de ensaios críticos a serem publicados separadamente sobre direito, moral e política que serão reformulados várias vezes, mas em seguida abandona a publicação deste projeto, embora continue investigando o tema (Rubel,1991:27).

A continuidade dos estudos econômicos de Marx formará o conjunto de textos que também será publicado pela MEGA, em 1937, e receberá o título *Manuscritos econômicos e filosóficos* ou simplesmente *Manuscritos de Paris*² que causará grande polêmica não só nesta primeira publicação como em sua reedição no período do pós-guerra (1953), quando obteve maior repercussão, não só no meio de autores marxistas, mas também de existencialistas e humanistas.

Para meus objetivos neste trabalho, basta assinalar que, principalmente na década de 60 do século XX, as posições se acirram e os autores marxistas que tentaram um desdobramento da teoria da alienação sofreram acusações de idealismo e hegelianismo que acabavam banindo do marxismo “a problemática do indivíduo, a filosofia do homem e o humanismo” (Schaff,1967:5). Essas críticas e combate vinham tanto por parte do então marxismo oficial – o socialismo

¹ Coube a Georg Lukács (1885-1971) chamar a atenção para este fato no seu *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1963:378).

² A partir daqui serão indicadas nas citações desse texto as páginas da edição portuguesa Edições 70, Lisboa, (1989), mas todas elas foram cotejadas por mim com a edição espanhola da Alianza Editorial, Madrid (1974), que tem notas de Rodolfo Mondolfo. Portanto, a redação final da citação é o resultado da comparação entre as duas edições referidas.

hegemônico do século XX, o estalinismo – quanto por parte dos marxistas estruturalistas, cuja maior expressão foi Louis Althusser (1918-1990), talvez o principal responsável pela introdução da cisão entre o “jovem Marx” – vinculado a preocupações filosóficas e antropológicas, como a essência humana – e o “Marx da maturidade da obra de ciência” – exclusivamente preocupado com a economia.

Nesse início de século XXI, marcado pela globalização capitalista, a temática torna-se mais viva que nunca, pois o fenômeno da alienação penetra por todos os poros do tecido social manifestando-se em todas as suas dimensões – religiosa, política e econômica – apoiando-se nos recursos produzidos pelo desenvolvimento científico-tecnológico promovido pelo capital e à sua disposição.

O fato é que Marx, em Paris, vê-se às voltas com a continuidade da crítica da filosofia hegeliana iniciada em Kreuznach, mas agrega às suas reflexões um novo tema: a economia política clássica.

O que nos interessa mais de perto nos *Manuscritos de Paris* – são as considerações que Marx faz sobre a condição do trabalho na sociedade capitalista, a propriedade privada, o desenvolvimento do comunismo e o entendimento da revolução comunista. Esses *Manuscritos* foram relegados por Franz Mehring (1846-1919) – considerado o maior biógrafo de Marx – a um plano inferior, o que impediu o conhecimento pleno do pensamento marxiano por várias gerações de marxistas, já que é o primeiro texto em que Marx se declara comunista e “abandona a temática jovem hegeliana da ‘filosofia ativa’” de Ludwig Feuerbach, August von Cieszkowski etc. (Löwy,2002:139).

Nunca é demais salientar que esse primeiro encontro de Marx com a Economia Política é de natureza *crítica* e seu ponto de partida se apóia no artigo de Engels nos AFA, resenha que inicia os *Cadernos de Paris* :

A propriedade privada é um fato cuja explicação a economia política não fornece, e não obstante, constitui-se no seu fundamento. Não há riquezas sem propriedade privada, e a

economia política é, por sua essência, a *ciência do enriquecimento*. Não há, portanto, economia política sem a propriedade privada. Assim, pois, toda esta ciência descansa num fato carente de necessidade. (Marx,1974)

Essa ciência possui um pressuposto tomado como fato dado, positivo que não explica:

...concebe o processo *material* da propriedade privada, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida lhe serve de *leis*. Não compreende tais leis, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. (Marx,1989:157)

O caráter ideológico de pretensa ciência exata, neutra axiologicamente e desinteressada é, em seguida, na linha do “esboço genial” engelsiano, desmascarada em função de encobrir, através de suas abstrações e transformar o produtor em “fator de produção”. Esse produtor na verdade é o sujeito de toda a atividade econômica: o trabalhador.

Essa redução do trabalhador a um item na tabela dos custos de produção, a mera exterioridade de força produtiva – a desconsideração plena do trabalho como atividade humana objetiva e subjetiva – leva Marx a refletir sobre o conceito e, em Hegel, a partir das leituras recentes da *Fenomenologia do Espírito*, é que vai encontrar elementos teóricos para a crítica dos economistas políticos e “fundamentar uma nova compreensão da relação homem-trabalho” (Staccone,1983:198). Para o jovem Hegel, o trabalho é a afirmação da autocriação humana e ponto de partida do problema humano, é “o trabalho que forma o homem”. Dessa posição é que Marx parte para analisar as condições do trabalho na sociedade burguesa e demonstrar o comprometimento, a unilateralidade, a parcialidade analítica da Economia Política, calcada no “ponto de vista econômico”.

Partindo do “fato econômico contemporâneo”, o pauperismo – que é o que lhe interessava compreender – Marx constata na realidade:

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria* e, justamente na mesma proporção com que produz bens. (*Idem*:159)

Esta situação de coisificação e desumanização do mundo, esta inversão de valores que coloca o domínio da *lógica da coisa*, das necessidades mercantis sobre a *lógica humana*, das necessidades humanas, que norteia todas as relações sociais é o que Marx considera o processo da alienação do trabalho – a alienação econômica – como se disse, o fundamento de todas as suas outras formas: a religiosa e a política. Assim, o trabalho, a “atividade vital”, a “vida produtiva” do homem, no seu processo de alienação – que se assemelha à alienação religiosa em Feuerbach – expressa-se na situação onde o trabalhador:

...se relaciona com o *produto do seu trabalho* como um objeto *estranho*. (...) O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém, agora ela já não lhe pertence, mas ao objeto. Quanto maior a sua atividade, tanto mais o trabalhador se encontra sem objeto. O que se incorporou no objeto do seu trabalho já não é seu. Assim, quanto maior é o produto, tanto mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe *independentemente*, fora dele e a ele estranho, se torna um *poder autônomo* em oposição a ele;

quem deu a vida ao objeto se torna *força hostil* e antagônica.
(*Idem*:160)

Nesse processo de alienação onde o trabalho se torna estranho, coercitivo e hostil, que se torna o fundamento de todas as relações sociais, é que o trabalhador gera e estabelece “relação com outro homem” que se encontra fora da esfera do seu trabalho. Este homem é o capitalista e, por essa via, Marx chega à gênese da propriedade privada, que aqui emerge como produto de uma “dedução lógica” e não de uma análise histórica, o quê, na seqüência de sua crítica, a Economia Política irá realizar. Ela aparece aqui como consequência e não como causa da alienação do trabalho:

A *propriedade privada* constitui, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado*, da relação externa do trabalhador à natureza e a si mesmo. A propriedade privada deriva assim da análise do conceito de trabalho alienado, ou seja, do homem alienado, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem estranho a si próprio.
(*Idem*:168-69)

No entanto, Marx não deixa de considerar que no desenvolvimento superior da propriedade privada se estabelece uma relação de reciprocidade e seu “segredo é revelado”, isto é, que “[por um lado] ela é o *produto* do trabalho alienado e, por outro, que ela é o *meio* através do qual o trabalho se aliena, a *realização da alienação*” (*Idem*:168).

A verdade é que a Economia Política partindo do trabalho “enquanto alma da produção”, e, na seqüência, diluindo-o entre os fatores de produção, “atribuiu tudo à propriedade privada” (*Idem*:169), tornando mais evidente seu caráter ideológico que “justifica e sanciona o sistema de produção e intercâmbio vigente e, dentro desse, o trabalho alienado”, configurando-se assim na “ciência do enriquecimento”, expressão engelsiana que Marx incorpora (Vásquez,1974:95).

A crítica de Marx prossegue na denúncia da pretensão da Economia Política clássica de estabelecer leis e categorias universais, naturais, a-temporais e a-históricas que regem o mundo mercantil alienado. Essa pseudo-ciência apresentaria como única forma de sociabilidade humana, a “*sociedade civil*, onde cada indivíduo constitui uma totalidade de necessidades e só existe para ele na medida em que se tornam meios uns para os outros” (Marx,1989:220), com suas relações de intercâmbio e de trabalho mercantis, estranhas à essência comunitária do homem. Contra a sociedade de mercado, “sociedade de atividades comerciais”, segundo Adam Smith – o maior ícone da Economia Política clássica – adequada ao egoísmo racional e natural dos homens, Marx se insurge e contrapõe o caráter social e a comunidade humana:

O *intercâmbio*, tanto da atividade humana no próprio processo de produção como dos *produtos humanos* entre si, equivale a *atividade genérica* e a satisfação *genérica*, cujo modo de existência real, consciente e verdadeiro é a atividade *social* e a satisfação *social*. Portanto o *verdadeiro ser comunitário* é a essência *humana*, os homens, ao colocarem em ação sua essência, *criam*, produzem a *comunidade humana*, a entidade social, que não é um poder abstrato-universal frente ao indivíduo singular, senão a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, sua própria satisfação, sua própria riqueza. (...) Esta comunidade *são* os homens; não é uma abstração, mas sim indivíduos particulares, vivos, reais. O *modo* de ser deles é o modo de ser da comunidade. (Marx,1974:136-137)

A alternativa ao modo de existência alienado da propriedade privada passa pelo exame das idéias comunistas, prometido na saída da GR e esboçada na correspondência com Ruge, agora enriquecido pela experiência com o movimento operário parisiense. É a isso que Marx se dedica no manuscrito.

A primeira crítica se dirige ao “comunismo grosseiro” que a partir da idéia de “*generalização e conclusão*” da propriedade privada, acaba produzindo uma situação de “domínio da propriedade *materia*” em que todos são proprietários de tudo e que tudo que se “mostra incapaz de ser possuído por todos como a propriedade privada”, tal como o “talento” precisaria ser “eliminado pela força”. Nessa concepção, a propriedade privada não é destruída, mas coletivizada; a condição do operário não é eliminada, mas generalizada; e as relações humanas são dominadas pela lógica das coisas:

A *posse* física, imediata, aparece [ao comunismo grosseiro] como a única finalidade da vida. O destino do operário não é superado, mas estendido a todos os homens; a relação da propriedade privada continua sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas... (Marx,1989:190)

Nessa concepção de edificação do culto à pobreza, o mundo aparece dominado pelas “coisas”, nivelado por baixo, regido pelo movimento de oposição da “propriedade privada à propriedade em geral”. Sendo assim, o casamento, que é “uma forma de *propriedade privada exclusiva*” se contrapõe à “comunidade das mulheres” onde a mulher se torna “uma propriedade *comunitária e comum*” (*Ibid.*):

Assim, como a mulher passa do casamento para entrar na prostituição geral, assim também o mundo da riqueza, isto é, da essência objetiva do homem, sai da relação do casamento exclusivo com o proprietário privado para entrar na relação da prostituição-universal com a comunidade. Esse comunismo ao negar por completo a *personalidade* do homem, é justamente a expressão lógica da propriedade privada... (*Ibid.*)

Não se chegaria, desse modo, à emancipação feminina e é importante assinalar que para Marx, a relação entre homem e mulher é um dos parâmetros de

avaliação do grau de desenvolvimento e cultura de uma sociedade. O “comunismo grosseiro”, portanto, distancia-se muito da emancipação humana, formulada nos AFA, da expansão multilateral da personalidade e da individualidade humana:

A idéia de que toda propriedade individual se dirige pelo *menos* diretamente contra a propriedade privada mais *rica* sob a forma da inveja e do desejo de nivelamento, de forma que estas paixões constituem a essência da concorrência. O comunismo grosseiro é apenas a culminação da inveja e do nivelamento com base no mínimo *pré-concebido*. O pouco que esta superação da propriedade privada tem de verdadeira se prova justamente pela negação abstrata de todo o mundo da educação e da civilização, o regresso à *antinatural* (IV) simplicidade do indivíduo *pobre* e sem necessidades, que não só não ultrapassou, mas nem sequer atingiu a propriedade privada. (*Idem*:191)

O mais extraordinário dessas críticas ao “comunismo grosseiro”³ é que ele não supera a lógica da propriedade privada, que mantém relações humanas coisificadas, que perpetua o domínio da “coisa” sobre o homem e que, portanto, não realiza e nem encaminha para a emancipação humana. O desenho e o diagnóstico dessa “comunidade como capitalista geral” é posto desta forma por Marx:

A comunidade é só uma comunidade de *trabalho* e de igualdade de *salário* pago pelo *capital comum* [este grifo é meu]: a *comunidade* como capitalista geral. Ambos termos da relação são elevados a uma generalidade *imaginária*: o *trabalho* como a determinação de todos, o *capital* como a generalidade e poder reconhecidos da comunidade. (*Idem*:191)

³ Apesar de não ser citado, tudo indica que se refere ao babovismo, ao comunismo primitivo de Gracco Babeuf (1760-1797) e Felippo Michele Buonarrotti (1761-1837), como é sugerido por vários autores (Löwy,2002:142; Frederico,1995:140; Vázquez *apud* Frederico,1995), com base nas referências feitas em *A Sagrada Família* (Marx e Engels, s/d-d).

A crítica marxiana finaliza com a conclusão de que, apesar do intento de querer superar a propriedade privada, o "comunismo grosseiro" não é mais que uma forma de demonstrar "a vileza da propriedade privada que se quer instaurar como *comunidade positiva*" (*Idem*:192). Torna-se irresistível não me referir, a partir dos elementos contidos nessa crítica de Marx, às experiências socialistas do século XX em todas as suas variantes: estalinista, maoísta, polpotista etc. como uma modalidade moderna do "comunismo grosseiro", na medida em que estas sociedades, coletivizando a propriedade privada, em maior ou menor grau, não romperam com a sua lógica, perpetuando a exploração do trabalho pelo tacão do hipertrofiado dispositivo político Estado-burocracia-partido gestor do "capital geral", nivelador das necessidades e das condições materiais de existência e barreira ao desenvolvimento pleno da individualidade e personalidade humana.

O segundo alvo de Marx é o "comunismo ainda de natureza política", tanto nas vertentes democrática e despótica, como naquela que já coloca a superação do Estado. Essas vertentes são criticadas por Marx como modalidades incompletas e afetadas "pela propriedade privada, isto é, pela alienação do homem". Esse "comunismo político", apesar de incorporar a idéia de "reintegração ou retorno do homem a si mesmo como eliminação da auto-alienação", perde-se e se encontra "contaminado pela propriedade privada", pois não captou a "natureza positiva da propriedade privada" e nem compreendeu a "natureza *humana* das necessidades".

Para Marx, esse "comunismo político" já teria captado o conceito de comunismo, mas não sua "essência". Perde-se, pode-se dizer, por encontrar-se preso às limitações da emancipação política. Segundo Vásquez, é possível que Marx, a partir das colocações das formas políticas democrática ou despótica do "comunismo político", esteja se referindo ao socialista utópico Etienne Cabet (1788-1856) pensado "nas instituições democráticas" de sua Icária e a Louis Auguste Blanqui (1805-1881) e "outros dirigentes de sociedades secretas" pelo culto à violência e a Dézamy que "desde 1842, em seu *Código da Comunidade* punha acento sobretudo numa sociedade sem Estado" (*Apud* Frederico,1995:141).

Seja lá como for, o mais provável é que Marx refira-se aos seus interlocutores daquele momento, representantes das diferentes correntes do movimento operário parisiense.

Finalmente, Marx irá tratar e apresentar o comunismo que supera as formas anteriores, tal como pensa nesses *Manuscritos*, como movimento de ação real de “abolição *positiva* da *propriedade privada* enquanto *auto-alienação humana*”, processo de “apropriação da essência humana pelo e para o homem”, de regresso “do homem a si mesmo como ser *social*,” processo onde assimila conscientemente “toda a riqueza do desenvolvimento anterior”. O comunismo seria o enigma decifrado da história humana, “a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie” (Marx,1989:192).

Esse movimento revolucionário, “incorporado e consciente do seu *devoir*”, que afasta alternativas de construções utópicas, é impelido a encontrar “sua base empírica e teórica no desenvolvimento da *propriedade privada* e mais precisamente, do sistema econômico” (*Ibid.*). Diferentemente do humanismo abstrato e naturalista de Feuerbach, cuja chave da alienação humana está na superação da religião, para Marx, a desalienação se daria através da superação da alienação econômica, fundamento de todas as formas da auto-alienação humana:

A propriedade privada *material*, imediatamente *perceptível*, é a expressão material e sensível da vida *humana alienada*. (...) A superação positiva da propriedade privada como apropriação da vida *humana* é por isso a superação de toda alienação, isto é, o retorno do homem a partir da religião, da família, do Estado etc., à sua existência humana, isto é, *social*. (*Idem*:193)

Novamente Marx irá retomar a análise, iniciada em *A Questão Judaica*, do dinheiro – ainda confundindo-o com capital pelo seu desconhecimento da mais-valia – que, aqui, aparece como atividade mediadora alienada, elo que liga o

homem à vida *humana*, à sociedade, à natureza e ao homem”, o “laço de todos os laços” que é ao mesmo tempo “meio universal de *separação*” (*Idem*:232). Sua capacidade de poder comprar tudo, torna o dinheiro – diz Marx, recorrendo a Shakespeare – uma “divindade visível” que perverte e inverte as qualidades e paixões humanas e naturais, converte-se na “prostituta universal” – o feio com dinheiro fica belo e anula a fealdade. Cabe notar que este poder do dinheiro como mediação alienada que anula qualidades e diferenças reais, tem o mesmo papel anulador do “Estado político” das diferenças dos homens reais, como se viu na QJ.

Depois de ter percorrido todo esse caminho de crítica à Economia Política, Marx retorna à filosofia alemã, a Hegel e aos Jovens Hegelianos. Trata-se da necessidade de Marx de “fornecer algumas linhas” sobre a dialética hegeliana exposta na *Fenomenologia* e na *Lógica* e sua relação com o “moderna crítica alemã”, na qual se inclui. Esse movimento sempre teve uma posição acrítica sobre o método, jamais se confrontou com a dialética, emaranhado que estava com a lógica hegeliana. A exceção seria Feuerbach, o único que teve uma “relação *séria e crítica*” que “superou a antiga filosofia”.

Destacando os pontos principais da crítica feuerbachiana, temos: 1) a condenação da filosofia como forma de alienação, pois ela é apenas a “religião convertida em pensamento e desenvolvida pelo pensamento” (*Idem*:238); 2) a partir do “princípio básico de sua teoria” a relação social do “homem ao homem” fundamentar o “*autêntico materialismo*” e a “ciência positiva”; 3) em oposição à “negação da negação” que para Hegel pretende ser o “positivo absoluto”, ter posto “um princípio subsistente positivamente fundado em si mesmo”. (*Idem*:240) Porém, Feuerbach – repara Marx – não extraiu da dialética hegeliana todas as suas lições. Ele se contradiz ao conceber a “negação da negação” como restrita à contradição da “filosofia consigo mesma”, depois de tê-la abolido e, embora isso seja positivo, Feuerbach acaba afirmando a filosofia em “oposição a si mesma”.

Nas páginas que se seguem nos *Manuscritos*, o olhar de Marx é lançado à *Fenomenologia* do jovem Hegel, o “verdadeiro berço secreto da filosofia

hegeliana”, destacando aspectos fundamentais que haviam escapado à crítica feuerbachiana, e aí, encontramos a dialética da negatividade:

O grande mérito da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final – a dialética da negatividade enquanto princípio motor e criador – reside, em primeiro lugar, no fato de Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a objetivação como perda do objeto, como alienação e abolição da alienação, e no fato de ainda apreender a natureza do *trabalho* e conceber o homem objetivo (verdadeiro porque real), como resultado do seu *próprio trabalho*. (*Idem*:245)

A extração da positividade do pensamento hegeliano, que o autor de *A essência do cristianismo*, atado ao seu naturalismo abstrato, não alcança – e que será o ponto de diferença com Marx – é assim exposto:

A relação *real*, ativa do homem consigo mesmo enquanto ser genérico ou a afirmação de si próprio como ser genérico real, quer dizer humano, só é possível na medida em que realiza todos os seus *poderes específicos* – o que, por sua vez, só é possível através da ação coletiva dos homens e como resultado da história – e trata estes poderes como objetos. O que por sua vez só é possível de início na forma do estranhamento. (*Idem*:245)

Demarcada sua diferença com Feuerbach, a partir do que havia de positivo no pensamento hegeliano, Marx parte para suas insuficiências e nelas encontra a mesma posição da Economia Política frente ao trabalho. Como a “ciência do enriquecimento”, Hegel não apreende a totalidade do trabalho, só trata do seu aspecto subjetivo, só o reconhece como atividade espiritual, o que descamba no pensamento especulativo e converte a história num conflito de categorias do pensamento, como “negação da negação” que se realiza na esfera da lógica abstrata configurada na sua ontologia lógico-dedutiva e no “misticismo” de sua filosofia da história onde o “Espírito Absoluto”, reina como demiurgo do real.

A afirmação ontológica do homem como ser social que aqui desponta – já posta na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, “o homem é o mundo dos homens” é uma antecipação da formulação definitiva das teses contra Feuerbach do homem como conjunto das relações sociais reais – a história como processo de autoconstrução e auto-alienação humana, a *possibilidade* da autodesalienação fruto da “ação coletiva dos homens”, isto é, da revolução da emancipação humana, o comunismo como adequação das condições histórico-sociais para realização do metabolismo humano. Esses são alguns elementos fundamentais a destacar dos *Manuscritos de Paris*.

Pela crítica da filosofia da história hegeliana, é negado o “fim da história” e sua realização como obra do “Espírito Absoluto” (hoje tão encarnado pela ideologia burguesa, pela afirmação da eternidade do mercado e da necessidade do Estado). Para Marx o “reino da liberdade” é uma possibilidade histórica objetiva e a alternativa não poderia ser outra, nos termos de Rosa Luxemburg (1871-1919): socialismo ou barbárie ou ainda “a ruína das classes em luta”.

Ao final desse percurso, constata-se, nesses manuscritos *incompletos*, que as relações dos trabalhadores com o comunismo aparecem superficialmente tratadas. A luta de classes como o “motor da história” aparece apenas de forma implícita, mesmo porque, o que está na mira de Marx nesse momento é a Economia Política – que ele enfrenta criticamente pela primeira vez – e também o pauperismo, o principal “fenômeno econômico” (ainda em nossos dias), isto é, a contradição entre o empobrecimento do trabalhador artificialmente provocado e o crescimento da riqueza como decorrência da propriedade privada.

Cabe ainda uma consideração crítica em relação a certa expectativa utópica de Marx nesses Manuscritos – não mais repetida nos textos posteriores, como em *A ideologia alemã* – onde o comunismo é concebido como um processo contínuo de luta contra todas as formas da alienação humana, e não a ser realizada automaticamente pela “liquidação imediata e única” da “abolição da propriedade privada” (Schaff,1967:151). Esse aspecto é fato constatável em absurdo nas

experiências do “comunismo grosseiro” do século XX, o estalinismo, que não foram além da negação da forma de propriedade capitalista, reproduzindo assim a alienação, imposta às massas trabalhadoras a partir dos “dois pilares dos regimes pós-capitalistas”, a saber, “uma estrutura política *autocrática* e uma direção *burocrática* da economia” (Novack,s/d:14).

Por tudo isso, o próximo texto de Marx – *Glosas* – vai adquirir fundamental importância no pensamento marxiano para a descoberta das bases materiais da pobreza.

4.2. Os limites do Estado e da política: *Glosas Críticas ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano"*⁴

Depois do fracasso dos AFA, Marx entra em contato com os dirigentes do *Avante!* (*Vorwörtz*), semanário dos emigrantes alemães residentes em Paris, fundado por Henri Boernstein, juntando-se ao seu corpo de colaboradores que contava com a participação de Ruge, Heine (1797-1856), Herwegh, Bakunin, Engels entre outros. Esse periódico era o único em língua alemã em toda a Europa que não estava submetido à censura, o que permitiu durante um certo tempo ataques violentos ao Absolutismo de Frederico Guilherme IV, até que este pressionou o governo francês determinando não só seu fechamento, como a expulsão de Marx da França, em 3 de fevereiro de 1845, por ordem de Guizot.

No *Avante!* Marx publica três artigos, em julho de 1844: dois contra Ruge e um sobre a tentativa de assassinato do déspota prussiano. O que nos interessa aqui são justamente os dois artigos que escreve a propósito das posições de Ruge em relação à revolta dos tecelões da Silésia ocorrida nos dias 4, 5 e 6 de junho de

⁴ A partir daqui serão indicadas nas citações desse texto as páginas da edição espanhola da Fondo de Cultura Económica, *Escritos de Juventud* (Marx,1987c), mas todas elas foram cotejadas por mim com a tradução para o português de Ivo Tonet, publicada na Revista *Práxis*, n.5 (Marx,1995). Portanto, a redação final da citação é o resultado da comparação entre as duas edições referidas.

1844: *Glosas Críticas ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social, por um prussiano"*.

Esses artigos têm importância decisiva para os objetivos deste trabalho, uma vez que toda a trajetória da constituição da crítica marxiana do Estado e da política, iniciada na GR, passando pela "revisão crítica" da filosofia do direito de Hegel, pelos AFA, pelos *Manuscritos de Paris* e pelo contato com o movimento operário parisiense aparece nesses artigos de forma clara, sintética e superadora de todas as influências hegelianas, neo-hegelinas e feuerbachianas, estabelecendo uma posição genuína e original no tratamento dessas questões.

Esse texto, produzido à luz da primeira análise de uma manifestação imediata e concreta do movimento operário, representa a adesão pública de Marx ao comunismo, sua primeira crítica à racionalidade política, à diferenciação entre as lutas sociais e as lutas políticas, e entre a revolução política e a revolução social, além da acentuação do caráter *negativo* da política e a tese da necessidade da *destruição* do estado como decisivo para a construção do socialismo.

4.3. A importância das *Glosas* para o estudo do pensamento de Marx

O primeiro autor a chamar a atenção para esses textos de Marx – que raramente, por razões óbvias, apareciam nas coletâneas publicadas pelo estalinismo – foi o marxólogo e crítico ferrenho do estalinismo Maximilien Rubel, que não só publicou seus estratos, junto com T. B. Bottomore, na *Sociologia e filosofia social de Karl Marx*⁵, de 1961, como também, em todos os seus escritos sobre o Estado e a política em Marx, confere destaque, de forma curiosa, principalmente à tese da necessidade da destruição do Estado, aproximando Marx do anarquismo, antes mesmo dessa corrente do movimento operário ter se constituído:

⁵ Esse livro de Rubel foi publicado no Brasil em 1964 pela Zahar Editores.

Não é de nenhum modo exagerado afirmar que durante toda a sua obra parisiense de 1844, Marx está muito mais próximo do anarquismo que de qualquer outra forma de socialismo e que, em suma, seu ensinamento futuro não será outra coisa que uma *ética anarquista*. Por paradoxal que isto possa parecer, Marx estabelece o *fundamento teórico do anarquismo* num momento em que este não existia mais do que como doutrina romântica ou simples individualismo frente aos poderes estabelecidos. (Rubel,1970:86, grifos meus)

No final da década de 70 do século passado, Michael Löwy em *A teoria da revolução no jovem Marx*, que só agora é publicado no Brasil (Löwy:2000), refere-se às *Glosas* como tendo o "papel de 'catalisador', de reviravolta teórico-prática, de demonstração concreta e violenta do que já depreendia de suas leituras e contatos parisienses, a tendência potencialmente revolucionária do proletariado" (Löwy,2002:134) e em relação à teoria marxiana da revolução e mesmo "do ponto de vista da evolução ideológica global de Marx", possuem uma "significação crucial: é o ponto de partida que leva às *Teses sobre Feuerbach* e à *Ideologia Alemã'* (Idem:147).

No início da década de 80, do século passado, as *Glosas* são retomadas por István Mészáros (1930-), ex-assistente de Georg Lukács, em seu ensaio *Il rinnovamento del marxismo e l'attualità storica dell'offensiva socialista* (Mészáros,1982) como auxílio ao entendimento do estalinismo, ou melhor, como ele próprio irá caracterizar, das sociedades *pós-capitalistas*. Para Mészáros, estas sociedades não superaram "a subordinação estrutural do trabalho", mantendo a sua exploração sob a política e não pelo mecanismo invisível do mercado, de tal modo que, "a personificação do capital se manteve, não na pessoa do capitalista, como ocorre na nossa sociedade [capitalista], mas sob uma nova forma, comumente chamada de burocracia" (Mészáros,1997:145).

Nesse ensaio de 1982, a preocupação do filósofo húngaro incide na permanência do Estado hipertrofiado na experiência russa – reproduzida e permanente, com todas as diferenças que se possa fazer nas experiências do também chamado “socialismo real” – totalmente contrário à tese marxiana de sua destruição, e na recusa de se criar instrumentos destinados à sua extinção. Pelo contrário, o que se observa é seu crescimento desmesurado e a importância conferida à política e é nesse sentido que recupera a controvérsia de Marx e Ruge que também lhe serve para criticar as posições politicistas eurocomunistas da década de 1980 que, abandonando o campo revolucionário, restringiram sua atuação ao campo da política institucional.

O que está na mira de Mészáros é a *transição socialista*, a realidade do Estado na União Soviética, onde além de suas funções específicas, assumiu todas as atividades que no passado eram de competência do capital, ou seja, passou a desempenhar o papel de organizador, estendendo às atividades econômicas os mecanismos da administração pública pelo planejamento burocrático. O resultado dessa operação foi a hipertrofia estatal, a manutenção da condição de exploração e alienação da classe operária, transformados em funcionários públicos.

Todas as esferas da vida social são mediadas pelos tentáculos do estado e de sua gigantesca burocracia militar e partidária reduzindo e aniquilando toda e qualquer iniciativa de autonomia das relações sociais tornadas políticas, numa situação insólita de desaparecimento da sociedade e não do Estado político. O que Mészáros observa é a absorção da sociedade civil pelo Estado e não o contrário, como pensava Marx desde a CFDH, ainda de forma incipiente, nas concepções sobre a “verdadeira democracia”.

Para Celso Frederico, o Estado no “socialismo real” guarda “certa semelhança formal ao Estado descrito por Hegel na *Filosofia do direito*”, onde a política reina com plena autonomia sobre a sociedade civil. Portanto, não é de se surpreender a “valorização” e a utilização que Mészáros faz das *Glosas* tendo em

vista o seu propósito (Cf. Frederico,1995:115)⁶. Parece-nos que, além dessa pertinente referência ao Estado hegeliano, como foi observado nas leituras dos textos marxianos até aqui realizadas, Marx sempre chama a atenção para a determinação recíproca entre a instituição da política e da propriedade privada (CFDH) e da pretensão à autonomização e independência da política no preciso momento da constituição do Estado moderno, especialmente no período jacobino da Revolução Francesa, e, como veremos, serão a esse propósito novamente referidos nas *Glosas*.

Na esteira de Marx, Mészáros vê na conquista do poder político pela revolução social apenas um *meio transitório* para a construção do socialismo, como instrumento de liberação das forças sociais e de desconstrução das instituições políticas. É nesse sentido que irá reafirmar a clara posição explicitada nas *Glosas*, como veremos, do caráter *negativo e transitório* da política e do Estado, usurpadores dos poderes sociais que deverão ser substituídos por mecanismos de controle social. Para Mészáros, o “verdadeiro problema de Marx”, era determinar qual era a “categoria realmente compreensiva” da realidade, “o político ou o social”:

A esfera da política, pelo modo como ela é constituída, não pode ajudar a substituir a sua própria parcialidade a favor da autêntica universalidade da sociedade, enquanto sobrepõe os seus próprios interesses sobre os indivíduos sociais, e arroga a si própria o poder de arbitrar interesses parciais em conflito em nome de sua própria usurpada universalidade.

Uma política substitutivista estava afastada do horizonte histórico no interior do qual se desenvolveu a vida de Marx. Daí a sua firmeza na definição predominantemente *negativa da política*

⁶ Além deste texto de Celso Frederico *O jovem Marx – as origens da ontologia do ser social*, ver também os artigos de J. Chasin “Democracia política e emancipação humana” (1984) e “Poder político e representação (três supostos e uma hipótese constituinte)” (1986).

(...) No modo como Marx a percebia, a contradição entre o social e o político era inconciliável. (*Apud* Frederico,1995:117, grifos meus)

A retomada precisa da concepção marxiana frente à política, da sua natureza e determinação negativa e, como consequência, a necessidade da destruição do Estado, além de fazer jus ao que realmente Marx pensava da matéria, é elemento fundamental para a compreensão e crítica ao estalinismo, como faz Mézáros e também para a desqualificação da identificação da ideologia liberal do Estado hipertrofiado das experiências das sociedades pós-capitalistas com o pensamento marxiano – objetivo deste trabalho – retomada com virulência após os acontecimentos de 1989. Procurarei demonstrar que a *concepção negativa da política*, posta pela primeira vez nas *Glosas*, não se trata de um pensamento *mal posto* de juventude mas uma posição definitiva incorporada e presente nos chamados escritos políticos de maturidade de Marx.

4.4. A emergência da especificidade do pensamento de Marx nas *Glosas*

Nas *Glosas*, o alvo de Marx é a posição de Ruge exposta em artigo publicado em 27 de julho de 1843 no *Avante!*, em que assina sob o pseudônimo “um prussiano”: “O rei da Prússia e a reforma social”. Nele Ruge condena o comentário feito pelo periódico parisiense social-democrata, *A Reforma (La Reforme)*, que entendia que as medidas tomadas por Frederico Guilherme IV, após a revolta dos tecelões da Silésia, foram tomadas “sob o império do temor e do sentimento religioso”. No decreto real era imposto às autoridades estatais “socorrer os pobres e as crianças abandonadas” e apelar à caridade cristã a fim de obter a ajuda de todos” e, com isso, combater o pauperismo (Rubel,1970:84).

Para “um prussiano” – diferentemente da importância que *A Reforma* atribuía à medida prussiana como um “sinal precursor de uma revolução” e de reformas sociais impostas pela situação de miséria dos trabalhadores na Europa –

a revolta dos tecelões era estéril e, assim como sua miséria, eram de caráter localizado e, portanto, a manifestação era apenas um episódio isolado. A Alemanha por sua imaturidade política estava muito distante de qualquer processo revolucionário ou de reformas solucionadoras.

Marx, em apenas alguns dias, responde ao artigo de Ruge, não só para dele se diferenciar politicamente de público, como também para esclarecer que “um prussiano”, pseudônimo também por ele utilizado algumas vezes em artigos jornalísticos, na verdade era o seu antigo companheiro dos AFA. Em suas *Glosas*, escritas em 31 de julho e publicadas em 7 e 10 de agosto, aparece uma dupla denúncia: a dos limites da razão e da ação política e a oportunidade de desmascarar o entendimento da Economia Política com relação ao pauperismo, resultado de seus estudos parisienses.

O argumento central de Ruge era que a Alemanha “apolítica” estava incapacitada de entender o significado do “pauperismo” e o sentido de “assunto geral” de que ele se reveste no “mundo civilizado”, isto é, para os Estados políticos, onde representa não um problema localizado mas de ordem universal. Como Ruge considerava o pauperismo na Alemanha restrito a alguns distritos industriais, a questão é tratada de forma parcial, da mesma forma que a “falta de água ou a fome”, pelas autoridades prussianas. O entendimento do Estado teológico não poderia ser outro senão tratar a penúria como uma *falha administrativa* ou *falta de caridade* e buscar seu “remédio” apelando aos “bons sentimentos dos corações cristãos”. A ordem do gabinete real prussiano expressa bem essa compreensão e ela jamais foi motivada pelo “temor” do rei à pressão dos trabalhadores, sempre minimizado por Ruge, na medida em que “bastou a intervenção de poucas tropas para acabar com os débeis tecelões” e sufocar sua rebelião.

A solução para as questões sociais na perspectiva de “um prussiano” só poderiam ser resolvidas pela consciência política, identificada como expressão de uma visão global e que, como todos os alemães são carentes de “alma política”,

tanto aos trabalhadores quanto ao rei e à burguesia, elas são tratadas de forma insuficiente sem dimensão nacional como problemas resultantes de má administração cujo recurso principal para sua superação é o apelo ao espírito de bondade cristã. Como se vê, Ruge, seguindo a tese feuerbachiana de certo ranço elitista de que o social é egoísta, parcial e prático e o político o elemento universal, espiritual e ativo, encontra-se prisioneiro do universo da política, assim como Bauer em *Sobre a questão judaica*.

Marx se insurge contra a debilidade e a insensatez atribuída por Ruge ao movimento dos tecelões silesianos. Na realidade, esse movimento envolveu cerca de 3 mil trabalhadores revoltados com a introdução da maquinaria, que provocava a redução dos seus salários. Eles não só destruíram as máquinas, como também os livros contábeis das empresas demonstrando o reconhecimento não só de seu inimigo imediato e visível, o patrão industrial, como de seu inimigo mais distante e oculto, o banqueiro. A importância atribuída por Marx a essa insurreição vem do fato de que ela não só marcava a entrada da classe operária de forma *independente* na cena histórica alemã – indo ao encontro das expectativas presentes poucos meses antes na CFDH-I – numa ação dirigida “contra a propriedade privada”, como também apresentava uma nova qualidade: ela “começava precisamente pelo que marca o fim das insurreições operárias inglesas e francesas” (Marx,1987c:516). Apesar de sua curta duração, a primeira tentativa do Exército Prussiano para sua liquidação é rechaçada pelos trabalhadores armados somente por paus e pedras. Este fato determinou uma nova intervenção do Exército com o reforço de três companhias de infantaria e uma bateria de artilharia para a repressão total dos revoltosos, o que vem a demonstrar, ao contrário de Ruge, que o movimento dos tecelões não foi um acontecimento insignificante. Marx acentua e valoriza o comportamento ativo e revolucionário dos trabalhadores silesianos e o compara à “obediência passiva”, característica da burguesia prussiana contra quem o Estado prussiano jamais precisou de “nenhum

soldado para aniquilar os desejos de constituição e liberdade de imprensa de *toda* a burguesia liberal" (*Idem*:506).

Mas o que importa para Marx é refletir sobre a "relação geral da política com os males sociais" e, colocando a questão no *campo da luta de classes*, das relações entre os agentes envolvidos no episódio, esclarece por que a revolta dos tecelões não poderia provocar temor ao Rei. Em primeiro lugar, porque ela não era dirigida contra o rei e sim contra a burguesia e, em segundo, porque toda a tensão das relações entre a burguesia e o proletariado em verdade aumentavam o comportamento submisso da primeira ao Rei, fortalecendo e reafirmando seu poder.

Em seguida, analisa a condenação feita por Ruge ao rei da "Alemanha apolítico" de entender a miséria dos trabalhadores como uma "falha de administração e de falta de assistência". Para enfrentar a questão, Marx novamente recorre a uma forma histórica mais desenvolvida como referência para suas análises que, no caso, será a Inglaterra, país politicamente acabado e berço do pauperismo onde não é apenas um fenômeno parcial, mas universal, estendendo-se por todos os distritos industriais e agrícolas. Marx se interroga: como "a burguesia inglesa e o governo e a imprensa a ela ligadas, concebem o *pauperismo*?" (*Idem*:508) Sua resposta, que também explica o comportamento dos partidos políticos institucionais e seus limites, é esta:

Na medida em que a burguesia inglesa joga na *política* a culpa do pauperismo, os *whigs*⁷ acusam aos *tories*⁸ e os *tories* acusam os *whigs* de serem os causadores deste mal. Segundo os *whigs*, a fonte principal do pauperismo deve ser buscada no monopólio da grande propriedade territorial e nas leis protecionistas contra a importação de trigo. Segundo os *tories*, todo mal está no liberalismo, na concorrência, no exagerado

⁷ O partido dos liberais.

⁸ O partido dos conservadores.

sistema fabril. Nenhum dos partidos encontra a razão na política em geral, pelo contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário; porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade. (*Idem*:506)

Lançando mão de seus estudos recentes, Marx passa a examinar a "expressão mais clara da interpretação inglesa do pauperismo" e "reflexo científico" da situação econômica da Inglaterra, a Economia Política. Assim, a "ciência do enriquecimento" concebe o pauperismo, a partir de seu elemento ideológico fundamental: o caráter natural das leis que regem e subordinam o desenvolvimento econômico, superiores e acima de todo e qualquer ato humano. Daí, restar-lhe apenas remediar o pauperismo uma que vez reconhece o perigo de seu crescimento em poder abalar a "confiança recíproca dos homens de negócios" e, com isso, pôr em risco a estabilidade política e social. Marx não deixa de denunciar o cinismo dessa "pseudo-ciência" em atribuir o desenvolvimento do pauperismo, "uma epidemia nacional", como resultado de "uma *educação descuidada*": a falta de conhecimento dos operários das "leis naturais do comércio" é o que provocaria sua revolta e, portanto, para remediar a situação seria necessário uma educação que lhes explicasse a razão do pauperismo e então os operários, "conscientes", acomodariam-se em sua miséria.

Para Marx, o Rei do Estado teológico – na realidade um Estado profano adjetivado, com suas medidas administrativas, assistenciais e seus apelos morais – não fez nada além do que qualquer outro dirigente de Estado faria diante do pauperismo: o assistencialismo e, no caso de quebra da ordem, a repressão. Retomando a Inglaterra política, Marx cita a legislação inglesa vigente contida no Ato 43 do governo Elisabeth, que tinha como principal recurso de combate ao pauperismo a "obrigação imposta às paróquias de socorrer os seus trabalhadores pobres, no imposto para os pobres, na beneficência legal" (*Idem*:510).

Referindo-se às emendas que o Parlamento inglês fizera em 1834 ao decreto acima, Marx observa que todas elas partem do "ponto de vista" de que

“seu espantoso crescimento” era causado por “*falha administrativa*”. Assim, tomam-se medidas *técnicas* de “reformular a administração do imposto para os pobres” promovendo sua organização de forma centralizada, fazendo crescer, desta forma, a burocracia estatal. Para o Parlamento inglês, paradoxalmente, a principal causa do estado agudo do pauperismo era a própria lei de beneficência, dessa forma:

A assistência, o meio legal contra o mal social, acaba favorecendo o mal. E considera que o *pauperismo*, visto *em geral*, é, segundo a teoria de Malthus, uma *lei natural eterna*.

‘Como a população tende a exceder incessantemente os meios de subsistência, a assistência é uma loucura, um estímulo público à miséria. Por isso, o Estado nada mais pode fazer do que abandonar a miséria ao seu destino e, no máximo, tornar mais fácil a morte dos pobres’ (*Idem*:510)

Como se não bastasse, prossegue sarcasticamente Marx, o Parlamento inglês, de acordo com esta “teoria humanitária” que torna os trabalhadores culpados de sua própria miséria, propõe portanto que “nada se pode fazer diante dessa desgraça, senão combatê-la como *delito* (*Idem*:510, grifo meu). É por esse caminho que nasce o regime das *workhouses*⁹: “a assistência é engenhosamente entrelaçada com a *vingança da burguesia* contra o pobre que apela à sua caridade” (*Idem*:510, grifo meu).

A conclusão de Marx é precisa:

Como vemos, a Inglaterra começou querendo acabar com o pauperismo mediante a *caridade* e recorrendo a *medidas administrativas*. Em seguida, ela descobriu, no aumento progressivo do pauperismo, não uma consequência necessária da moderna *indústria*, mas sim, uma consequência do *imposto para*

⁹ Casas de trabalho.

os pobres. (...) O que antes se explicava por uma falta de caridade se interpreta como um excesso dela. Finalmente, jogava-se na miséria a culpa de suas vítimas e eram por isso, castigadas como um delito. (Idem:510-1)

O que Marx põe em evidência – e essa é a lição a ser extraída – são as medidas que a Inglaterra, desenvolvida política e economicamente, toma diante do pauperismo, configurado numa “instituição nacional”, que se limita a ser objeto “de uma administração extensa e ramificada” que não tem a finalidade de *erradicá-lo* mas “de discipliná-lo e eternizá-lo”. Vemos, então, como o desenvolvimento econômico industrial capitalista acarreta a necessidade do crescimento e aperfeiçoamento do Estado, tanto em termos técnico-administrativos quanto de seu aparato repressivo, revelando, assim, seu verdadeiro caráter de classe.

Diante dessas colocações, Marx demonstra ao “inteligentíssimo prussiano”, que o Rei da Prússia não era nem um pouco original e apenas “trilhou o único caminho que um chefe de Estado pode trilhar” (*Idem:511*).

Como se não bastassem esses argumentos, a insistência de Marx prossegue reportando à gênese do Estado moderno – raciocínio definitivo que estará presente sempre que tratar do Estado e da política, como já foi visto na QJ e, assim, prosseguirá em obras posteriores – a história da Revolução Francesa. Tratava-se de demonstrar como em dois episódios fundamentais de sua história, o Terror jacobino e o primeiro bonapartismo (do “verdadeiro Napoleão”) enfrentaram a miséria social, pois representaram o máximo da energia política, ou seja, o Estado foi levado ao máximo de sua autonomia.

Da mesma forma que o Rei da Prússia, Napoleão, indignado com a mendicância, encarregou sua burocracia, e com toda veemência, de apresentar projetos e tomar medidas para sua erradicação. Passados alguns meses, como nada de efetivo surgisse, promulgou em julho de 1808 – como a Inglaterra faria – uma lei de repressão à mendicância. Se o Rei da Prússia e Napoleão quisessem de

fato, diz Marx, acabar com o pauperismo – a mendicância das crianças sem educação e abandonadas – deveriam “eliminar o proletariado”, ou seja:

Para educar as crianças, é preciso *alimentá-las* e liberá-las da *necessidade de trabalhar para viver*. Alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar todo proletariado *infantil*, significaria acabar com o proletariado e eliminar o pauperismo. (*Idem*:512)

O Terror jacobino, que Marx considera como “máximo de *energia política*, o *poder político* e a *inteligência política*”, diante do pauperismo, incumbiu o Comitê de Salvação de Saúde Pública de elaborar estudos e meios para sua erradicação e a consequência foi “a de que tivesse no mundo mais um decreto e que um ano depois a Convenção se visse cercada por um tropel de mulheres famintas” (*Idem*:512). Importa registrar, ainda que de passagem, o elo que une, para Marx, o jacobinismo ao bonapartismo como fenômenos exemplares da hipertrofia política: a crença na *autonomia* do Estado, da onipotência da *vontade política* e a *ilusão* de poderem se sobrepôr à sociedade civil.

Após esses exemplos históricos altamente significativos, de insistência na demonstração nos procedimentos do Estado moderno diante das misérias sociais – em recorrer sistematicamente a recursos e aplicação de medidas administrativas e de assistência social – Marx conclui taxativamente:

O Estado *jamais* encontrará no “*Estado e na organização da sociedade*”, a razão dos *males sociais*, como pretende o “Prussiano” e exige de seu rei. Onde quer que existam partidos políticos, cada um deles encontra *a razão de todo o mal* no fato de que não seja ele senão seu adversário, que empunha o *timão do Estado*. Até os partidos radicais e revolucionários buscam a razão do mal, não na *essência* do Estado, mas sim, numa determinada *forma de governo*, que tratam de substituir por outra. (*Idem*:511-12)

Diferentemente do que faz o "Prussiano", de separar o Estado da sociedade, Marx adverte: "O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, *duas* coisas diferentes". Por isso, quando o Estado se depara com as "anomalias sociais", vai buscar a razão de sua existência nas "*leis naturais*, que nenhum poder humano pode comandar, ou na vida privada, que é independente dele". Resta-lhe apenas entendê-las como resultante de uma "ineficiente administração" que dele depende e que é sua esfera de atuação, mas simplesmente corretiva e administrativa. Dessa forma é que:

...vemos que a Inglaterra encontra a razão da penúria numa *lei natural* segundo a qual a população ultrapassa sempre necessariamente os meios de subsistência. Por outro lado, explica o *pauperismo* pela *má vontade dos pobres*, como o rei da Prússia o explica pelo *espírito anticristão dos ricos* e a Convenção pelas *suspeitas intenções contra-revolucionárias dos proprietários*. Por isso, a Inglaterra castiga os pobres, o rei da Prússia exorta aos ricos e a Convenção decapita os proprietários. (*Idem*:513)

O Estado e a razão política, que são incapazes de encontrar em si mesmos a razão e o fundamento da miséria social, só podem recorrer a outra esfera para explicá-la: a vida privada regida por leis exteriores e naturais ou imperfeições subjetivas éticas, morais ou religiosas. O Estado está impossibilitado de superar a contradição entre sua disposição e a "boa vontade da administração" e os instrumentos dessa possibilidade "*sem eliminar a si mesmo*", o que seria impensável do ponto de vista estritamente político (*Ibid.*: grifos meus). O Estado se funda, reitera Marx – na mesma linha da crítica ao "Estado racional" e dos escritos dos AFA – e "repousa na contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares". A atividade do Estado e da política, por essa razão, limita-se a uma *administração burocrática e burocratizante*, a uma "*atividade formal e negativa*, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. (*Ibid.*: grifos meus)

O “caráter anti-social da vida civil” da propriedade privada com sua concorrência e “mútua rapinagem” determina a “*impotência* como lei natural” da vida do Estado e de sua ação administrativa. E é esta “escravidão da sociedade civil” que serve de apoio e base ao “fundamento natural” do Estado moderno, assim como, “a sociedade civil da escravidão era fundamento no qual se apoiava o Estado antigo”. A conclusão de Marx é absolutamente afirmativa: “*A existência da escravidão e do estado são inseparáveis*” (*Idem*:153, grifos meus) Para reforçar essa concepção definitiva sobre o Estado, sob qualquer forma em que venha se configurar, de seu vínculo e união com sociedade civil – a base econômica da sociedade – Marx acentua:

O Estado antigo e a escravidão antiga – francos e sinceros antagonismos clássicos – não estavam fundidos entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo de traficantes, hipócritas antagonismos cristãos. Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E se quisesse acabar com a vida privada, teria que *destruir a si mesmo* [grifos meus], pois o Estado só existe por oposição a ela. (*Idem*:513-14)

Como o Estado não pode negar o “princípio de sua existência”, a vida privada, procura a razão de suas imperfeições e defeitos em “circunstâncias exteriores a ela”, pois, ironiza Marx, o “*suicídio é contra a natureza*”.

Da mesma forma que a ação e a atividade do Estado são demarcadas pelos interesses privados, a racionalidade política encontraria-se também por eles limitada:

Quanto mais poderoso é o Estado, quanto mais político seja um país, menos disposto está em reconhecer a fonte dos males sociais e seu *princípio geral* no *princípio do Estado*, e, na *organização atual da sociedade*, da qual o Estado é sua expressão ativa, consciente e oficial. A inteligência *política* é o que é porque

ela só pensa *dentro dos limites da política*. Quanto mais aguda e mais viva é, mais *incapaz será de compreender os males sociais* [esse último grifo é meu]. (*Idem*:514)

Outra vez, recorrendo à história da Revolução Francesa, Marx – que a considera como o “período clássico do espírito político” – explicita a confusão e a inversão característica da alienação política:

Longe de descobrir a fonte dos males sociais no princípio do Estado, os heróis da Revolução Francesa descobrem nos males sociais a fonte dos males políticos. Assim, Robespierre só vê na pobreza e na riqueza excessivas um obstáculo para a *democracia pura*; preconiza, assim, um regime geral de frugalidade *espartana*. O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral é o espírito *político*, maior é sua perfeição e mais acredita na *onipotência* da vontade, mostrando-se cego em relação aos *limites* naturais e morais da vontade e, assim, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais. (*Idem*:514)

A partir dessas colocações, onde fica demonstrada a parcialidade da inteligência política, a unilateralidade da consciência política, do politicismo que bloqueia a compreensão da totalidade social, é que Marx alerta ao movimento operário do perigo em cair no *ardil da política*. E exemplifica esse ardil com as primeiras insurreições operárias de Lyon, em 1831 e 1834, numa clara, mas não explícita, crítica ao “comunismo de natureza política” de Blanqui e seus adeptos. A inteligência política não garantiria a revolução socialista, pois:

Quanto mais desenvolvido e generalizado se encontra o intelecto político de um povo, tanto mais o *proletariado* – pelo menos no início do movimento – gasta suas energias em revoltas incompreensíveis e estéreis que são afogadas em sangue. Como pensam subordinados à forma política, vêem o fundamento de todos os males na *vontade* e os meios para remediá-los na *força* e

na *derrocada* de uma determinada *forma* de governo. A prova disso nós encontramos nas primeiras explosões do proletariado *francês*. Os operários de Lyon só acreditavam em perseguir fins políticos, serem soldados da república, quando na realidade eram soldados do socialismo. O entendimento político não lhes permitia ver com clareza as raízes da penúria social, os impedia de ver sua verdadeira finalidade: a *inteligência* política enganava o seu *instinto social*. (*Idem*:513-14)

Marx insiste contra Ruge na superioridade do proletariado alemão, considerando-o como o “*teórico* do proletariado europeu” enquanto que o “proletariado inglês é o seu *economista* e [o] francês seu *político*”. O nível da cultura alcançado pelos trabalhadores alemães e sua “capacidade de instrução” demonstraria-se pelos escritos de Weitling, *Garantias da harmonia e a liberdade*, superiores aos de Proudhon (1809-1865) e a toda produção filosófica da burguesia alemã. Referindo-se claramente a ICFDH, Marx repete e desdobra este argumento, para explicar o fenômeno que possibilita essa potencialidade do proletariado alemão de sua “vocaçã*o clássica* pela revolução *social*” no quadro particular da “miséria alemã” e, pela primeira vez, explicita sua adesão ao socialismo, apresentado como práxis que tem no proletariado o seu sujeito ativo, superando os textos anteriores:

...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. A desproporção entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha não é uma anormalidade. É uma desproporção necessária. Somente no *socialismo* pode um povo filosófico encontrar a sua *práxis* correspondente e, portanto *somente no proletariado* o elemento ativo da sua libertação. (*Idem*:517, grifos meus)

Em oposição à tese apregoada por Ruge da necessidade da “alma política” para a revolução, Marx volta ao tema e à diferenciação entre emancipação política e emancipação social. Para “um prussiano” o horizonte seria sempre a realização da comunidade política, o que subordina a questão social à emancipação política e, dessa forma, veria nas revoluções um processo de luta em que os homens buscam sair do isolamento, que num determinado momento se encontram, da comunidade política. Parece claro para Marx que todas as revoluções são processos de luta do “isolamento do homem em relação à comunidade”, como se observa na Revolução Francesa de 1789 na luta pela cidadania política. Porém, a diferença dos trabalhadores seria que eles se encontram isolados de uma comunidade que possui outra dimensão e extensão que a comunidade política:

Essa comunidade, da qual é *separado pelo seu próprio trabalho*, é a *própria vida*, a vida física e espiritual, a moralidade humana, atividade humana, o prazer humano, a *essência* humana. A *essência humana* é a *verdadeira comunidade* humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma *revolta* conta ele, é tanto mais infinita quanto o *homem é mais infinito* em relação ao *cidadão* e a *vida humana* em relação à *vida política*. (*Idem*:519)

Por isso, caso dos trabalhadores silesianos, mesmo numa revolta de dimensões parciais, restritas a uma fábrica, pelo seu sentido de luta contra o isolamento a que estão submetidos, ou seja, da comunidade universal, a luta “encerra sempre uma alma *universal*, e por mais universal que seja, uma insurreição *política* guardará, por mais *colossal* que seja sua forma, sempre um espírito *estreito* (*Idem*:519).

A perspectiva da revolução social é entendida por Marx como expressão da *consciência social* superior à parcialidade da *consciência política*, pois se situa no

"ponto de vista da totalidade" porque ela se configura como "um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do *ponto de vista do indivíduo real*, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana" (*Idem*:520). A parcialidade, a limitação *de toda revolução política*, ainda que não seja desprezível em ocasiões históricas especiais, está precisamente, para Marx, em centrar-se exclusivamente na luta contra o isolamento das classes e frações de classes que circunstancialmente estejam fora da esfera política e da participação dos negócios de Estado:

O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a idéia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma 'revolução com alma política' organiza também, de acordo com a natureza *limitada e dual* dessa alma, um círculo dirigente da sociedade, às custas da própria sociedade. (*Idem*:520)

Encaminhando para a conclusão do texto, Marx contrapõe-se à idéia de Ruge de "revolução social com alma política" e propõe nos seguintes termos a revolução da perspectiva da emancipação humana:

Toda a revolução dissolve a *velha sociedade*; nesse sentido é uma revolução *social*. Toda revolução derruba o *velho poder* e, nesse sentido é uma revolução *política*.

O "Prussiano" tem que escolher entre a paráfrase e o absurdo. No entanto, tudo que uma *revolução social com alma política* tem de parafrásico ou absurdo, uma *revolução política com alma social* tem de racional. A *revolução* em geral – a *derrubada* do poder político existente e a *dissolução* das velhas relações – é um *ato político*. E sem *revolução* não pode o *socialismo* se realizar. Ele necessita deste ato político na medida em que tem a necessidade

da *destruição* e da *dissolução*. Mas, ali onde começa a sua *atividade organizadora*, ali onde se manifesta seu *fim em si*, sua alma, o socialismo se despoja de seu envolvimento *político*.
(*Idem*:520)

Essas colocações finais que delimitam como Marx concebe as relações entre a política e o socialismo, demonstram que o processo revolucionário da emancipação humana envolve dois momentos com duas tarefas específicas: a primeira, *o ato político*, que é *meio, destrutivo e negador* das formas políticas não eternas, e a segunda, *o ato social construtivo*, que é a alma, a finalidade do socialismo como *organizador da vida social*, eliminando-se nesse processo todo *conteúdo político*. Pode-se entender melhor agora por que Mészáros lança mão desses textos para entender o processo e os destinos das formações sociais pós-capitalistas e os problemas *já* acarretados pelo processo de sua transição, bem como da oposição que faz entre o *controle político* e *controle social* desenvolvida em textos posteriores (Mészáros,1987). Após a implosão dessas sociedades que perpetuaram e levaram ao limite a onipresença do Estado e do controle político sobre a sociedade, compreende-se melhor por que as *Glosas* foram banidas pelo estalinismo. Daí minha especial insistência na referência à atualidade desses pequenos artigos, não só como elemento de compreensão das revoluções populares e anticapitalistas e de suas tentativas de transição ao socialismo durante todo o século XX, como também para quem se coloque na perspectiva de novas revoluções sociais para este século XXI.

Se Marx aqui criticara o comunismo político de Blanqui, não deixa da mesma forma de, ao final do texto, advertir o comunismo filosófico em sua utopia de querer realizar socialismo sem revolução.

Na concepção negativa marxiana, o Estado – e a política em geral – como esfera separada, alienada e em oposição à sociedade, deve ser superado pela transformação radical de todo o complexo social. Nesse sentido, a ação social revolucionária destinada a cumprir essa tarefa, provida de *consciência social*, isto

é, do “ponto de vista da totalidade social”, como vimos, vai além da perspectiva limitada e limitadora da consciência e da ação política. Pela posição que o proletariado – os trabalhadores atingidos pela “penúria geral”, tanto nos “distritos industriais” como nos “distritos rurais” – ocupa na produção da vida real e que, pelo seu próprio trabalho, são marginalizados, isolados e excluídos da comunidade humana universal, é que ele se apresentaria como sujeito da realização da emancipação humana e não por nenhum messianismo ou pré-destinação (muitas vezes atribuídos a Marx no sentido da desqualificação do proletariado).

A restrição dos trabalhadores à atuação nos limites institucionais da política, como alertou Marx referindo-se às insurreições de Lyon, lembrada anteriormente, condenaria o movimento a uma visão parcial e à reprodução dos mecanismos políticos que perpetuariam sua dominação e exploração econômica. A superação desse estado de coisas viria com a incorporação de uma consciência social que proporcionasse uma visão de totalidade. Dessa forma, permitia-se ao movimento operário colocar-se como classe universal, parametrado pela emancipação humana e não pela emancipação política e, assim, desenvolver uma ação social efetiva no rompimento do “circulo vicioso” da dominação política e de seu pressuposto: a propriedade privada e o capital.

Marx realiza nessas *Glosas* uma síntese de todo o processo crítico iniciado com a “revisão crítica” do Estado racional, passando pela dupla crítica a Hegel e aos neo-hegelianos, pela sua primeira crítica à Economia Política e às diferentes vertentes do comunismo então existentes, e alcança nesse momento um novo patamar que *estabelece os fundamentos da sua crítica ao estado e à política* que estarão presentes até o fim de sua obra. Em reforço ao que aqui afirmo, vale recordar que meses depois desses artigos, em 3 de fevereiro, Marx assina contrato com o editor Karl Leske de Darmstadt para a publicação de um livro cujo título seria *Crítica da política e da economia política*. Ainda que este projeto não tenha se realizado é razoável supor que estava, pelo menos no que diz respeito à crítica da política, satisfeito com os resultados obtidos.

O outro acontecimento marcante nesse ano de 1844 na vida de Marx, como aludimos, foi seu segundo encontro com Engels que retornava ao continente depois de ter passado “um longo período na Inglaterra” que veio a representar o mesmo que representou o desterro de Marx em Paris: o rompimento com a filosofia alemã e extraíndo dele “resultados indênticos” por caminhos diferentes: “Marx se compenetrando com as lutas e aspirações da época à luz da Revolução Francesa e Engels estudando a indústria inglesa” (Mehring,1943:91). Se o primeiro encontro que havia se realizado no período da Gazeta Renana acabou sendo frio e infrutífero – dadas as ligações de Engels com o círculo dos Jovens Hegelianos de Berlim, os *Livres*, com quem Marx estava rompendo – neste novo encontro, pelo valor atribuído ao “esboço genial”, eram totais a disposição e o interesse no estabelecimento de relações mais profundas. Após a longa conversa em 28 de agosto no *Cafe de la Régence*, uma seqüência de encontros se seguiram, onde um “acordo completo em todos os campos teóricos se tornou óbvio”, como referiu-se o próprio Engels (*Apud* MacLellan,1990:147). Iniciava-se assim, sem exagero, uma relação inusitada na história da colaboração intelectual e política, que durou mais de 40 anos, que só o espírito filisteu moralista pode querer denegrir com aspectos nada estranhos à vida humana.

Se o acordo em todos os campos teóricos foi completo, para o que interessa aqui, vale finalizar o presente capítulo com a carta que Engels escreveu a Philip van Patten, em 18 de abril de 1883:

Marx e eu sustentávamos, já em 1845, o critério de que *um* dos resultados finais de uma futura revolução operária seria a extinção gradual e, em resumo a desapareção da organização chamada *Estado*. O objetivo principal desta organização foi sempre o de assegurar, por meio de força armada, a subordinação econômica da maioria da classe trabalhadora por uma minoria privilegiada. Ao desaparecer a minoria possuidora, desaparecerá também a necessidade de uma força de coerção, do poder do Estado. Ao mesmo tempo, consideramos sempre que, para

alcançar este objetivo e outros muito mais importantes da futura revolução social, a classe trabalhadora deve, em primeiro lugar, tomar o poder político organizado do Estado e, com sua ajuda, eliminar a resistência da classe capitalista e organizar a sociedade de uma nova forma. (Marx e Engels,1977:525).

A "desaparição da organização chamada *Estado*", virá a ser o lema desses dois colaboradores.

CAPÍTULO 5
O FIM DA CRÍTICA À FILOSOFIA ALEMÃ

CAPÍTULO 5

O fim da crítica à filosofia alemã

5.1. *A sagrada família:*

Nos últimos meses em Paris (em 1844), Marx e Engels estabelecem um projeto teórico-político que só findará com a morte de Marx, em 1883. No terreno prático, esse projeto envolvia, naquele momento, a intensificação de contatos com o movimento internacional dos trabalhadores como desdobramento direto das conclusões dos artigos do *Avante!* que definiam o proletariado como sujeito do processo revolucionário, sendo dada uma atenção especial ao movimento dos trabalhadores alemães. No terreno teórico, o primeiro projeto é *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica*, escrita no final de 1844 e publicada em 1845, que tinha como finalidade marcar a aparição pública dos dois (autores) juntos e demarcar, mais uma vez, a diferença de ambos em relação a Bruno Bauer e seu cenáculo, entrincheirados no jornal *Gazeta Literária Geral – Allgemeine Literatur-Zeitung* onde desenvolviam o chamado “criticismo crítico”, que obtinha grande sucesso com sua oposição entre o “espírito” e as “massas” e devaneios especulativos. Como se sabe, a participação de Engels nesse conjunto de ensaios é bem mínima, cerca de 15 páginas, uma vez que partiria em seguida com Moses Hess para divulgação e propaganda na Renânia, onde o comunismo crescia rapidamente.

Marx conclui sua parte ainda em 1844 e *A sagrada família* será publicada em 1845, obtendo pouquíssima repercussão. A seu respeito, comentará Marx, 12 anos mais tarde: "Fiquei agradavelmente surpreso por não precisarmos ficar envergonhados do nosso trabalho, embora o culto a Feuerbach me pareça divertido" (*Apud MacLellan,1990:151*), o que significa o reconhecimento de suas relações tensas e contraditórias com o materialista alemão. Poucos meses antes, na CFDH-I e na parte final dos *Manuscritos de Paris*, a posição frente a Feuerbach não era a de "culto" mas de crítica ou, no mínimo, de reparo e desdobramento.

Nesse panfleto, o ataque é desferido à concepção elitista e individualista de Bauer que, como vimos, após a repressão da imprensa Jovem Hegeliana nos anos 1842-43 e do fracasso da aliança com a burguesia liberal, definira como culpado "a massa", isto é, os trabalhadores, como o inimigo "irreconciliável" do "espírito crítico". Para Bauer, "é na massa que se tem de procurar o verdadeiro inimigo do espírito. Todas as grandes ações da história, até aqui, foram antecipadamente falhas e privadas de sucesso por que a massa foi interessada e entusiasmada por elas" (*Apud Löwy,2002:156*). Essa posição de Bauer, que considerava a idéia como a força dinâmica da sociedade e da história, é desmistificada por Marx como nada mais que uma caricatura da concepção hegeliana da história onde o "Espírito Absoluto" no seu desenvolvimento encarna na "massa" de forma consciente ou inconsciente. Diferentemente desse misticismo, para Marx, a história não é uma *persona* particular, não usa os indivíduos para se realizar, não tem teleologia, ela é apenas a atividade dos homens em busca de seus objetivos. As idéias não realizam nada e para se tornarem reais necessitam da força aplicada dos homens, da unidade teórica e prática. Assim:

A história não faz *nada*: "não possui riquezas imensas", "não trava batalhas". São *homens* vivos, reais, que fazem tudo isso, possuem coisas e armam combates. Não é a "história" que utiliza os homens como meio para atingir seus objetivos, como se ela fosse uma pessoa particular: ela é apenas a atividade do

homem em busca de *seus* próprios objetivos. A história não é *nada* senão a atividade dos homens perseguindo seus objetivos.
(*Apud* MacLellan,1990:150)¹

A lógica de Bauer, seu “sentimento oculto” que Marx desvenda – a mesma de todos os Jovens Hegelianos – é o de conceber a massa como o elemento passivo desprovido de consciência e história próprias e o “espírito, a crítica, o Sr. Bauer e companhia, o elemento ativo do qual parte toda a ação histórica” que substitui o Espírito hegeliano. Para Löwy, este esquema que Marx apresenta criticando Bauer, “*não é nenhum outro senão seu próprio esquema de fevereiro de 1844*”, ou seja, aquele posto nos AFA (Löwy,2002:156). É certo que na CFDH-I, Marx se utiliza dos conceitos feuerbachianos – elemento ativo para referir-se à teoria crítica e elemento passivo para referir-se à base material, as massas – mas, num novo contexto de uma proposta de *aliança* e de pacto, digamos de uma relação recíproca, de um encontro de *duas forças* para a realização de um ato único que é a revolução. Recordemos: “Assim como a filosofia *encontra* no proletariado suas armas materiais, o proletariado *encontra* na filosofia suas armas espirituais” (Marx,1987b:47, grifos nossos). E esse momento é a primeira manifestação pública de rompimento político de Marx com Bauer, avesso, assim como Feuerbach, à nova proposta de Marx de aliança com “a massa”, o proletariado.

O mesmo sentido da crítica dirigida a Bauer é estendido aos historiadores reacionários franceses que, em oposição à soberania popular, proclamavam a soberania da razão. Na verdade, essa condenação de Marx é o centro da crítica à toda ideologia política burguesa que desenvolve uma teoria das elites mais ou menos camuflada a partir da crítica que fazem à Revolução Francesa. Elas se identificam com o “individualismo burguês” nestes termos:

¹ Todas as citações de *A Sagrada Família* em *apud* foram cotejadas com a edição brasileira da Moraes Editora (1987).

Desde que a atividade da humanidade real é apenas a atividade de uma *massa* de indivíduos humanos, é preciso que a *universalidade abstrata*, a razão, o espírito, possuam ao contrário uma expressão abstrata que seja inteiramente representada por alguns indivíduos. (*Apud Löwy, 2002:157*)

E também, como observa Löwy, que esta crítica – de todas as ideologias políticas que opõem uma “minoría esclarecida” à “massa ignara” – é uma demonstração da “distância que separa o pensamento de Marx” não raras vezes identificado ao jacobinismo e aos babovistas do século XIX (*Ibid.*).

É importante também registrar que os ataques de Bauer a Proudhon e ao seu *O que é a propriedade* (1840), incide exatamente na atribuição relevante que o materialista francês confere ao papel das massas populares na história. Marx parte na defesa de seu companheiro das tertúlias parisienses, reconhecendo-o como primeiro pensador a questionar a propriedade privada e a demonstrar seus efeitos negativos sobre a sociedade. E, aproveitando a oportunidade, demonstra como estabelece a relação entre a propriedade privada, a burguesia – o “partido conservador” – e o proletariado – “o partido destruidor” – a partir dos *Manuscritos de Paris* e apresenta o desfecho da revolução proletária como a abolição das classes sociais:

A classe proprietária e a classe do proletariado apresentam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira classe encontra nesta auto-alienação sua confirmação e seu bem, seu *próprio poder*: tem nela uma aparência de existência humana. A classe do proletariado sente-se aniquilada em sua auto-alienação; vê nela sua própria falta de poder e a realidade de uma existência desumana. (...) O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronunciou contra si mesma ao gerar o proletariado, assim como ela cumpre a sentença que o trabalhador assalariado pronunciou sobre si mesmo ao produzir riqueza para

os outros e miséria para si mesmo. Se o proletariado sai vitorioso, de modo algum torna-se o lado absoluto da sociedade, pois ele só é vitorioso abolindo a si mesmo e a seu oposto. Então desaparece o proletariado bem como seu oposto que o determina. (*Apud* MacLellan,1990:149)

Ainda contra a crítica generalizada ao socialismo, acusado de deificar o papel do proletariado (que persiste nos dias atuais, reforçada pelo fracasso das experiências pós-capitalistas), Marx aponta a emancipação dos trabalhadores como auto-emancipação, como resultado de sua própria ação histórica:

A questão não é o que este ou aquele proletário, ou mesmo o conjunto do proletariado no momento *considera* como o seu objetivo. A questão é *o que* o proletariado *é* e o que, em consequência do que *é*, ele é compelido a fazer. Seu objetivo e sua ação histórica são irrevogavelmente e obviamente demonstrados em sua própria situação vital bem como em toda a organização da sociedade burguesa hoje. (*Idem*:150)

Em *A sagrada família* são retomadas as críticas desferidas a Bruno Bauer em *Sobre a questão judaica* e, ainda, à sua concepção sobre a Revolução Francesa, que envolve os jacobinos e Napoleão Bonaparte, que serão tratados no capítulo inicial da Parte II (capítulo 7).

5.2. As Teses sobre Feuerbach e A ideologia alemã:

A pressão exercida pelo Estado prussiano sobre o governo francês, como foi referido anteriormente, determina a expulsão dos principais colaboradores do *Avante!*, entre eles Ruge, Herwegh e Marx que, assim, irá instalar-se em Bruxelas, centro nesse momento dos exilados europeus, onde permanece de fevereiro de 1845 a março de 1848. Engels chegará à cidade belga em princípios de abril e

encontrará Marx em plena atividade intelectual, que lhe apresentará “seu novo materialismo”, um desenvolvimento dos principais aspectos de sua teoria materialista da história, que partia do princípio de que “a política e sua história devem ser explicadas partindo-se da situação econômica e de sua evolução e não inversamente” (Engels,1993). Desses escritos, que envolviam estudos econômicos anotados em cerca de 15 cadernos, restou apenas um que continha as famosas onze *Teses sobre Feuerbach*, a despedida final de Marx do materialismo vulgar, que foram publicadas por Engels como apêndice de seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, em 1888, por ele considerado “o primeiro documento em que o brilhante cerne da nova visão do mundo é revelada”.

As *Teses*, freqüentemente consideradas o esboço do pensamento definitivo de Marx, são na verdade, aforismos afirmativos de definição ontológica do homem como ser social e histórico, que inauguram uma teoria social e uma nova concepção de cientificidade. Para efeito deste trabalho, interessa-me destacar alguns de seus riquíssimos pontos. O primeiro deles é a afirmação da *práxis social revolucionária* como *atividade objetiva e crítico-prática* e não como atividade espiritual ou sensível, indicando a condenação do abstencionismo político ao qual Feuerbach havia se rendido, assim posto na primeira tese:

Feuerbach aspira objetos sensíveis realmente distintos dos objetos conceituais, mas não concebe a própria atividade humana como atividade *objetiva (gegenständliche)*. Por isso, em *A essência do cristianismo* só considera como autenticamente humano o comportamento teórico, e a prática só se capta e se fixa sob a sua suja forma judaica de se manifestar. Daí que Feuerbach não compreenda a importância da atividade “revolucionária”, da atividade “crítico-prática”. (Marx e Engels,1973a:665-66)²

² As citações neste capítulo de *A ideologia alemã* são da edição espanhola (1973a) e foram cotejadas com a edição brasileira da Hucitec (1986).

Em oposição ao abstracionismo, naturalismo e a-historicismo de Feuerbach, temos a afirmação positiva da sociabilidade e historicidade humana como o caráter específico e ineliminável do homem (que a ideologia liberal insiste em malbaratar), dessa forma exposta na VI Tese:

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é algo abstrato e imanente a cada indivíduo. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não faz a crítica dessa essência real, se vê, portanto, obrigado:

1) a prescindir do processo histórico, fixando o sentimento religioso por si e pressupondo um indivíduo humano abstrato, *isolado*.

2) a essência só pode ser concebida, portanto, de um modo "genérico", como uma generalidade interna, muda, que une de modo *natural* os múltiplos indivíduos. (*Idem*:667)

Finalmente, a crítica a todas as formas do materialismo vulgar que partem de uma base e perspectiva limitadas – a dos indivíduos isolados na sociedade burguesa – e a explicitação de Marx da posição e diferença radical entre "materialismo moderno" e "materialismo antigo", são declinadas nas teses nove e dez respectivamente:

IX

O máximo a que pode chegar o materialismo contemplativo, isto é, o que não concebe o sensorial como uma atividade prática, é contemplar aos diversos indivíduos isolados na sociedade civil.

X

O ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil; o do materialismo moderno, a sociedade humana ou humanidade social (*gesellschaftliche*). (*Idem*:668)

A conseqüência dessas duas últimas teses é a mais famosa, a XI tese, que vista isoladamente, sem o entendimento das duas anteriores, descambou numa interpretação "pragmática", na verdade numa disritmia praticista, que perde todo o sentido da unidade da práxis revolucionária posta por Marx: "Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo" (*Idem*:668).

Além das *Teses*, encontramos nas cadernetas de Bruxelas em 1844-47 o esboço de um trabalho sobre o Estado moderno que, ao que tudo indica, seria parte do projeto apresentado ao editor Leske de *Crítica da política e da economia política*. Nesse esboço encontramos delineados onze itens a serem desenvolvidos sob o título *A sociedade burguesa e a revolução comunista*, conforme edição espanhola:

1. A *história da origem do estado moderno*, ou a Revolução Francesa.

A auto-exaltação da essência política – confusão com o estado antigo. A atitude dos revolucionários frente à sociedade burguesa. Duplicação de todos os elementos na sociedade civil e no estado.

2. A *proclamação dos direitos humanos* e a *constituição do estado*. A liberdade individual e o poder público. *Liberdade, igualdade* e unidade. A soberania do povo.

3. O *Estado* e a *sociedade burguesa*.

4. *Estado representativo* e a *constituição*. O estado representativo constitucional e o Estado representativo democrático.

5. A *divisão dos poderes*. Poder executivo e poder legislativo.

6. O *poder legislativo* e os corpos legislativos. Clubes políticos.

7. O *poder executivo*. Centralização e hierarquia. Centralização e civilização política. Regime federativo e industrialismo. A *administração* do Estado e a *administração municipal*.

8*. O *poder judiciário* e o *direito*.

8**. A *nacionalidade* e o povo.

9*. Os *partidos políticos*.

9**. O *direito ao sufrágio*, a luta pela *abolição* do estado e da sociedade burguesa.³

Nesse projeto podemos observar que a linha de raciocínio apresentada sobre o entendimento do Estado e da política, segue a tônica dos escritos de Marx a partir de Kreuznach, tendo como referência as anotações sobre a história da França iniciadas naquela cidade entre maio/outubro de 1843. Ainda que sejam apenas enunciados de algo a ser desenvolvido, eles estão presentes na QJ, na CFDH-I e nos artigos do *Avante!* e serão retomados em textos posteriores, ficando claro que Marx irá desdobrar e acrescentar novos elementos à luz das análises concretas que processará até o final da vida. Algumas questões que nos interessam salientar são: a compreensão do estado moderno caracterizado como representativo e constitucional sempre considerado a partir de sua *gênese exemplar*, a Revolução Francesa; a essência da política como auto-ilusão e crença obstinada na vontade; a situação de cisão dos indivíduos na sociedade burguesa como proprietário e como cidadão; a constituição do Estado moderno e a proclamação dos direitos do homem, implicando na subordinação da esfera pública à esfera privada; a divisão de poderes do Estado representativo e a colocação do executivo, marcadamente centralizador e hierárquico; e a idéia fundamental da necessidade da abolição do estado e da sociedade burguesa.

Anos mais tarde, quando retoma seus estudos científicos, em 1857, elabora um novo plano de trabalho – mais que um “tratado sobre Economia Política”, um

³ Estes asteriscos estão originalmente nas anotações de Marx.

"estudo muito mais amplo da sociedade" – composto de cinco itens, onde a reflexão sobre o estado aparece após as indicações e temas como "as características abstratas comuns a todas formas de sociedade, levando em conta seu aspecto histórico" e dos "principais elementos constituintes da estrutura interna da sociedade burguesa", com o seguinte enunciado: "Cristalização da sociedade burguesa sob a forma de estado. As classes 'improdutivas'. Tributação. Dívida pública. Crédito público. População. Colônias. Emigração" (Cf. Bottomore e Rubel,1964:28). Esse seria o enunciado do que talvez fosse o capítulo sobre o Estado programado para *O Capital* que nem sequer chegou a ser apresentado, diferentemente do que ocorreu com o capítulo previsto sobre as classes sociais, do qual temos a abertura (Fausto,1987:287). Por isso meu esforço em pesquisar e concatenar as indicações que Marx deixou sobre o assunto. O que gostaria de destacar desse enunciado é essa idéia constante de Marx: o papel do estado moderno como elemento de cristalização, sacramentalização, que busca de todas as formas a eternização das relações sociais da sociedade burguesa e elemento que paralisa e bloqueia a dinâmica da vida social e as iniciativas sociais. A cristalização da sociedade burguesa, isto é, o congelamento das relações sociais e de seu *status quo*, de seu regime de apropriação social, seria impensável sem a criação de instrumentos que realizem esta função que será cumprida pelo Estado, pelo Direito e por toda sua máquina burocrática, policial, militar e administrativa, centralizada no Poder Executivo.

O segundo projeto de Marx e Engels foi *A Ideologia Alemã*, iniciada em setembro de 1845 e abandonada em agosto de 1846. Sua finalidade, importância e destino foi assim posto por Marx em seu Prefácio a CEP, de 1859:

...decidimos elaborar em comum nossa posição contra o que há de ideológico na filosofia alemã: tratava-se, de fato, de acertar as contas com nossa antiga consciência filosófica. O propósito tomou corpo na forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito, dois grossos volumes *in octavo*, já havia

chegado há muito à editora em Westfália quando fomos informados de que a impressão fora impedida por circunstâncias diversas. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos atingido o fim principal: a compreensão de si mesmo. (Marx,1982a:26)

Parte da IA foi publicada por E. Bernstein entre 1902-03 no *Dokumente des Sozialismus* e sua totalidade foi editada somente em 1932 pelo Instituto Marxismo-Leninismo de Moscou. Mais uma vez, um texto de fundamental importância para a compreensão do pensamento marxiano, que expressa seu momento germinal, ficou inédito a várias gerações de revolucionários.

Desse “perfil definitivo”, apontarei os elementos que considero decisivos e definidores de uma nova concepção científica. Estamos novamente às voltas com os pressupostos ontológicos que diferenciam Marx e Engels de todas as teorias filosóficas históricas e sociais burguesas, bem como do socialismo e do comunismo que os antecederam.

A denúncia de abertura do texto recai sobre os ombros da crítica alemã que não teria abandonado o “terreno da filosofia” e não teria submetido ao exame “os seus pressupostos gerais”. Desse modo, ela teria caído numa armadilha ao não perceber que todas as suas indagações e respostas brotavam “de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano”. Essa dependência a Hegel bloqueava qualquer tipo de crítica de conjunto ao seu sistema, apesar de todos os críticos proclamarem sua superação. A situação se configurava da seguinte forma: de um lado, os “velhos hegelianos”, aferrados ao sistema de Hegel, que acreditavam ter “compreendido tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana”; de outro, “os jovens hegelianos”, aferrados ao método hegeliano, “criticavam tudo, introduzindo sorratamente representações religiosas por baixo de tudo, proclamando tudo como algo teológico”. Ambas posições tinham em comum a afirmação de que a organização da vida humana se dava em função das idéias, do “domínio da religião, dos conceitos e do universal no mundo existente”,

porém, a diferença residia em que “uns combatiam como usurpação o domínio que os outros aclamavam como legítimo” (Marx e Engels,1973a:17).

A crítica se concentra nos Jovens Hegelianos que, considerando as “representações, os pensamentos, os conceitos” como tendo uma existência *autônoma*, os transformavam nos “verdadeiros grilhões dos homens”. Por essa via, reduziam as relações humanas reais a “produtos da consciência” e, evidentemente, só poderiam travar suas batalhas “contra essas ilusões da consciência”. O resultado não podia ser outro que propor a substituição da consciência equivocada da realidade por outra interpretação diferente apresentada como verdadeira ou adequada ao existente. Consideravam que o ato crítico de pensar levava à destruição do estado de realidade e imaginavam que a atividade pensante isolada era capaz de alcançar a consciência universal. A conseqüência dessa posição, a despeito de “suas frases que supostamente ‘abalaram o mundo’”, era que os “ideólogos da escola neo-hegeliana” constituíam-se nos “maiores conservadores”. Uma simples pergunta, feita por Marx e Engels, que era o *segredo* da nova concepção materialista da história, não passava pela cabeça dos neo-hegelianos: “ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu próprio meio material” (*Idem*:18).

Contra o pensamento especulativo da filosofia alemã e de sua historiografia que “desce do céu à terra” com seus sistemas abstrato-formais explicativos, Marx e Engels, partindo da “terra ao céu”, pretendiam apresentar “uma síntese dos resultados mais gerais, abstraído da consideração do desenvolvimento histórico dos homens. Essas abstrações por si mesmas, separadas da história real, carecem de qualquer valor” (*Idem*:25-26). Toda produção espiritual e ideológica, todas as idéias e representações humanas estariam “diretamente entrelaçadas com o intercâmbio espiritual dos homens, como linguagem da vida real.” Seriam, portanto, produtos do intercâmbio dos “homens reais e ativos” condicionadas e determinadas pelas forças produtivas herdadas do passado e que se desenvolviam

no presente por sua própria atividade. A concepção materialista da história procederia, assim:

...não do que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens dos homens, pensados, representados ou imaginados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. (*Ibid.*)

Dessa forma, todas as manifestações ideológicas e formas da consciência humana, a política, a filosofia etc., perdem sua *autonomia*. Elas não possuem história e nem desenvolvimento próprios, mas são os homens que mediante o *trabalho*, sua atividade específica, produzem e reproduzem sua existência, pela associação e cooperação transformam a natureza e, ao mesmo tempo, transformam o modo de “pensar e os produtos de seu pensar”. Finalmente, diferentemente do que pensava e imaginava a filosofia especulativa alemã:

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Na primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como do próprio indivíduo vivo; na segunda, que é a que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente como *sua* consciência. (*Idem:26-27*)

Assim, como observou Korsch, temos a colocação pioneira do entendimento dos “fenômenos ditos ‘espirituais’ reduzidos a ‘formas de consciência social’”, produzidas objetivamente e limitadas historicamente (Korsh,1971:271).

Essa “síntese dos resultados mais gerais” é exibida – na primeira parte que ficou incompleta da IA, denominada *Feuerbach contraposição entre a concepção materialista e a idealista* – como um conjunto de abstrações históricas e razoáveis que formam uma periodização da história a partir de seu elemento ontológico fundante, isto é, a produção e a reprodução da existência humana como ato dos próprios homens. Essas formações históricas específicas, esses modos de produção, não aparecem como um *continuum* evolucionista (tão ao gosto da Economia Política, do reformismo e do estalinismo com suas leis metafísicas, teleológicas e eternas do desenvolvimento humano), mas regida pela dinâmica contraditória de um movimento de continuidade e ruptura onde a revolução – resultado do choque entre as velhas relações de produção e as novas forças produtivas – aparece como um salto cataclísmico. Não se trata da criação de um novo modelo abstrato, de um *constructo* mental de talhe weberiano, no qual a história real venha a se enquadrar. Com todo zelo e um alerta muito especial, Marx e Engels, para evitar mal entendido, assim apresentam:

...por si mesmo [as abstrações], separadas da história real, não possuem nenhum valor. Elas podem servir *apenas* para facilitar o ordenamento do material histórico, indicar a sucessão em série de suas camadas singulares. Mas não oferecem de modo algum, como a filosofia, *uma receita ou um esquema* sobre o qual se possa retalhar e sistematizar as épocas históricas. A dificuldade começa, ao contrário, quando se inicia o estudo e o ordenamento do material, seja de uma época passada ou presente, a exposição real das coisas. (Marx e Engels, 1973a:26, grifos meus)

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels, reconhecem a história como “uma única ciência”, que pode ser tratada sob dois aspectos: “história da natureza e história dos homens”. Contudo esses aspectos “não são separáveis; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente”, passagem suprimida pelos autores sem qualquer comentário

(*Idem*:676). De qualquer forma, a idéia de uma *ciência integral* nos parece de pleno acordo com o que Marx havia posto nos *Manuscritos de Paris* contrário à visão unilateral da Economia Política e a concepção hegeliana de uma filosofia específica da natureza:

A histórica mesma é uma parte *real* da história da natureza; é o processo da natureza em benefício do homem. A ciência da natureza incluirá um dia a ciência do homem, tanto como a ciência do homem incluirá a ciência natural: serão uma *única ciência*. (Rubel,1970:107)

De qualquer forma, a ótica e os pressupostos de que os autores partem demarcam claramente uma visão global da história e a afirmação de sua base material, constatação da "organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza" (Marx e Engels,1973a:19). Tais premissas, que "não são arbitrárias nem dogmas", nem delas "se pode fazer abstração a não ser na imaginação", determinam para Marx e Engels, que as categorias – os conceitos com que se pretenda apreender a realidade – cobram constantemente sua materialidade social. Recorrendo a Lukács para uma melhor compreensão:

Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos tempos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas conseqüências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em conjunto é visto como um processo histórico, segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou se torna, mas como formas moventes e movidas da própria matéria: "formas do existir, determinações da existência". (Lukács,1978:2-3)

Dessas colocações extrai-se que as chamadas questões metodológicas são resolvidas pela colagem no processo de constituição, desenvolvimento e finalidade social dos fenômenos históricos. Expulso qualquer elemento lógico-dedutivo e qualquer tipo de colocação materialista vulgar, as categorias analíticas se apresentam para o marxismo como configuração intelectual plena de concretude, vale repetir, “como formas de existir, determinações da existência”, correspondendo assim à essência histórica da realidade objetiva. Por este caminho o critério de verdade não pode ser outro que não a práxis efetiva de homens reais e concretos – determinado ainda pelo caráter *post factum* do conhecimento histórico, acentuado por Engels em sua Introdução de *As lutas de classes na França de 1848 a 1850* – desta forma posto na segunda *Tese sobre Feuerbach*:

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas *prática*. É na prática que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*. (Marx e Engels, 1973a:666)

E ainda, revelando a essência de tal concepção na terceira *Tese*: “A coincidência da modificação das circunstâncias com a atividade humana ou alteração dos próprios homens, só pode ser apreendida racionalmente como *prática revolucionária*” (*Ibid.*).

Em seu trabalho de sistematização e aprofundamento de uma ontologia marxista, Lukács vai buscar em Marx o que considera o “elemento resolutivo” para a constituição de uma ontologia histórico-materialista: a superação teórica e prática do idealismo lógico-ontológico de Hegel. Ele assim, assinala:

Hegel foi um preparador neste domínio, na medida em que concebeu a seu modo a ontologia como história, superando na

colocação do *ser social* como *criador de si mesmo*, ainda que de forma idealista, a ontologia religiosa. (Lukács:1978:2)

Na visão hegeliana a "história nada mais é do que a manifestação da razão", e seu vir-a-ser não é outra coisa que o desenvolvimento e realização, por etapas, da desalienação do Espírito Absoluto, até o *final*, a plena consciência de si mesmo. Marx supera a ontologia hegeliana, partindo de "pressupostos reais", de "indivíduos reais na sua ação e condições materiais de vida". Assentando-a sobre a materialidade social, afasta seu caráter lógico-dedutivo, e de sua concepção histórica, todo elemento teleológico, finalístico, garantido pela existência do Espírito Absoluto. A crítica materialista de Marx ao idealismo hegeliano revela, ainda, que Hegel teria caído na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se move por si mesmo.

A primeira referência ao Estado "em geral", surge, em *A ideologia alemã*, após a afirmação da divisão do trabalho e da simultânea criação da propriedade privada, consideradas "expressões idênticas", onde a primeira "enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade", produzidas pelo aumento da população e da produtividade do trabalho. Com isto, temos as condições prévias do surgimento da exploração do trabalho alheio e das classes sociais, dadas a partir da separação entre a produção e o consumo, que se acentua cada vez mais com o desenvolvimento da divisão do trabalho, colocando em contradição as forças produtivas, a consciência e a realidade social. Nesse processo em que se desenvolvem diferentes formas de propriedades é que se tem a gênese do Estado:

Nos encontramos, pois, diante do fato de que determinados indivíduos, que, como produtores, atuam de um determinado modo, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem necessariamente que pôr em relevo, em cada caso concreto, empiricamente e sem nenhum tipo de falsificação, *a conexão*

existente entre a organização social e política e a produção [grifos meus]. A organização social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de determinados indivíduos; mas estes indivíduos, não podem apresentar-se como eles mesmos se imaginam ou como os outros imaginam que eles são, mas como eles *realmente* são: isto é, tal como atuam e produzem materialmente, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, premissas e condições materiais, independentes de sua vontade. (Marx e Engels, 1973a:25)

Como todas as instituições sociais, o Estado surge como desdobramento da divisão entre o trabalho material e o espiritual e da formação da consciência social que agora pode imaginar e “representar algo sem representar algo real”, num contexto onde é descrito o fenômeno da auto-alienação humana:

Finalmente, a divisão do trabalho nos oferece, desde logo, o primeiro exemplo do seguinte fato: desde que os homens se encontram numa sociedade natural e também desde que há cisão entre o *interesse particular* e o *interesse comum*, desde que, por conseguinte, *a atividade está dividida não voluntariamente*, mas de modo natural, *a própria ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado.* (*Idem*:34, grifos meus)

É na continuidade dessa passagem descrevendo esse fenômeno de estranhamento dos homens diante de seus produtos, produzido pela divisão do trabalho e pela propriedade privada, que o Estado emerge:

Esta fixação da atividade social – esta consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo superior a nós, que escapa ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e reduz a nada nossos cálculos – é um dos momentos capitais do desenvolvimento histórico que até aqui tivemos. É justamente

desta contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo que o interesse coletivo toma, na qualidade de *Estado*, uma *forma autônoma* separada dos reais interesses particulares e gerais e, ao mesmo tempo, na qualidade de uma *comunidade ilusória*, mas sempre sobre a *base real* dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal (...) e sobretudo, como desenvolveremos mais tarde, *baseadas nas classes*, já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre as quais há uma que domina todas as outras. (*Idem*:35, grifos meus)

Desse modo, prosseguem Marx e Engels, as lutas no interior da “comunidade ilusória”, de disputa entre as diferentes formas políticas, são apenas manifestações aparentes “formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes”. Daí que toda classe que “aspira à dominação”, como o proletariado que “exige a superação de toda a antiga forma de sociedade e de dominação em geral”, necessite da *conquista do poder político* – tese reiterada no *Manifesto Comunista* – e, para tanto, tenha que apresentar a toda sociedade seus interesses particulares como universais, racionais e extensivos a todos. Nesse momento, Marx e Engels preparam-se para se despedir do conceito de alienação, definindo este fenômeno de usurpação e descontrole das forças sociais:

O poder social, isto é, a força múltipla que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha e situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não pode mais dominar e que pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e de estágios de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e agir. Esta

“alienação” – para usar um termo compreensível aos filósofos...
(*Idem*:36)

A essa usurpação das forças sociais pelo Estado e pela política é proposto um movimento de reapropriação, de reintegração e de controle do homem com suas próprias forças pela revolução realizada em nome da emancipação humana. Trata-se da revolução comunista que necessita de dois “pressupostos práticos”:

Para que ela [a “alienação”] se torne um poder “insuportável”, isto é, um poder contra o qual se faz a revolução, é necessário que tenha produzido a massa da humanidade totalmente “destituída de propriedade”; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente de fato – coisas que pressupõem em ambos os casos, um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento; por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que contém simultaneamente uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano *histórico-mundial* e não na vida puramente local dos homens) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomençaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida; além disso, porque apenas com este desenvolvimento universal das forças produtivas dá-se um intercâmbio *universal* dos homens, em virtude do qual, de um lado, o fenômeno da massa “destituída de propriedade” se produz simultaneamente em todos os povos (concorrência universal), fazendo com que cada um deles dependa das revoluções dos outros; e, finalmente, coloca indivíduos empiricamente universais, *histórico-mundiais*, no lugar de indivíduos locais. (*Idem*:36-37)

Os pressupostos que acabaram de ser expostos pelos autores não existiam nas revoluções sociais ocorridas no século XX. Elas se realizaram em solo árido, nos chamados *elos débeis* da cadeia imperialista, como resultado do deslocamento das contradições do centro do sistema capitalista para a periferia. Em condições históricas desfavoráveis para seu sucesso, não puderam ir além da negação do *capitalismo*, persistindo nessas sociedades a lógica do capital e a exploração do trabalho sob a forma política – e não a do mercado “invisível” como no capitalismo – que determinaram a perpetuação e a hipertrofia do aparato estatal e político. Produziram, nas circunstâncias adversas de baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e de isolamento, um “*acidente histórico imprevisto*” a constituição de formações híbridas, “nem capitalismo, nem socialismo e muito menos comunismo” (Barsotti e Ferrari,1999:131). As revoluções sociais do século XX estiveram bem distante do que é dito na IA a respeito das condições para seu sucesso e a advertência feita dos riscos no caso da ausência de seus “pressupostos práticos” torna o quadro ainda mais dramático:

- 1) o comunismo só chegaria a existir como fenômeno local;
- 2) as próprias *potências* do intercâmbio não poderiam desenvolver-se como potências *universais* e, portanto, insuportáveis, a não ser que seguissem sendo simples “circunstâncias” supersticiosas, e 3) toda a ampliação do intercâmbio acabaria com o comunismo local. (Marx e Engels,1973a:37)

Na contra-mão de “todas as revoluções anteriores”, isto é, das revoluções burguesas em que o “modo da atividade permanecia intacto” e o que se perseguia era somente “conseguir uma nova distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho”, a revolução comunista é “dirigida contra o *modo* anterior de atividade, suprime o *trabalho* e supera a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes” (*Idem*:81). O comunismo aparece não como uma teoria abstrata, “um estado que deve ser estabelecido, nem como um ideal

segundo o qual a realidade deve se comportar”, mas como um movimento prático e real que persegue fins práticos e “que suprime o estado de coisas atual” (*Ibid.*).

A constituição do Estado moderno corresponde ao desenvolvimento da “propriedade privada moderna”, a propriedade privada “pura”, emancipada e despojada de toda a “aparência de uma comunidade” e de toda “influência do Estado”. Nesse processo, que torna evidente a natureza de classe do Estado, de dupla emancipação, da propriedade privada e do Estado, a burguesia “paulatinamente” vai *comprando* o Estado pelo pagamento dos impostos e, de tal modo, que acaba *controlando* todo o sistema da dívida pública refletido pelo movimento da bolsa de valores na alta e na baixa dos papéis do Estado. Essa idéia de um mecanismo de *controle externo* do Estado pela força econômica da burguesia financeira encastelada na bolsa de valores, será utilizada por Marx posteriormente, para o entendimento da dinâmica da monarquia francesa de Luis Felipe.

Em sua evolução de constituição enquanto *classe*, a burguesia supera sua condição inicial de estamento estreito e local e tem que se organizar em escala nacional para dar “forma geral a seu interesse médio”. É nesse preciso momento que o Estado politicamente emancipado de todos os laços e controle comunitário se ergue e adquire uma “existência particular, ao lado e fora da sociedade civil”. Porém, esse Estado moderno não é independente da sociedade civil, muito ao contrário, é desde sua gênese um instrumento, uma clara “forma de organização que os burgueses necessariamente adotam, tanto no interior como no exterior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (*Idem*:71). Estamos diante da tese clássica marxiana-engelsiana do Estado moderno como “poder ilusório”, submisso e a serviço da burguesia e de seus “interesses médios” que aparecerá no *Manifesto Comunista*: “o executivo do Estado é só um comitê para a administração dos assuntos comuns do conjunto da burguesia”. E mais, o Estado como “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns” como vemos, seria o responsável pelo processo de

politização de todas as instituições sociais na medida em que serão mediadas pelo Estado detentor do monopólio da representação do público e do comum e, dessa forma, revestiram-se de uma "forma política", perdendo sua autonomia e independência (*Idem:72*).

A plenitude do Estado moderno é exemplificado, assim como na QJ, pelos Estados Unidos da América do Norte, onde a configuração da burguesia estaria completa e até o "senso comum" considera o Estado como produto da propriedade privada, tornando evidente sua relação de subordinação. Esse parecia ser o destino dos Estados modernos. Porém, os autores não deixam de observar a seguinte situação: a condição histórica *específica* de países onde os "estamentos ainda não se desenvolveram totalmente até se transformarem em classes" e, portanto, "nenhuma parte da população pode chegar a dominar as outras", como no caso da "miséria alemã" e de sua Monarquia Absoluta. Ali apresentava-se uma situação de *autonomia* momentânea do Estado (*Ibid.*).

Na segunda parte de *A ideologia alemã*, contra Max Stirner (1806-1856), e buscando diferenciar o liberalismo idealista alemão do liberalismo materialista francês – o primeiro, fundado em fantasias numa "ideologia sobre o liberalismo real" e, o segundo, fundado em bases materiais concretas – os autores reportam-se à história da burguesia alemã, as condições de seu atraso econômico e de dispersão de interesses que correspondia à ausência de centralização e uma organização política dispersa em pequenos principados e cidades livres:

A impotência de cada um dos campos da vida (não se pode falar de estamentos nem de classes, mas no máximo de estamentos pretéritos e de classes futuras) não permitia a nenhum deles *conquistar a hegemonia exclusiva*. Isso trazia como conseqüência necessária o que, durante a época da monarquia absoluta, que aqui se revestia da forma mais raquítica, uma forma semipatriarcal, aquela esfera especial que se atribuiu pela divisão do trabalho da administração dos interesses públicos adquiriu uma

anormal independência, levada ainda mais adiante com a moderna burocracia. O Estado se constituiu, assim, como um *poder independente na aparência* e conserva até hoje na Alemanha esta posição que em outros países é puramente transitória, uma fase de transição. Partindo desta posição explica-se tanto a honrada consciência burocrática, que em outros países nunca se dá, como *todas estas ilusões a respeito do estado* que na Alemanha se desenvolve, e a aparente independência que neste ponto adotam os teóricos em relação aos burgueses, a aparente contradição entre a forma em que estes teóricos defendem os interesses da burguesia e os próprios interesses. (*Idem:225*, grifos meus)

Esse fenômeno *transitório* – que tem sua existência até que as classes se completem e uma delas exerça a dominação sobre as restantes – é resultante da *incompletude*, atraso e fraqueza das classes sociais, que vivem numa “situação de equilíbrio” onde “o poder do rei, a aristocracia e a burguesia se enfrentam pela dominação e em que, portanto, a *dominação é compartilhada*” (*Apud Elster,1989:173*, grifos meus).

Essa linha de raciocínio, de equilíbrio de forças das classes sociais gerador do fenômeno da *autonomia aparente* do Estado, será utilizada para o entendimento do primeiro e do segundo bonapartismos, guardadas as condições particulares do desenvolvimento histórico desses fenômenos.

CAPÍTULO 6
A CRÍTICA DO ESTADO E DA POLÍTICA ÀS VÉSPERAS
DAS REVOLUÇÕES DE 1848

CAPÍTULO 6

A crítica do Estado e da política às vésperas das Revoluções de 1848

6.1. O Comitê de Correspondência Comunista, a Liga dos Comunistas: Weitling e Proudhon

Se, como vimos, *A ideologia alemã* ficou submetida à “crítica roedora dos ratos”, ela foi ao mesmo tempo um momento precioso em que Marx e Engels acertam suas contas com a consciência passada, com os neo-hegelianos, e dão consistência às suas formulações teóricas no combate às diversas correntes do socialismo alemão contemporâneo. A partir daí, intensificam contatos com o movimento internacional dos trabalhadores, já iniciados em 1845, quando juntos na viagem a Inglaterra estabeleceram relações com George Julian Harney, da ala esquerda dos cartistas, e com a seção inglesa da Liga dos Justos, organização de exilados alemães cuja expressão maior era Weitling. O primeiro resultado dessa atividade prática política foi a organização do Comitê de Correspondência Comunista instalado em Bruxelas no início de 1846, com a participação de Moses Hess, J. Weydemeyer, G. Wolff, entre outros, considerado como “embrião de todas as Internacionais Comunistas” (McLellan,1990:170) e a Associação de Cultura Operária. O objetivo do comitê era o da divulgação, propaganda, intercâmbio de informações e de idéias, a formação de uma coordenação das atividades teórico-práticas comunistas nas cidades européias e o agrupamento dos comunistas

alemães numa organização, a fim de superar a dispersão em que se encontravam. Na carta que Marx dirige a Proudhon convidando-o a se integrar ao trabalho, levando em conta o espírito do destinatário, a meta do comitê é assim expressada:

...relacionar os socialistas alemães com os socialistas ingleses e franceses e manter os estrangeiros informados dos movimentos socialistas (...) na Alemanha e informar os alemães na Alemanha os progressos do socialismo na França e na Inglaterra. Desse modo as diferentes opiniões poderiam ser esclarecidas, chegar-se-ia a uma troca de idéias e a uma crítica imparcial. Seria um passo que o movimento social daria em sua expressão *literária* com o objetivo de se livrar da *nacionalidade*. E, no momento da ação, é certamente de grande interesse para cada um de nós estar a par do que acontece tanto no estrangeiro como em nosso país. (*Apud* Rubel,1991:31)

Os resultados obtidos no Comitê de Correspondência não foram muito significativos. Além de Bruxelas, que era seu centro, obteve vários correspondentes na Alemanha, mas no restante da Europa, fora Londres e Paris por iniciativa de Engels em agosto de 1846, pouca coisa foi feita. De qualquer modo, ele proporcionou dois grandes debates políticos de Marx com Weitling e Proudhon, onde ficam demarcadas claramente as diferenças de cada um dos seus contendores frente ao socialismo e à revolução social.

O alfaiate Weitling – de referências tão elogiosas de Marx nas suas Glosas de Paris pela obra *Garantias da harmonia e a liberdade* – que por sua atividade de propaganda na Suíça fora preso, chega exilado a Londres em 1844, onde é bem acolhido e elevado à condição de mártir. Essa receptividade positiva a Weitling nos círculos dos trabalhadores alemães na Inglaterra não durará muito tempo. Seu estilo de pregador religioso, sua crença positiva na fé religiosa – assim como fora no cristianismo primitivo – para a transformação humana, suas idéias conspirativas, a urgência de uma revolução imediata, sua proposta de uma

ditadura no estilo de Babeuf aliada à "deterioração psicológica" causada por sua prisão, vai pouco a pouco afastando os comunistas alemães pelo seu "enfoque imprático (sic!) e irrealista" (McLellan,1990:171). Ainda da Suíça, Weitling chega a propor à Liga dos Justos a criação de um exército lumpemproletariado de "20.000 a 40.000 homens formados na sua base pelos elementos mais desclassificados e miseráveis, de ladrões e bandidos, para desencadear uma guerra de guerrilhas contra a dominação da propriedade privada", o que já havia causado certa oposição do interior da organização (Claudin,1985:53).

Não obstante esse histórico, o autor de *A humanidade como é e como deveria ser* (1838), quando retorna ao continente em princípios de 1846, e se instala em Bruxelas, será muito bem recebido por Marx e convidado a participar das reuniões do Comitê recém-criado. É de se supor que Marx tivesse a pretensão de atrair às suas idéias e ao trabalho que se iniciava essa importante figura do movimento operário alemão nascente. Porém, já na primeira reunião em 30 de março, ficaria patente a incompatibilidade ideológica entre as duas personalidades de acordo com os relatos que se tem desse encontro. O russo Paul Annenkov, um dos participantes dessa reunião, relata que após a abertura de Engels onde expunha os objetivos do Comitê e colocava a necessidade de todos que se dedicavam à luta revolucionária de explicitarem suas idéias para chegarem "a um acordo sobre uma única doutrina comum que pudesse ser uma bandeira de todos", Marx solicita a Weitling que exponha suas idéias. Em sua exposição, conforme o relator, Weitling explica que "seu objetivo não era criar novas teorias econômicas mas adotar aquelas que eram mais apropriadas como a experiência mostrara na França" e que, para "abrir os olhos dos operários" contra as injustiças dos governantes, bastava ensiná-los a não acreditar nas suas promessas e a se apoiar "apenas em si mesmos e se organizarem em associações democráticas e comunistas". Paul Annenkov, não deixa de observar que Weitling estava diante de "ouvintes completamente diferentes" do que estava acostumado a apresentar seu pensamento. A resposta de Marx ao primitivismo do comunismo de Weitling, sua

ausência de fundamentos científicos e de suas conseqüências políticas nocivas ao movimento dos trabalhadores, veio em tom "sarcástico", assim resumido pelo relator:

...agitar a população sem lhe dar razões firmes, bem fundamentadas, para a sua atividade seria simplesmente enganá-la. O surgimento de esperanças fantásticas das quais se acabou de falar (...) levam apenas à ruína final e não à salvação dos sofredores. Convocar os operários sem qualquer idéia estritamente científica ou doutrina construtiva, especialmente na Alemanha, equivalia a um uso desonesto e vão de pregação que supunha, de um lado, um profeta inspirado e, de outro, apenas asnos boquiabertos. (Cf. McLellan,1990:172)

A réplica de Weitling não foi menos violenta:

...um homem que reunira centenas de pessoas sob a mesma bandeira em nome da justiça, solidariedade e mútua assistência fraterna não poderia ser chamado completamente vão e inútil (...) [e] que seu modesto trabalho preparatório talvez fosse de maior peso para a causa comum do que o criticismo e análises de doutrinas feitas em poltronas longe do mundo dos sofredores e aflitos. (*Idem*:173)

Nesse instante, batendo violentamente na mesa, Marx contesta: "A ignorância nunca ajudou a ninguém". Diante disso, a sessão foi encerrada e, para Marx, duas questões estavam colocadas: o reagrupamento dos trabalhadores alemães impunha a crítica às correntes que provocavam a confusão ideológica no interior do meio operário; o combate a Weitling e a seu "comunismo artesanal" e ao "comunismo filosófico" dos "socialistas verdadeiros", um dos produtos da decomposição do neo-hegelianismo que tentava articular o humanismo feuerbachiano com o socialismo utópico francês. Esse duplo combate estava imbricado uma vez que tanto do "ponto de vista filosófico quanto das posições

políticas as vinculações das duas correntes eram grandes” (Claudin,1985:55). Com essa finalidade, Marx expede uma circular contra Hermann Kriege, chamado de o “profeta do comunismo sentimental”, jornalista que fora membro do grupo de Bruxelas e havia emigrado para a América onde publicava um semanário denominado *Der Volks-Tribun*.¹ Na verdade, o “socialismo verdadeiro” se constituía numa corrente muito heterogênea que apresentava como traços comuns o rechaço à luta política incompatível com o socialismo, o desprezo pelas condições econômicas e políticas, a dedução da “necessidade do comunismo, por via lógica, a partir de categorias filosóficas” e consideravam o comunismo como ideologia “co-natural a todas as classes e de maneira especial à intelectualidade” (*Ibid.*). O peso dessa corrente era muito significativo (bem maior que a de Weitling) no interior da intelectualidade alemã vinculada aos meios socialistas e comunistas durante 1844 até a revolução de 1848, onde as suas ilusões de amor e fraternidade geral entre as classes são soterrados. Esse peso justificava o combate dispensado por Marx e Engels tanto na IA quanto no Manifesto Comunista.

Os pontos básicos da *Circular contra Kriege*, de 11 de maio de 1846, buscavam esclarecer e alertar que a tendência advogada e defendida de forma “infantil e grandiloqüente” por Kriege não era comunista, que comprometia “o alto grau do partido comunista tanto na Europa quanto na América” e, portanto, “as delirantes quimeras sentimentais que Kriege predica em Nova Iorque (sic!) sob a etiqueta de ‘comunismo’ podem ter uma influência desmoralizadora entre os operários se aceitas como corretas” (*Idem*:365). A circular provocou uma série de protestos contrários, tanto na Alemanha quanto em Londres e Weitling, que fora o único membro do Comitê de Bruxelas a votar contra sua publicação, poucos meses depois, a convite de Kriege, emigra para Nova York, não mais retornando à Europa.

¹ O Tribuno do Povo.

6.2. A filosofia da miséria em *A miséria da filosofia*

O embate contra Proudhon iniciado nesse momento será mais duradouro e seguirá até a Primeira Internacional na figura de seus discípulos. Ao convite feito por Marx, o socialista francês responde em princípio positivamente, mas com reservas tão profundas ao que considerava “dogmatismo econômico” que, de fato, marcará o rompimento entre os dois. Nessa carta de 17 de maio de 1846, reportando-se a Martin Lutero, que após derrubar a teologia cristã tinha criado uma nova teologia protestante, adverte: “Não nos convertamos em chefes de uma nova intolerância, não nos coloquemos como apóstolos de uma nova religião, ainda que seja a religião da lógica, a religião da razão” (Rubel,1991:31). Deixa claro também seu reformismo e economicismo, ao opor-se a qualquer ação política revolucionária como meio de reforma social que, no seu entender, seria resolvida com uma nova “combinação econômica” que faria retornar “as riquezas que saíram da sociedade por outra combinação econômica” (*Ibid.*). Não existem referências se Marx contestou Proudhon sob a forma de carta, porém, a resposta que selaria seu rompimento definitivo e explicitaria as diferenças de perspectivas frente ao socialismo – a revolucionária do alemão e a reformista do francês – aparecerá um ano mais tarde, em 1847, em *A miséria da filosofia*.

Nessa obra, uma crítica ao livro de Proudhon, *O sistema das contradições econômicas - A filosofia da miséria* (1846) onde apresenta sua “nova combinação econômica” para a reforma social, Marx expõe pela primeira vez publicamente, uma vez fracassada a publicação da IA, os resultados de seus estudos de economia, o patamar revolucionário alcançado por seu projeto, enfim, os “pontos decisivos” da concepção materialista da história, como reconhece em seu Prefácio de 1859.

O prólogo da MF é a carta que Marx escreve a Annenkov, em 28 de dezembro de 1846, após ter lido a obra de Proudhon e as cartas desse período enviadas por Engels que continham suas críticas, fruto dos debates no círculo dos comunistas alemães de Paris sobre a obra do francês. Nessa carta, após considerar

A filosofia da miséria "muito ruim mesmo", Marx procura demonstrar que a incapacidade de seu autor em compreender o desenvolvimento histórico e econômico o leva a lançar mão de "causas místicas" e a um "hegelianismo superficial". A história aparece ao pensador francês como uma série de desenvolvimentos sociais dos quais os homens como indivíduos não possuem consciência clara e que, por isso, são tomados como estranhos ao seu desenvolvimento individual. Dessa forma, apresenta como "hipótese, verdadeiro achado", para explicação dos fatos, o princípio metafísico eterno da "razão universal" como a realização do progresso social. Recorrendo às principais teses da IA, Marx expõe sua compreensão da dinâmica histórico-social:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disto. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma determinada sociedade civil. A uma determinada sociedade civil corresponde um determinado estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil. Isto é o que o Sr. Proudhon jamais compreenderá, pois acredita que fez grande coisa rementendo-se do Estado à sociedade civil, isto é, do resumo oficial da sociedade à sociedade oficial. (Marx,1982b: 206)

Quanto à relação entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual, ela é vista por Marx como um processo único "quer os homens tenham consciência deste fato" ou não tenham, pois as relações materiais se constituíam na base de todas as relações humanas, assim:

É supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher as suas *forças produtivas* – base de toda história – pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas esta mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes serve de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais adquirem maior desenvolvimento. (*Idem:207*)

A ignorância histórica de Proudhon, a abstração que faz das relações concretas dos homens que desenvolvem suas faculdades produtivas e alteram suas relações, o impediria de perceber que as categorias econômicas “não são mais que *abstrações* destas relações reais e que somente são verdades enquanto estas relações subsistem” (*Idem:211*). E, nisso, repetiria o “mesmo erro dos economistas burgueses”, que transformam as categorias econômicas em eternas e a-históricas, só que não recorrendo ao naturalismo, mas ao misticismo do desenvolvimento da razão eterna. A impugnação de Marx é essa:

...as formas da economia sob as quais os homens produzem, consomem e fazem suas trocas são *transitórias e históricas*. Ao adquirir novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, com ele, modificam as relações econômicas, relações necessárias àquele modo de produção determinado. (*Idem:207*)

Ao final da carta, Marx considera Proudhon como um “doutrinário” que não vê além do “horizonte burguês” na medida em que opera com as idéias burguesas que considera eternas e verdadeiras. É nelas que busca encontrar “a sua síntese, o seu equilíbrio, e não vê que o seu modo atual de equilíbrio é o único possível” (*Idem*:213). Diferentemente de Marx, que aponta a solução dos conflitos sociais pela “ação prática e violenta das massas”, o “doutrinário” francês, avesso a qualquer ação pública, deseja conciliar as contradições pelas “rotações dialéticas de sua cabeça”. Em suma, o abstencionismo político de Proudhon o conduz a considerar como único meio de emancipação dos trabalhadores a formação de associações econômicas. A sua “nova combinação econômica” supunha uma nova ordem social baseada na troca eqüitativa, na panacéia da pequena produção privada de produtores autônomos associados, que seriam financiados pelo crédito livre, daí, derivando seu mutualismo.

O “único ponto” de concordância total admitido por Marx com Proudhon é a sua “recusa ao pieguismo socialista” que tantos inimigos conquistara por suas “ironias ao socialismo repetitivo, sentimental e utopista” provavelmente querendo referir-se a Weitling e a *Circular contra Kriege*, episódios conhecidos de Annenkov. Encerrando, Marx reconhece que Proudhon é “dos pés à cabeça, filósofo e economista da pequena burguesia”, classe que numa sociedade avançada “será parte integrante de todas as revoluções que se preparam”, o que de fato virá a ocorrer em 1848.

Na verdade, a carta a Annenkov seria uma resenha antecipada ou o plano de trabalho da MF escrita nos primeiros meses de 1847 e publicada em junho desse mesmo ano, dividida em duas partes: uma primeira dedicada à teoria do valor e a segunda constitui-se num dos raros momentos em que Marx trata das questões metodológicas e, em seu final, trata do movimento operário, que é o que gostaria de aqui destacar. Antes, porém, vale registrar algumas passagens onde Marx situa o método e o pensamento econômico do filósofo francês.

O ponto central da crítica metodológica de Marx a Proudhon incidia na posição do francês em querer fazer uma história não “segundo uma ordem temporal” mas “segundo a sucessão de idéias” e de acordo com uma “sucessão lógica e na série de seu entendimento”. Ele se orgulha de ter “descoberto”, diferentemente dos economistas, “a sua ordem” (*Idem*:102). Dessa forma, considerando as idéias, as categorias e as relações da produção burguesa – tomadas dos economistas que as consideravam eternas e imutáveis – para explicar “o seu ato de formação”, Proudhon tem apenas que *ordenar* esses pensamentos, que, alfabeticamente dispostos, encontram-se no final de qualquer tratado de economia política. Diferentemente dos economistas que partem dos materiais da “vida ativa e atuante dos homens”, e esse é o mérito da Economia Política clássica – partir da atividade humana – o filósofo francês, ao contrário, “parte dos dogmas dos economistas”, perdendo portanto:

...o movimento histórico das relações de produção, de que as categorias são apenas expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nestas categorias somente idéias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, a partir de então se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos. (*Idem*:103)

Ora, o movimento da razão pura, eterna e impessoal, não tendo “nada fora de si”, nenhum ponto de apoio real, vê-se, diz Marx, “forçada a uma cambalhota, pondo-se, opondo-se e compondo-se – posição, oposição, composição” (*Idem*:103). Nesse processo metafísico, reduzindo tudo que existe a categorias lógicas, Proudhon se afastaria dos objetos e do movimento real, e assim perderia o “movimento da história que produz as relações sociais” (*Idem*:104). Estamos diante da inversão metodológica condenada por Marx, na medida em que não se vai às “próprias coisas” para delas extrair os conceitos – as abstrações históricas – mas “se encontra nas categorias lógicas do movimento o *método absoluto*, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda, o movimento destas”. Esse,

prossegue Marx, é o método absoluto de Hegel, que reduz “todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método” de tal forma que tudo se vê reduzido a uma “metafísica aplicada” e o que o filósofo alemão fez “em relação à religião, ao direito etc., o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política” (*Ibid.*).

Em suma, tomando “as coisas ao inverso”, o filósofo francês, “vê nas relações reais as encarnações destes princípios, destas categorias” e não percebe que elas são “tão pouco eternas quanto as relações que exprimem”, que elas são “*produtos históricos e transitórios*” (*Idem*:106).

Sempre na busca da “síntese” e na “caça de fórmulas”, Proudhon constata o fato real de que em cada relação econômica existiria um “lado bom e um lado mau”. Observa as categorias com o mesmo olhar que o pequeno burguês considera os grandes homens da história, “Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa mas, também fez muita coisa má” (*Idem*:107) e, assim, pretende eliminar o “lado mau” da produção mercantil. O “lado bom” considera exposto pelos economistas de que extrai a idéia de relações eternas e o “lado mau” exposto pelos primeiros socialistas extrai a “ilusão de ver na miséria apenas a miséria”. Imaginando ter feito a crítica de ambos, na verdade, contesta Marx, o deixa “aquém de ambos”. Dos economistas porque, como filósofo, “virando as coisas de cabeça para baixo”, acreditou poder “dispensar de entrar nos pormenores puramente econômicos” substituindo-os por alguma “fórmula mágica”; e dos socialistas porque “carece de coragem e lucidez” para ir além da perspectiva burguesa:

Ele pretende ser a síntese, e é um erro composto.

Pretende, como homem de ciência, pairar acima dos burgueses e proletários, mas não passa do pequeno-burguês que oscila, constantemente, entre o capital e o trabalho, entre a economia política e o comunismo. (*Idem*:119)

No § 5 da segunda parte da MF encontramos, digamos assim, as considerações políticas de Marx que demarcam sua diferença com o antigo companheiro de tertúlias parisienses, no momento tão distante de considerar a propriedade privada como “um roubo” e nociva à humanidade, posições de sua *O que é a propriedade* (1840), que fora saudada em *A sagrada família* como “uma verdadeira ciência da economia política”.

De acordo com sua *A filosofia da miséria*, Proudhon considera todo o “movimento de alta de salários” provocador de escassez e que, portanto, as greves por melhorias salariais deveriam ser condenadas já que o salário “é o preço de custo” de todas as mercadorias e “é a proporcionalidade dos elementos que compõem a riqueza”. Sendo assim, as greves seriam responsáveis pelo “encarecimento geral”. Tais colocações diante dos olhos de Marx se constituem num absurdo. Em seu comentário, Marx desenha sua “futura teoria sobre a composição orgânica do capital” (Rubel,1970:193).

Para Marx, nunca uma elevação geral dos salários poderia produzir um “encarecimento mais ou menos geral das mercadorias”, mesmo na hipótese de que “todas indústrias empregassem o mesmo número de operários em relação ao capital fixo” e se utilizassem os mesmos instrumentos, “uma elevação geral dos salários produziria uma redução geral dos lucros e o preço corrente das mercadorias não sofreria nenhuma alteração” (Marx,1982b:154). O fato é que a “relação entre o trabalho manual e o capital fixo” não é equivalente entre todas as indústrias e aquelas que se utilizam de uma quantidade maior de capital fixo e menos operários “serão forçadas, cedo ou tarde, a reduzir o preço de suas mercadorias” para que não se eleve “acima da taxa comum de lucros”:

As máquinas não são assalariados. Portanto, a elevação geral de salários afetará menos as indústrias que empregam (...) mais máquinas que operários. Mas a concorrência tendendo sempre a nivelar os lucros, aqueles que se elevam acima da taxa comum só poderiam ser passageiros. Assim, à parte algumas

oscilações, uma elevação geral dos salários conduzirá, não a um encarecimento geral, como diz o Sr. Proudhon, mas a uma baixa parcial, ou seja a uma baixa corrente das mercadorias fabricadas principalmente com a ajuda de máquinas. (*Idem*:154)

Felicitando o artigo de Léon Faucher – *Les Coallitions condamnées par les ouvriers anglais* publicado no *Journal des Économistes* de agosto-setembro de 1845, que apontava a perda dos operários ingleses do “hábito das *coalizões*”, Proudhon, entusiasmado com esse fato, considera-o muito mais decorrente da melhora “da instrução econômica” dos trabalhadores do que uma “melhora no moral dos operários”. Na verdade, quem se pronuncia nesse artigo são os contra-mestres, trabalhadores cooptados, que na defesa dos patrões e contra as coalizões operárias, alegam que os salários não dependem dos patrões mas do “princípio regulador da oferta e da procura”, tornando portanto desnecessário qualquer tipo de organização operária e ação contra os industriais. O “filósofo e economista pequeno-burguês”, saúda os “operários ingleses instruídos e bem educados” contrários às coalizões e às greves por melhorias salariais, porém, não pelo mesmo motivo, mas porque a elevação dos salários, entendido como o “*valor constituído*” das mercadorias, provocaria a escassez geral.

Buscando explicar a redução das manifestações grevistas dos operários ingleses durante os anos 1844-1845, Marx aponta sua razão em decorrência do período de prosperidade da indústria inglesa e, mesmo assim, observa que “nenhuma *trade-union* foi dissolvida”. A posição anti-greve e anti-coalção operária de Proudhon, preso ao universo da Economia Política e ao espírito pequeno-burguês, é assim justificada e, citada por Marx, vale aqui ser repetida:

A greve dos operários é *ilegal*. É não somente o Código Penal que o afirma, é o sistema econômico, é a necessidade da ordem estabelecida (...). Que cada operário, individualmente possa dispor livremente da sua pessoa e dos seus braços, isto é tolerável; mas que os operários empreendam, através de coalizões

contra o monopólio, *eis o que a sociedade não pode permitir*.
(Proudhon *apud* Marx, 1982b:156, últimos grifos meus)

A partir daí, condenando o formalismo legalista de Proudhon, que pretende “fazer passar um artigo do Código penal” como resultado “geral e necessário das relações da produção burguesa”, Marx passa a demonstrar pelo processo histórico real do desenvolvimento da indústria inglesa que o reconhecimento do direito de organização da classe operária inglesa se dá quando isso se transforma em “fato econômico”. Há um ponto, chama a atenção Marx, onde “os economistas e os socialistas” – entenda-se aqui adeptos de Fourier (1772-1837) e Owen (1771-1859), retificação feita por Engels na segunda edição alemã da MF, em 1885 – estão de acordo, na “condenação das coalizões” e na luta política, porém, apresentam razões diferenciadas. Assim, para os primeiros seria inútil a luta grevista porque entravaria a “marcha regular da indústria”, perturbaria o comércio e precipitaria a “introdução das máquinas” tornando o “trabalho parcialmente inútil”. E mais, os salários seriam determinados “pela relação entre os braços cruzados e os braços oferecidos”, portanto, alegam os economistas, seria “um esforço tão ridículo quanto perigoso a sua revolta contra as leis eternas da economia política” (*Idem*:157). Quanto aos segundos, os socialistas utópicos – que condenam tanto a concorrência quanto a associação por não serem divergentes e nem se excluírem – de nada valeria a luta porque seu resultado seria sempre o mesmo: os operários continuariam sendo operários e os patrões continuariam a fazer coalizões. E isso seria fazer política e a política não leva a nada. Diante de tanto reacionarismo, Marx volta-se mais uma vez para o entendimento do movimento operário em sua projeção histórica, na demonstração de que o caminho percorrido pelos trabalhadores foi ditado por sua própria experiência concreta e independência frente aos “manuais e as utopias” e, por sua vez, a construção das coalizões não “deixarão de progredir e crescer com o desenvolvimento e o crescimento da indústria moderna” (*Idem*:158). Assim, temos

o processo de formação da classe trabalhadora e o desenvolvimento de sua consciência, à luz do movimento operário inglês:

As condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para esta massa uma *situação comum, interesses comuns*. Esta massa, pois, é já, face ao capital, uma *classe*, mas ainda *não o é para si mesma*. Na luta, de que assinalamos algumas fases, esta massa se reúne, se constitui em *classe para si mesma*. Os interesses que defende tornaram-se interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política. (*Idem*:159 grifos meus)

A idéia básica é que a classe operária se forja e tem seu desenvolvimento *na luta* contra o capital. Inicialmente, a massa identificando sua situação e seus interesses materiais comuns desenvolve uma luta dispersa e fragmentária contra os capitalistas particulares, travando uma luta restrita ao terreno econômico através das coalizões e *trade unions*, organizando-se enquanto *classe em si*. Num estágio superior, ao lado dessas reivindicações, "caminha simultaneamente às lutas políticas dos trabalhadores, que hoje constituem um grande *partido político*, sob a denominação de *cartistas*"². É no momento em que a luta pela defesa dos salários frente ao capital se converte em luta do trabalho contra o capital e contra seu poder político concentrado no Estado, que temos a elevação de consciência dos trabalhadores, sua passagem de consciência de *classe em si* para a consciência de *classe para si*. Nesse estágio de "verdadeira guerra civil", diante do "capital sempre unido" leva Marx a assinalar a importância da unidade de classe: "a manutenção da associação torna-se" para os trabalhadores "mais importante que a manutenção dos salários". O que se pode observar e reter, desse processo do desenvolvimento

² Movimento dos trabalhadores ingleses que durante 1830-1850 uniram-se em torno da *National Charter Association*, criada em 1839, para desenvolver uma campanha que um ano antes havia formulado a *People's Charter*, a *Carta do Povo*, que continha, entre outras, as seguintes reivindicações políticas: sufrágio universal para os homens maiores de 21 anos, reunião anual do Parlamento, fim da exigência de um mínimo de propriedade para ser deputado, votação por sufrágio, distritos eleitorais iguais para tornar a representação equitativa. Marx e Engels consideravam o movimento como o primeiro partido dos trabalhadores.

da classe operária inglesa, é que na sua luta contra o capital, ou seja, na luta de classes, ela vai se *auto-organizando*, criando formas de organização, instrumentos mais ou menos adequados para os seus embates e que, portanto, são *históricas e transitórias*. Parece claro que, para Marx, às vésperas das revoluções de 1848, o cartismo inglês se apresentava como modelo de *partido* político operário.

Um mesmo paralelismo é traçado na MF em relação ao desenvolvimento e formação da burguesia como classe, com todas as ressalvas históricas que se possa fazer, na mesma linha da IA:

Na história da burguesia, devemos distinguir duas fases: aquela durante a qual a burguesia se constituiu em classe, sob o regime da feudalidade e da monarquia absoluta, e aquela em que, já constituída em classe, derrubou a feudalidade e a monarquia para fazer da sociedade uma sociedade burguesa. Ela também se iniciou com coalizões parciais contra os senhores feudais.
(*Idem*:159)

O que é importante salientar, é que no entendimento de Marx a classe operária, assim como a burguesia, projeta-se não só pelo papel que ocupa na produção, mas essencialmente no interior da luta de classes que lhe *permite ou não* dar um salto de qualidade e se afirmar enquanto *classe para si*. Tudo leva a crer que Marx tinha consciência dessa possibilidade. Recordemos a SF, onde ele é taxativo: “ou o proletariado é *revolucionário ou não é nada*”. De tal modo que, malgrado as experiências revolucionárias fracassadas do século XX e o processo de cooptação reformista da classe operária, nada nos autorizaria a determinar um caráter intrínseco ou ontológico à classe operária como reformista. A história da classe operária ainda não está *selada*.

Contra os economistas e os socialistas utópicos, Marx busca demonstrar o que é repetido no MC: que a consciência revolucionária da classe trabalhadora independe de ingerências externas, de “manuais” ou “utopias”, pois é um produto orgânico *de sua luta*, de sua prática independente ideologicamente contra suas

condições de existência. Raciocínio assim posto em *A ideologia alemã*: o proletariado “é a classe que nasce da consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista”, acrescentando a possibilidade, “que naturalmente, pode chegar a se formar em outras classes, ao contemplar a posição em que se encontra aquela”.

Trata-se dos intelectuais de outras classes, da pequena-burguesia e mesmo da burguesia, que se elevam de sua condição material de classe – assim como Marx e Engels e tantos outros intelectuais revolucionários fizeram – à compreensão teórica do conjunto do movimento histórico e que, portanto, “podem devolver ao proletariado, em forma teoricamente elaborada, a consciência que nasce da situação e da luta do proletariado” (Claudin,1985:48).

As condições para a revolução libertadora da classe oprimida nessa sociedade fundada no antagonismo social – diz Marx, lembrando sempre de que a maior força produtiva é a própria classe revolucionária – aponta a necessidade de uma situação onde “os poderes produtivos adquiridos e as relações sociais existentes não possam existir lado a lado de outras”. E faz um alerta precioso para o entendimento das lutas passadas e futuras dos trabalhadores: a classe oprimida, para se organizar enquanto classe revolucionária, supõe desenvolvimento, supõe o esgotamento de “todas as forças produtivas que poderiam se engendrar no seio da antiga sociedade” (*Idem*:159).

A partir daí, Marx faz uma indagação absolutamente pertinente para a presente tese, quanto ao futuro da nova sociedade: “...após a ruína da velha sociedade, haverá uma nova dominação de classe, resumindo-se em um novo poder político?” (*Idem*:160). Após uma negativa simples, Marx recorrendo ao processo revolucionário francês que libertou a burguesia – o terceiro estado do regime corporativo feudal – projeta o devir da nova revolução: a “classe laboriosa substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que *excluirá as classes sociais e seu antagonismo*” (*Ibid*:160, grifos meus). A finalização dessa passagem, que deu margem a comentários de que aqui

estava-se frente a “uma profissão de fé anarquista” de Marx (Rubel,1980:55) ou diante de “uma espécie de manifesto anarquista” (McLellan,1990:180), termina projetando assim o destino reservado ao Estado e à política: “e *não* haverá mais poder político propriamente dito, *já* que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade” (*Ibid.*:160, grifos meus).

Contudo, a construção de uma nova sociedade sem os antagonismos sociais, passaria necessariamente pela luta de classes, entre a burguesia e o proletariado, que “levada à sua mais alta expressão, é a *revolução total*”, o que não deveria provocar espanto a ninguém que vive numa sociedade “fundada na *oposição* de classes” (*Idem*:160 primeiros grifos meus).

Após a fase *destrutiva* da revolução proletária, na mesma linha das *Glosas* de 1844, é sugerido o início de um processo de *despolitização* das instituições sociais, revestidas de “forma política” desde a criação do Estado (*A ideologia alemã*), e a substituição do Estado – do poder político – por uma associação que exclui o antagonismo de classes e que dá início à fase *construtiva* da nova sociedade.

Afirmando contra o abstencionista político que todo movimento social é um movimento político e, o inverso também, Marx, conclui o seu “Anti-Proudhon”:

Somente numa ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre as classes as *evoluções históricas* deixarão de ser *revoluções políticas*. Até lá, às vésperas de cada reorganização geral da sociedade, a última palavra da ciência social será sempre:

“O combate ou a morte: a luta sangüinária ou o nada. É assim que a questão está irresistivelmente posta.”³ (*Idem*:160)

³ Frase de Georg Sand, escritora francesa (1804-1876) extraída do romance histórico *Jean Ziska – Épisode de la Guerre des Hussites*, publicado em 1843.

O valor atribuído por Marx à *Miséria da filosofia* – para que não se diga na direção de sua desqualificação que é uma “obra de juventude” – pode ser observado na recomendação que fazia “como uma introdução de *O capital*” (MacLellan,1990:181) e também por Engels que, em carta ao amigo de 25-26 de outubro de 1847, considerava a MF como “nosso programa”. A verdade é que o destino da edição de 800 exemplares não chegou a provocar grande repercussão na época, enquanto que crescia nos meios operários, principalmente franceses, a influência de Proudhon, que jamais respondeu a Marx publicamente, apesar de ter feito inúmeras anotações à margem da obra. Para o francês, em carta a Guillaumin, de 19 de setembro de 1847, o livro era “um tecido de abuso, falsificação e plágio” e seu autor um “parasita intestinal do socialismo”.

6.3. A Liga dos Comunistas

O principal resultado prático-político do Comitê de Bruxelas foram os contatos com o movimento cartista e principalmente com os comunistas alemães de Londres agrupados na Liga dos Justos, composta – além de Weitling – pelo alfaiate George Eccarius, o sapateiro Henrich Bauer, o tipógrafo Karl Shapper e o relojoeiro Joseph Moll. Essa organização fundada em Paris, em 1836, como cisão à esquerda da Associação Republicana dos Proscritos, é inicialmente influenciada pelas idéias conspirativas de Gracco Babeuf e Buonarotti e na seqüência pelos métodos e as táticas do blanquismo. Chega a se associar com a Sociedade das Estações de Blanqui e Barbés e a participar da tentativa fracassada de golpe contra o governo de Luis Felipe, em 1839, o que levou à expulsão de seus membros da França. Na Inglaterra com condições de organização mais favoráveis, a Liga tem um desenvolvimento positivo chegando a agrupar em sua face pública, a Associação de Cultura Operária, em 1846, com cerca de 500 filiados. Como afirmação de seu caráter e espírito universal, junto com a ala esquerda do

cartismo, fundam já em 1845 a Democracia Fraternal (*Fraternal Democrats*), com o objetivo de propaganda da fraternidade e da luta pela emancipação operária.

Os primeiros contatos de Marx com a Liga deram-se durante a primeira estada em Paris, porém, sem grande entusiasmo, como relata no *Herr Vogt* em 1860: "mantive contatos pessoais com os dirigentes das sociedades operárias da França, mas sem filiar-me a nenhuma sociedade". A confusão das idéias doutrinárias e utópicas e os métodos conspirativos praticados pela Liga estavam em desacordo com sua visão, mas não os impediram de continuar mantendo relações de colaboração mútua.

A constituição da seção londrina da Liga, desde 1839, vai se transformando no eixo dinâmico de toda a organização. O contato com o movimento operário industrial inglês inicia um processo de discussão, tanto em termos organizativos como ideológicos e a afastava da seção parisiense que após a repressão de 1839 entrara numa fase de influência das idéias utópicas e pacifistas de Cabet. Dentre as discussões feitas em Londres, ao lado da necessidade da formação de uma nova organização, era colocado o "dilema tradicional" dos movimentos operários da época: mudar os homens ou mudar as circunstâncias, "empregar a violência ou empregar a educação" (Löwy,2002:201).

Em janeiro de 1847, com o Comitê Central da Liga transferido desde 1846 para Londres e renovado, Moll é designado para aparar as arestas produzidas pela *Circular Kriege* e, o mais importante, negociar com Marx em Bruxelas e com Engels em Paris, a entrada na organização. Conforme relato de Engels na *História da Liga*, Moll nesses encontros havia dito que a Liga estava convencida por ambos da necessidade da organização superar suas velhas formas tradicionais e conspiratórias e que se aceitassem o convite de participarem de seu Congresso, pois teriam a oportunidade de publicar em nome da Liga um manifesto com o "nosso comunismo crítico":

Nós não tínhamos a menor dúvida sobre a necessidade de manter uma organização da classe trabalhadora alemã, ainda que só fosse para fins de propaganda, e estávamos também plenamente convencidos de que essa organização, ainda que fosse fora da Alemanha (...), teria que ser secreta. Não era outra coisa que a Liga representava. Seus dirigentes, agora, descartavam e repudiavam como falso tudo o que até então nós tínhamos contra ela; se nos queriam para tomar parte na reorganização de um organismo que julgávamos como necessário: poderíamos negar? Evidentemente que não. (*Apud* Roces, 1975:44)

A participação efetiva de Marx e Engels na organização só se confirma no seu I Congresso, agora convertida em Liga dos Comunistas, em junho de 1847. Nesse Congresso, que não conta com a presença de Marx, são elaborados novos estatutos, cuja elaboração teve a participação direta de Engels e de Wolff – representando as seções de Paris e de Bruxelas – uma vez que as divergências anteriores não se reduziam apenas a questões teóricas mas, também, aos métodos de organização que deveriam ser adequados às novas finalidades e época, livre de seu caráter místico de seita e do culto à personalidade, conforme haviam acordado com Moll.⁴

O II Congresso da Liga dos Comunistas se realiza no *German Society's Hall* durante novembro e dezembro de 1847, que aprovou o novo estatuto e a nova forma de organização. A antiga e vaga divisa “Todos os homens são irmãos” é substituída por sugestão de Marx e Engels por “Proletários do mundo, uni-vos” e o primeiro artigo dos estatutos estabelecia:

A finalidade da Liga é a derrocada da burguesia, o domínio do proletariado, a abolição da velha sociedade burguesa, baseada nos antagonismos de classe, e a fundação de uma nova

⁴ Na carta a Wilhelm Blos, 10 de novembro de 1877, Marx assim relata: “A primeira adesão minha e de Engels na sociedade secreta dos comunistas aconteceu apenas na condição de que seria afastado dos estatutos tudo o que era útil para a superstição da autoridade” (Fedosseiev, 1983:144).

sociedade, sem classes e sem propriedade privada. (Marx e Engels,1993:122)

A nova organização era marcada pelo caráter democrático, todos os seus cargos eram eletivos e removíveis a qualquer momento, como elemento de impedimento de manobras aventureiras e conspirativas. Ela se estruturaria a partir de células locais – as comunas – direções regionais, círculos diretivos, comitê central e Congresso anual composto por delegados locais eleitos. Baseava-se na auto-sustentação financeira por um sistema de cotizações, impunha o princípio do secretismo e medidas disciplinares ao não cumprimento das decisões do Congresso. Era vetada a participação em associações hostis à Liga e, em tempos de normalidade política, sua atividade principal seria a de propaganda pública. A sede do Comitê Central seria em Londres e Marx e Engels são encarregados da redação e publicação de um programa teórico e prático em nome da Liga dos Comunistas.

6.4. O Manifesto do Partido Comunista (*Manifest der kommunist partei*)

Engels, durante o I Congresso da Liga, havia apresentado um projeto para o programa, sob a forma de catecismo, usual na época entre os socialistas franceses, denominado de *Profissão de fé comunista*. Esse projeto durante o período que antecede o II Congresso é debatido na comunas e, em Paris, Moses Hess contrapõe um novo projeto a partir de suas resistências a deliberações programáticas. Diante disso, Engels altera seu projeto inicial, desdobrando-o, mas mantendo a mesma forma, contendo 25 breves perguntas e respostas e altera o seu título para *Princípios do comunismo*. Em 24 de novembro, em carta a Marx, diz:

Refleta algo sobre a profissão de fé. Creio que o melhor seria prescindir da forma de catecismo e dar-lhe o título de

Manifesto Comunista. Como não há mais remédio que relatar algo de história, a forma anterior não se presta. Eu levo daqui, redigida por mim; está escrita na forma de simples relato, mas deploravelmente, com uma pressa espantosa. Começo com "o que é o comunismo? Imediatamente vem o proletariado: origens históricas, diferenças em relação aos operários anteriores, desenvolvimento da antítese do proletariado e da burguesia, crises, conseqüências. Entremescladas, diversas coisas secundárias, e por último, a política de partido dos comunistas, naquilo que se pode fazer publicamente. (*Apud* Roces,1975:49)

Marx, retornando a Bruxelas, continuou desenvolvendo seu trabalho de propaganda na Associação de Cultura Operária, onde pronuncia conferências sobre o trabalho assalariado e o capital e na Sociedade Democrática sobre o livre-cambismo. Essas atividades retardaram a execução de sua tarefa de redação do programa, o que levou o Comitê Central da Liga a notificá-lo, em 24 de janeiro de 1848, de que se o documento não fosse entregue em fevereiro, sanções seriam tomadas. O documento é entregue em princípios de fevereiro e publicado em março com uma tiragem de 1.000 exemplares, ao mesmo tempo em que Paris explodia a revolução que derrubava a monarquia constitucional de Luis Felipe e desencadeava por toda a Europa a *Primavera dos Povos*.

Duas considerações iniciais devem ser feitas sobre o MC. A primeira delas, como vimos, é que trata-se de um documento de uma organização política, destinado à propagação de suas idéias, e que, portanto, sua apresentação devia cumprir essa finalidade. Essa colocação nos parece pertinente para que colocações de uma "simplificação" de Marx e Engels (Maguire,1984:32) quanto ao desenvolvimento capitalista e, mais especificamente, a estrutura de classes sociais na sociedade capitalista que no MC aparece dividida em "dois campos hostis, em duas classes diretamente opostas entre si: a burguesia e o proletariado" (Marx e Engels,1977b:85) possam ser melhor dimensionadas. O próprio Engels, em seu Prefácio de 1895, *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, reconhece o

documento de 1848 como a *aplicação* da “concepção materialista” sob a forma de um amplo “esquema de toda história moderna” e não para a *explicação* de um fenômeno específico. Ambos, em outras oportunidades, diante da necessidade de análise de acontecimentos históricos concretos, como nos textos dedicados a Alemanha e França, buscaram a determinação específica da estrutura de classes para a compreensão dos fenômenos tratados. A segunda, é a observação de que os pontos do programa de transição que aparecem no MC, “não foram redigidos exclusivamente por Marx e Engels”, mas, sim “formulados num congresso comunista e acordados coletivamente” (Riazanov,1978:138).

O MC está dividido em quatro seções que apresentam: um quadro de teses do comunismo científico, a crítica às concepções socialistas e comunistas utópicas desde o século XVI, a tática dos comunistas e um programa de transição revolucionária. A principal tese, que em nenhum outro escrito anterior de Marx aparece de forma tão direta e concisa, abre o texto: “A história de todas as sociedades existentes até hoje é a história das lutas de classes” (Marx e Engels,1977a:84). De forma mais clara, reaparece ao final da segunda parte, dessa forma:

A história de toda a sociedade até os nossos dias consistiu no desenvolvimento dos antagonismos de classe, antagonismos que assumiram formas diferentes nas diferentes épocas.

Mas, qualquer que tenha sido a forma que esses antagonismos tomaram, a exploração de uma parte da sociedade por outra é um fato comum a todas as épocas anteriores.

(*Idem*:103)

Não se trata de nenhuma tese original, os próprios historiadores conservadores franceses, como François-Pierre-Guillaume Guizot (1787-1874), já a utilizaram para entender o processo de constituição do capitalismo. O próprio Marx, em carta a Weydemeyer de 5 de março de 1852, a propósito das críticas que sofria de Karl Heinzen (1809-1880) – que não só negava “a luta de classes como a

própria existência de classes” – em relação aos seus artigos da Nova Gazeta Renana sobre a luta de classes na França – reconhece o fato. Porém, acrescenta sua contribuição original:

No que me diz respeito, não cabe o mérito de ter descoberto a existência das classes na sociedade moderna ou a luta entre elas. Muito antes de mim, alguns historiadores burgueses tinham exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes e alguns economistas a anatomia econômica das classes. O que eu fiz de novo foi demonstrar: 1) que a *existência das classes* está ligada apenas a *determinadas fases históricas do desenvolvimento da produção*; 2) que a luta de classes conduz necessariamente à *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes* e para uma *sociedade sem classes*. (*Idem*:25)

O MC apresenta, também, as primeiras noções de seus autores sobre o capitalismo e sua dinâmica contraditória a partir de seu desenvolvimento histórico: inicialmente cumpre o papel revolucionário de destruição das arcaicas formas de produção e de troca feudal, implanta a livre-concorrência, cria novas forças produtivas promovendo a manufatura e a grande indústria, desenvolve os meios de transportes e de comunicações e integra todo o planeta estabelecendo o mercado mundial atribuindo assim uma dimensão cosmopolita à produção e ao consumo. Altera o velho modo de pensar sobrenatural, tradicional e religioso pela afirmação e desmistificação da razão humana. Liberta os homens das relações patriarcais e dos privilégios feudais, substituindo-as e simplificando-as pelo vínculo do “laço frio do interesse”, reduz os valores humanos às “águas geladas do cálculo egoísta”, a “simples valor de troca” e finalmente “substitui a exploração encoberta pelas ilusões religiosas e políticas pela exploração aberta, cínica, direta e brutal” (*Idem*:86-87).

Desse papel revolucionário desempenhado pela burguesia observa-se a característica imanente de seu desenvolvimento, a condição de sua existência que a difere das classes que a antecederam:

A burguesia só pode existir com a condição de revolucionar incessantemente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, isto é, o conjunto das relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção constituía, pelo contrário, a primeira de existência de todas as classes industriais anteriores. A revolução contínua da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a eterna agitação e incerteza distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Suprimem-se todas as relações fixas, cristalizadas, com seu cortejo de tradicionais e veneradas concepções e idéias; todas as novas relações tornam-se antiquadas, antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que era sólido se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e por fim os homens são obrigados a encarar com serenidade suas verdadeiras condições de vida e suas relações com os demais homens. (*Idem:87*)

Anos mais tarde, Marx em sua obra *Elementos fundamentais para a crítica da Economia Política (Grundrisse)*, a respeito desse momento em que a burguesia “arrasta todas as nações, mesmo as mais bárbaras, para a civilização” e cria “um mundo à sua imagem e semelhança” (*Idem:88*), dirá:

Assim como a produção fundada no capital cria por um lado a indústria universal (...) por outro cria um sistema de exploração geral das propriedades naturais e humanas, um sistema de utilidade geral tanto da natureza como da própria relação social pelos membros da sociedade. Daí a grande influência civilizatória do capital; sua produção da sociedade num nível tal, face ao qual todos os anteriores aparecem como desenvolvimentos meramente locais da humanidade e como

idolatria da natureza. (...) O capital, conforme esta sua tendência, também passa por cima das barreiras e preconceitos nacionais, assim como a divinização da natureza, liquida a satisfação consigo mesma, das necessidades existentes e a reprodução do velho modo de vida. Opera destrutivamente contra tudo isto, é constantemente revolucionário, derruba todas as barreiras que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, a diversificação da produção e a exploração, e o intercâmbio das forças naturais e espirituais. (Marx,1978:362)

Porém, de impulsionadora do progresso, de promotora das forças produtivas, o movimento da burguesia revela sua contradição, perde o domínio e o controle da sua criação, assemelhando-se "ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que pôs em movimento com suas palavras mágicas" (Marx e Engels,1977a:89). Manifesta-se então, a "revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção" e contra o sistema de apropriação social burguesa sob a forma de crises periódicas comerciais e de superprodução, que revela sua irracionalidade e o caráter autofágico do sistema do capital:

As forças produtivas disponíveis já não mais favorecem o desenvolvimento das relações burguesas de propriedade; ao contrário, tornaram-se poderosas demais para essas relações, que passam a entravá-las; e quando superam esses entraves, trazem a desordem para toda a sociedade, ameaçando a existência da propriedade burguesa. A sociedade burguesa torna-se estreita para conter as riquezas criadas por ela mesma. (*Idem*:90)

O tratamento dispensado pela burguesia para vencer essas crises implica na "destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas" e na "conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos" (*Ibid.*). Na verdade, uma solução que adia o impasse enquanto houver a condição de

renovação de suas capacidades produtivas e que prepara “crises mais extensas e mais destrutivas, e pela diminuição dos meios de evitá-las” (*Ibid.*).

Da mesma forma que as relações da propriedade feudal, a partir de um determinado estágio de desenvolvimento dos meios de produção e de troca, tornaram-se obstáculo para o progresso das forças produtivas e são destruídos pela ação da burguesia, agora, ela “produz os seus coveiros”:

As armas com que a burguesia abateu o feudalismo voltam-se (...) contra ela mesma.

A burguesia, porém, não forjou apenas as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que manejarão essas armas – os operários modernos, os *proletários*. (*Idem*:90)

Todo o processo de desenvolvimento econômico da burguesia é seguido de um “progresso político correspondente”. “De estamento oprimido pelo dominação feudal à associação armada” que compra a sua liberdade e administra autonomamente suas repúblicas e comunas urbanas na França e na Itália; como terceiro estado tributário da monarquia francesa e, na seqüência “no período manufatureiro, servindo à monarquia semi-feudal ou absoluta como contrapeso da nobreza e de fato como pedra angular das grandes monarquias em geral” a burguesia, com a implantação da grande indústria e do mercado mundial, conquista definitivamente a “soberania política exclusiva” sob a forma do Estado representativo moderno (*Idem*:86). Nesse movimento histórico, a burguesia vai unificando as províncias independentes, consolida um único interesse nacional de classe, uma única lei nacional, uma só linha aduaneira, promovendo a constituição do estado-nação. A expressão política da concentração do poder econômico nas mãos da burguesia emerge, para os autores do MC, com uma função precisa e reveladora da sua natureza de classe: “O poder político do Estado moderno nada mais é do que um comitê para administrar os negócios comuns de toda a burguesia” (*Idem*:86). E, ainda, repetindo as considerações de *A miséria da*

filosofia, afirmam o caráter coercitivo de *todo* "O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para opressão de outra" (*Idem*:104).

Na guerra civil instalada na sociedade moderna, o proletariado, única classe revolucionária, é chamado a promover a revolução social com base numa fórmula tríplice: "constituição do proletariado em classe, derrubada da supremacia burguesa e conquista do poder político" (*Idem*:96). A afirmação de que a "organização dos proletários em classe e, portanto, em partido político" (*Idem*:93), coroa a descrição do processo de evolução histórica do proletariado, expresso pelo movimento operário inglês que desemboca no cartismo igualmente traçada na MF. Mais uma vez, estamos diante da concepção orgânica de partido-classe ou classe-partido, forjado na "luta de classes" que é "luta política" e como manifestação do movimento independente e autoconsciente, de *classe para si* do proletariado que encontramos, também, presentes como elemento fundamental nas análises de Marx sobre o processo revolucionário de 1848. Nesses textos não só refere-se ao "partido do proletariado", como ao "partido da burguesia", da "pequena burguesia", "partido da ordem", "partido da anarquia" etc. Trata-se do movimento não de uma ou outra organização política de uma classe, mas de uma ação política de toda uma classe ou de um conjunto de classes aliadas em luta contra outras classes.

Assim, a concepção marxiana de partido do proletariado se distancia muito das concepções conspirativas que pretendem substituir a classe no processo revolucionário – causa de seu rompimento com a Liga dos Comunistas – e da fossilizada e exclusiva *forma de organização* da concepção estalinista. Para Marx, ainda que não tenha sistematizado uma teoria do partido, é no processo da luta de classes que o proletariado vai criando suas formas de organização de acordo com as condições políticas e com a qualidade dos embates a serem travados: ora secreta, ora pública, ora exclusivamente destinada à propaganda etc. A realização da atividade revolucionária, fica claro, não pode ser refém de uma forma específica de organização que tolhe a criatividade do processo de auto-organização política

do proletariado e nem sua necessidade pode ser descartada como era para os socialistas utópicos e pequeno-burgueses.

O sentido que Marx atribui ao “partido” e que utiliza, mesmo não estando ligado a alguma organização formal, é carregado de perspectiva histórica de classe. Em 1860, Marx solicita ao poeta Freiligrath, antigo companheiro da Liga dos Comunistas, uma colaboração para uma tarefa do “partido”. Imaginando tratar-se da Liga dos Comunistas, responde: “Eu como poeta, necessito, por natureza de liberdade. O partido é uma jaula e canta-se melhor, inclusive para o partido, fora do que dentro” (*Apud* Claudin,1985:322). A resposta de Marx é a seguinte:

Antes de tudo, faço notar, que desde novembro de 1852, quando por *proposta minha* a Liga foi dissolvida, *nunca mais* pertenci e nem pertenco a nenhuma associação, *secreta ou pública*, e, por conseguinte, faz oito anos que no sentido; totalmente efêmero, da palavra, o *partido* deixou de existir para mim (...). Recordas que recebi dos dirigentes da Liga de Nova Iorque (sic!) uma carta em que me pediam para reorganizar a antiga Liga. Demorei um ano para responder-lhes e finalmente disse que desde 1852 não estou ligado a nenhuma organização e tenho o convencimento profundo de que meu trabalho é muito mais benéfico para a classe operária que a participação em organizações cujo tempo já passou no continente (...). Se você é *poeta*, eu sou *crítico*, e verdade seja dita, me basta a experiência de 1850-1852. A Liga, como a Sociedade das Estações de Paris, assim como centenas de outras associações, não foi mais que um episódio na história do partido que nasce espontaneamente, aonde seja, do solo da sociedade moderna (...), do partido no grande sentido histórico do termo. (*Ibid.*)

A respeito dessa concepção de partido-classe e da auto-organização do proletariado, Rossana Rossanda assim se manifesta:

A luta de classes tem suas raízes materiais no próprio mecanismo do sistema; e a revolução (...) é uma atividade *social* que forja, à medida que se desenvolve, as formas políticas que a classe necessita e que constituem sua organização: o partido. Por isso, se em Marx o partido e o proletariado aparecem às vezes intercambiáveis é somente no sentido de que o primeiro é forma *política* do segundo, constitui seu modo de ser transitório – participando das imperfeições históricas das instituições políticas concretas – enquanto o proletariado permanece como o sujeito histórico permanente, enraizado na materialidade do mecanismo capitalista... (*Apud* Claudin,1985:427)

O objetivo dessas colocações foi o de dimensionar o peso que Marx e Engels atribuíam às organizações formais do proletariado possuidoras de um caráter efêmero e transitório cuja importância e existência é determinada por sua validade ou não como instrumento do processo revolucionário. Foi nessa direção que contribuíram para a criação da Liga, de várias associações operárias culturais e para a fundação da I Internacional e, quando essas mesmas organizações perdem seu sentido revolucionário ou estão ameaçadas de descaracterização, não hesitam em destruí-las, caso da Liga e da própria Internacional.

A partir dessas considerações, talvez possa se entender melhor, as seguintes afirmações do MC, que sempre deram margem para discussões e equívocos: “os comunistas não formam um partido à parte, oposto aos partidos operários” e de que se constituem “a fração mais resoluta dos partidos operários”, aquela que “impulsiona as demais”, por ter a “vantagem teórica” da “compreensão nítida das condições, da marcha e dos fins gerais do movimento proletário” (Marx e Engels,1977a:96). Autores como Riazanov e Löwy, chamam a atenção de que a afirmação de que os comunistas “não formam um partido à parte...” devem ser vistas à luz das circunstâncias históricas do movimento operário de 1847-1848, onde, excetuando-se o cartismo inglês, não existiam partidos operários

organizados em proporções nacionais. Na França, além dos social-democratas agrupados em torno de Ledru-Rollin e Flocon, os trabalhadores encontravam-se dispersos em grupos e organizações blanquistas ou ligadas a Barbès (1809-1870) e, na Alemanha, a mesma situação de dispersão se repetia.

Essa situação impunha à Liga – que era uma associação internacional – a recomendação de seus membros à participação no *interior* dos movimentos radicais e democráticos desses países buscando influenciá-los e dissiminando as idéias comunistas. No caso da Inglaterra, com a presença nacional do cartismo, a decisão dos comunistas ingleses membros da Liga e agrupados na *Fraternal Democrats* como Harney e Jones, era a de não formar um novo partido, mas de fundir ou introduzir o comunismo no cartismo e buscar a direção do movimento (Riazanov,1978:89 e Lowy,2002:217). Mais especificamente para Löwy, a “tática organizacional” elaborada por Marx e Engels com os comunistas ingleses era a de que “o partido comunista não deve se organizar *ao lado* ou no *lugar*, mas dentro do partido operário enquanto a ‘fração’ mais decidida e consciente”. Essa posição era válida também para os comunistas alemães de Nova York organizados em torno da *Social Reform Association* atuarem na *National Reform Association*, que ao lado do cartismo era também considerado no MC como “partido político” (*Idem*:218).

Aqui, vale retomar uma passagem do artigo de Marx contra Heizen, *A crítica moralizante ou a moral crítica* de outubro de 1847, em que fica claro o que pensa sobre o que torna a ação do movimento operário, independente da sua forma organizacional, em “partido político” e no interior do qual os comunistas, pela “vantagem teórica”, desempenham um papel específico no processo de *auto-educação* da classe operária. O acento recai no sentido da luta que não tem como horizonte a alteração da *forma política*, mas a *forma de dominação social*, o que confere o caráter de luta de classe:

Da mesma forma que na Inglaterra, os operários constituem um partido político com o nome de cartistas, os operários na América do Norte constituem um partido político com o nome de *National Reformer*, e o seu brado de guerra não é de nenhum modo "monarquia ou república", mas "dominação de classe operária". (*Idem*:220-221)

A "primeira etapa da revolução operária" – da "revolução política com alma social", sua etapa destrutiva nos termos das *Glosas de 1844* – é o "advento do proletariado como classe dominante, a conquista da democracia" (Marx e Engels:1977a:103). Precisada a forma e a natureza do poder político conquistado pela revolução, o proletariado organizado como classe dominante inicia um processo de centralização de "todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado" e de desenvolvimento das forças produtivas. Esse processo, alertam os autores do MC, no seu início só pode se realizar.

...por uma violação despótica dos direitos de propriedade e das relações burguesas de produção, isto é, por medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas, acarretarão novas modificações na antiga ordem social e serão indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção. (*Ibid.*)

Se em textos anteriores de Marx não é previsto um processo de transformações econômicas e sociais, o MC apresenta uma "espécie de programa de transição", um "programa de estatizações" inspirado nos *Princípios do Comunismo*, de Engels (Rubel,1980:56).

Essas medidas econômicas e sociais que alteram as relações jurídicas de propriedade e de produção e elevam o patamar do desenvolvimento material constituem a base e o pressuposto para o desenvolvimento da segunda etapa da

revolução, a fase construtiva, ainda nos termos das *Glosas de 1844*, que iniciam o processo de *despolitização* da vida social, como na MF:

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem as distinções de classe e toda a produção *concentrar-se* nas mãos dos indivíduos associados, o *poder público perderá seu caráter político*. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. (*Idem*:104)

Fica evidente, nessa passagem, que a dominação política do proletariado, cuja finalidade é *democratizar radicalmente* a vida social, é *transitória* e que tem sua validade enquanto não desaparecem as "distinções de classe". Mas, ao mesmo tempo, implica na transferência dos meios de produção expropriados da burguesia e centralizados num primeiro momento no Estado, aos "indivíduos associados". Não se trata jamais da eternização do poder político conquistado:

Se o proletariado, em sua luta com a burguesia, é forçado pelas circunstâncias a organizar-se como classe; se se torna, mediante a revolução, a classe dominante e, como tal, destrói violentamente as antigas relações de produção, então destrói também, juntamente com essas relações, as condições de existência dos antagonismos de classes, destrói as classes em geral e, com isso, extingue sua própria dominação de classe. (*Idem*:104)

Só ao final desse percurso é que, no lugar da "antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos" (*Idem*:104).

Não há no MC nenhuma referência no sentido de que a primeira fase da revolução proletária corresponda à *ditadura do proletariado*. Esse conceito só viria a aparecer como resultado do balanço que os autores do MC farão após as

revoluções de 1848, a mais importante experiência política direta por eles vivida. Tampouco, o conceito aparece nos prefácios ao MC escritos por ambos ou individualmente.

Após o impacto da Comuna de Paris de 1871, no Prefácio que ambos escrevem em 1872 à edição alemã do MC – e que será citado e repetido por Engels, em 1888, à edição inglesa – avaliando o documento afirmam, mesmo decorridos 25 anos de sua publicação, que os seus “princípios gerais” mantém em seu “conjunto, toda exatidão”. Contudo, sua aplicação prática, referindo-se explicitamente ao “programa de transição”, dependerá das “circunstâncias históricas” de cada país, em razão do desenvolvimento da grande indústria e dos “progressos correspondentes da organização da classe operária em partido” a partir da Revolução de Fevereiro de 1848, e, “sobretudo, da Comuna de Paris, que pela primeira vez permitiu ao proletariado, durante dois meses, a posse do poder político”, de tal modo, que tornou “esse programa envelhecido em alguns pontos”. O que se incorpora ao MC é a velha tese da necessidade da destruição do Estado – como negação da perenidade da política embrionariamente posta por Marx nas *Glosas de 1844* – citada nos termos do *Manifesto do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores sobre a guerra civil na França em 1871*: “A Comuna demonstrou, principalmente, que ‘não basta que a classe operária se apodere da máquina do Estado para fazê-la servir aos seus próprios fins’” (Marx e Engels, 1977a:77).

PARTE II
DA REVOLUÇÃO FRANCESA DE 1789
À COMUNA DE PARIS DE 1871

CAPÍTULO 7
A TRAGÉDIA: A REVOLUÇÃO FRANCESA,
O JACOBINISMO E O PRIMEIRO BONAPARTISMO

CAPÍTULO 7

A tragédia: a Revolução Francesa, o jacobinismo e o primeiro bonapartismo

A maior parte dos estudos histórico-políticos de Marx são dedicados à França: os artigos da *Nova Gazeta Renana - Revista Político-Econômica*, de 1850, (*Neue Rheinische Zeitung - Politisch-ökonomische Revue*) – que depois foram selecionados e republicados, em 1895, por Engels com o título *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*; *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, de 1852; o *Herr Vogt*, de 1860; os Manifestos que redige sobre *A Guerra Franco-Prussiana* e a *Guerra Civil na França*, pela AIT, em 1870-1871; e os inúmeros artigos que escreve sobre o II Império francês como correspondente internacional do jornal norte-americano *New York Daily Tribune*, de 1852 a 1862.

Não foram poucas as vezes que Engels reconheceu em Marx “um profundo conhecimento” da história francesa (Engels, 1975d), fato admitido, a contragosto, até mesmo por seus mais ferozes críticos. Enfim, esse conjunto de trabalhos qualificaram Marx como historiador da França. É por essa razão que, no final de 1851, quando J. Weydemeyer – antigo companheiro da Liga dos Comunistas que, após o fracasso das Revoluções de 1848, assim como tantos outros, imigrara para a América do Norte – convida Engels para escrever um artigo sobre o golpe de Luis Napoleão, ele se vê impossibilitado de atender o convite e recorre ao amigo:

...como de costume, é a ti, uma vez mais, que deixo o cuidado de resolver essa dificuldade. Além do mais, se algo pudera escrever não seria precisamente sobre o *coup de tête*¹ de Crapulinski. Você pode, em todo caso, escrever sobre o assunto um artigo diplomático que “fará época”. (Lenin,1976a)

Marx, atendendo o pedido, escreve *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Esse texto é escrito em 3 meses: da carta de Engels de 16 de dezembro de 1851 até o envio do sétimo e último capítulo em 25 de março de 1852, para Weydemeyer publicar, em Nova York, no único número da sua revista *Revolução (Die Revolution)* essa peça considerada exemplar da análise política marxiana.

O interesse de Marx pelo estudo da história francesa inicia-se logo após sua saída de *A Gazeta Renana*, momento em que inicia sua “revisão crítica” de Hegel. Em Kreuznach, seguindo o velho hábito dos tempos de estudante, preenche vários cadernos com anotações de suas leituras sobre a história francesa, elabora uma cronologia que vai desde o período feudal, passando pelo Absolutismo, pela Revolução Francesa e pela Restauração até a Revolução de 1830. Dedicava atenção especial a autores como Rosseau (*O contrato social*), Montesquieu (*O Espírito das Leis*), Lacretele (*História da França depois da Restauração*), anotando inúmeras passagens de suas obras e redigindo temas para estudo (Cf. Rubel,1960:8-9 e Marx,1987:539). O que está em foco nessas leituras é a gênese do Estado moderno e a Revolução Francesa.

Em sua primeira estada em Paris, já sedimentados os elementos essenciais da crítica ao Estado e à política e aderindo “filosoficamente” ao comunismo – paralelamente ao início de seus estudos de Economia Política – Marx realiza novas leituras sobre a França, considerada o *locus* exemplar do processo de emancipação política. Preenche novos cadernos, em especial sobre a obra do jacobino R. Levasseur de La Sarthe que trata da disputa entre o partido da Montanha e dos girondinos. É nesse instante que projeta escrever uma história sobre o período da

¹ Ato impensado.

Convenção, jamais realizado, mas suas idéias sobre o processo revolucionário francês pontilham os *Manuscritos de Paris* e, em especial, *A Sagrada Família*. O que restou desses estudos foi o projeto sobre o Estado elaborado em Bruxelas, onde o marco para seu entendimento aparece no primeiro item, “*A história do nascimento do Estado moderno, ou a Revolução Francesa*” (Marx e Engels, 1973:664). Esse projeto sobre o Estado deveria servir de base para parte da obra programada em dois tomos, prometida em 1845, mas também não cumprida, ao editor Leske de Darmstadt, intitulada *Crítica da Política e da Economia Política*.

O fascínio exercido pela história da França sobre Marx (como dissemos na Parte I deste trabalho) remonta desde o início de sua formação cultural, fortemente marcado pela influência liberal de seu pai e de seu futuro sogro, como pelo ambiente da Renânia das primeiras décadas do século XIX, que sofrera influências positivas da exportação da Revolução Francesa pela invasão napoleônica. No período acadêmico vivido por Marx, nos anos 1840, a Prússia não guarda mais as influências progressistas do passado. Vive-se o retrocesso político da Monarquia Absoluta concentrado na censura prussiana. Contra a “miséria alemã” se insurge o jovem Marx, compartilhando com os Jovens Hegelianos a mesma idéia de resgatar a história da Alemanha e torná-la contemporânea de seu tempo, tendo como referência para esse projeto de modernização do país a Grande Revolução Francesa. Mas essa referência, diferentemente dos Jovens Hegelianos, será submetida à crítica de Marx que o levará a repensar uma nova revolução que estivesse dotada de uma qualidade emancipatória e que transcendesse os limites políticos a que estava confinada a Revolução Francesa.

O atraso alemão tornava possível, para a analítica marxiana, uma revolução total – anunciada nos artigos dos AFA – que atendesse “necessidades radicais” e estivesse dotada de um caráter universal, colocando a questão no nível da humanidade. Tratava-se do projeto de emancipação humana, superior à emancipação política parcial do caso francês. Esta última emancipara apenas uma

parcela da sociedade civil – a burguesia proprietária – e estabeleceu como princípio da existência humana a cisão social entre o público e o privado, a oposição entre a vida genérica e a vida social material. O reencontro dessas duas esferas cindidas, que passa pela absorção revolucionária do político pelo social e pela “recuperação plena do homem”, é a promessa desse novo processo revolucionário. A base material desse processo – seu protagonista – é o proletariado, por encarnar todas as “deficiências da sociedade”, condição que lhe permite elevar-se a “representante universal” da sociedade, que encontra na filosofia “suas armas espirituais”, levando a cabo sua realização pela sua própria negação. Ao cumprirem-se todas essas exigências seria “anunciado o canto do galo gaulês”, que já em Paris, manifestava-se no socialismo e no movimento operário.

Esse fascínio exercido pela história da França sobre Marx – em particular da Revolução Francesa de 1789 – não foi exclusivo. Todo o pensamento social do século XIX encontra ali uma grande matriz: quer seja para afirmá-la, negá-la retrocedendo ao passado feudal, ou, ainda, superá-la projetando o futuro. Porém esse encantamento não deixou de ser elemento de deturpação à compreensão dos acontecimentos do processo revolucionário de 1848-1850, como reconhece Engels em sua autocrítica exposta no *Prefácio* de 1895 de *As lutas de classes na França*:

Quando explodiu a Revolução de Fevereiro estávamos todos sob a fascinação da experiência histórica anterior, principalmente relativa à França, no concernente ao modo pelo qual concebíamos as condições e o desenrolar dos movimentos revolucionários. Não era precisamente da França, que desde 1789 dominara a história europeia, que partira mais uma vez o sinal da subversão geral? Era, portanto, lógico e inevitável que nossas concepções sobre a natureza e a marcha da revolução ‘social’ proclamada em Paris em fevereiro de 1848, da revolução do proletariado, estivessem fortemente coloridas pela lembrança dos modelos de 1789 e de 1830. (Marx e Engels, 1975c:96)

Assim, mesmo com o entusiasmo demonstrado pelo movimento cartista inglês ao final da década de 1840, apesar da derrota da Revolução de 1848 e de seu exílio na Inglaterra no auge da contra-revolução burguesa, permanece ao lado do imaginário de Marx – sempre marcado pela idéia de superioridade teórica do proletariado alemão – *certa* expectativa de que a iniciativa revolucionária partiria da França, a “terra predestinada aos terremotos políticos” onde a “Revolução nunca acaba” (Furet,1989:82-83). Afinal, a França fora o pólo mais avançado de constituição do Estado burguês, onde as lutas de classe ganharam maior intensidade, criatividade e visibilidade, levando sempre a soluções políticas radicais: da Revolução de 1789 passando pela Restauração, a Revolução de 1830, a Revolução de Fevereiro de 1848 e a proclamação da II República, a repressão de junho de 1848, o golpe contra-revolucionário de 1851, enfim houve um processo ininterrupto da marcha da revolução e da contra-revolução até o desfecho final desse período com a Comuna de Paris de 1871. Desses 82 anos explosivos da história francesa, Marx analisa todas as formas políticas que se processam historicamente: da forma clássica do poder revolucionário burguês, ao seu modelo exemplar da contra-revolução – o bonapartismo – e a promessa do poder revolucionário operário, a Comuna de Paris.

No coração desses estudos que Marx realiza durante quase três décadas está o que de mais importante “disse” sobre o Estado, a política, a revolução e a contra-revolução. É aí que encontramos, sempre à luz dos acontecimentos concretos, o essencial do prometido livro sobre o Estado. Podemos afirmar que se a história do desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra foi a base de sua crítica à Economia Política, a história do desenvolvimento político da França constituiu-se no elemento fundamental para sua crítica ao Estado e à política.

7.1. A Revolução Francesa

O bonapartismo sempre ocupou um lugar privilegiado na crítica marxiana da política e do Estado. A primeira reflexão de Marx sobre esse fenômeno histórico refere-se a Napoleão Bonaparte e seu I Império. Ela aparece em seu ensaio *Batalha crítica contra a Revolução Francesa*, publicada em *A sagrada família* que, como vimos, conta com a colaboração modesta de Engels e tem como objetivo o combate às “ilusões da filosofia especulativa” propagandeada por Bruno Bauer e consortes, entrincheirados em *A Gazeta Literária Universal (Allgemeine Literatur-Zeitung)*. Esse foi mais um esforço público de demonstração do total divórcio de ambos com os Jovens Hegelianos. Retomava-se também nessa oportunidade as denúncias e revelações já realizadas poucos meses antes nos AFA das concepções equivocadas de Bruno Bauer, uma vez que o “teólogo crítico” havia replicado-as de sua nova trincheira.

Marx considerava que Bauer, apesar de ter se libertado da “teologia ortodoxa não crítica”, acabara substituindo “a autoridade religiosa” pela “autoridade política”, tornando-se, assim, “prisioneiro da política” (Marx e Engels, 1987:111).² Reiterando e desdobrando as colocações feitas na QJ, de denúncia ao liberalismo, dos limites da liberdade política e da desmistificação dos Direitos Humanos – na verdade a emancipação do impiedoso egoísmo racional – mais uma vez Marx explicitava, assim, o eixo de suas críticas:

O senhor Bauer, que confundiu estado com humanidade, os direitos do homem com o homem, a emancipação política com a emancipação humana devia necessariamente, senão pensar, pelo menos imaginar um Estado de uma espécie particular, um Estado que seja um ideal filosófico. (*Idem*:88)

² Neste capítulo retomamos a análise (iniciada no capítulo 5) feita por Marx em *A sagrada família*. Serão citadas as páginas da edição brasileira publicada por Editora Moraes (1987), que foi cotejada com a edição portuguesa/brasileira da Editorial/Martins Fontes (s/d-d). Também foi usada a edição argentina da Editorial Claridad que, quando referida, aparecerá com a data 1973b.

Lembremos que, tampouco, o tratamento dispensado por Bauer à questão religiosa é deixado de lado. Seu erro, considera Marx, seria não conceber a “base secular, real dessa essência religiosa”, que possuem sentido e “significado social” e, portanto, não poderia ser tratada somente como “interesses *religiosos* em si”, como se a consciência religiosa fosse autônoma (*Idem*:108). Não compreendendo o que havia sido demonstrado nos AFA que o “Estado politicamente acabado, que não conhece privilégios religiosos, é igualmente o Estado *cristão* acabado” (*Idem*:111), Bauer acabou por tratar “a ‘questão judaica’ de uma maneira *realmente* teológica e político-fantástica” (*Idem*:108). Também para Marx, vale aqui a insistência, o “prisioneiro da política”, não diferenciando a emancipação humana da emancipação política, não compreendeu que “a essência da emancipação *política*” é o próprio “Estado moderno desenvolvido” e que este “que não conhece privilégios religiosos, é igualmente o Estado *cristão* acabado” (*Idem*:110).

Da obra em questão, o que nos interessa mais de perto, no presente capítulo, remete à “crítica” de Bauer sobre a Revolução Francesa vista “não como o tempo das tentativas revolucionárias dos franceses no seu sentido prosaico, mas ‘somente’ como ‘o símbolo e a expressão fantástica’” de suas “lucubrações críticas”. Esse “reexame” parte da idéia do “caráter limitado da massa” – considerada como “sedutora e corruptora” dotada de um egoísmo natural – para a afirmação da necessidade de idéias políticas instituidoras e produtoras de um Estado ideal, visto como sistema universal necessário para assegurar e manter a coesão social dos “diferentes átomos egoístas” (*Idem*:117-118).

Inicialmente, Marx refuta a colocação de Bauer de que as idéias germinadas na Revolução Francesa, “não foram além do estado de coisas que queria suprimir pela violência”. Denuncia mais uma vez o procedimento e a proposta analítica da “crítica crítica” de exame de uma verdade que “se compreende por si mesma”. Nesse sentido, chama a atenção para o *Cercle Social* de Babeuf, Buonarotti, Leclerc e Roux que foram além dos limites do processo revolucionário burguês, ao

produzirem "a *idéia* [comunista] *da nova ordem universal*" (*Idem*:118). Em outra oportunidade, a esse respeito, Marx dirá que é no quadro da revolução burguesa que se produz a "primeira aparição de um partido comunista realmente atuante", estendendo essa qualificação ao niveladores (*levellers*) na Inglaterra, que junto com os revolucionários franceses são os pioneiros na colocação da "questão social", no momento do estabelecimento da monarquia constitucional burguesa. (Marx e Engels,1973c:237).

Contra o idealismo especulativo de que as idéias possam levar a cabo qualquer coisa, Marx no mesmo espírito da CFDH-I, coloca a unidade entre pensamento e ação, da filosofia e da massa proletária, da carne e do espírito como o fundamento de toda realização humana:

As idéias nunca podem levar a ultrapassar um antigo estado do mundo, apenas podem permitir ultrapassar as idéias do antigo estado de coisas. Falando de uma maneira geral, as idéias nunca podem executar nada. Para executar as idéias, são necessários os homens, que põem em ação uma força prática. (Marx e Engels,1987:118)

Diante da concepção de Bauer de que os indivíduos da sociedade burguesa apresentam-se como átomos, Marx se insurge, apontando que a propriedade característica do átomo é precisamente não ter propriedades nem necessidades, de bastar-se a si mesmo, não se manifestando ou estabelecendo qualquer relação exterior, resultando a vida objetiva um vácuo absoluto, sem conteúdo, sentido e significação. Tal idéia somente é possível pelo artifício da projeção fantástica, especulativa e idealista, "na sua representação não sensível e na sua abstração sem vida" (*Idem*:119). Só desse modo é que o indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode conceber-se como um átomo, e como tal "um ser sem a mínima relação, bastando-se a si mesmo, sem necessidades, absolutamente pleno, em plena felicidade" (*Ibid.*). Porém, o fato, ironiza Marx, é que "a desgraçada

realidade sensível”, ignora e “não se preocupa com a imaginação desse indivíduo” (*Ibid.*), cobrando cotidianamente todos os sentidos do indivíduo.

Todas as atividades, propriedades essenciais e instintos vitais do indivíduo, apresentam-se concretamente como necessidades que “transformam o seu egoísmo, o seu interesse pessoal, em interesse por outras coisas e por outros homens exteriores a si” (*Ibid.*). Ocorre que na medida em que para cada indivíduo egoísta sua necessidade “não tem relação imediata com a sua satisfação” e, tampouco, “sentido inteligível” para o outro – igualmente egoísta e possuidor do objeto de sua necessidade – coloca-se aqui, o imperativo de se “criar essa relação” produtora de sua satisfação e que se transforma também em mediadora da “necessidade de outrem e os objetos dessa necessidade” (*Ibid.*). Na direção oposta da especulação teológico-política de Bauer – onde temos a afirmação da existência de um “Ser supremo” que confirma o “sistema universal do Estado, necessário para assegurar a coesão dos diferentes átomos egoístas” (*Idem*:118) – coloca-se a proposição marxiana de que o que assegura a coesão social e, portanto, constitui-se no fundamento ontológico da associação e das relações humanas:

É a *necessidade natural*, são as *propriedades essenciais do homem*, por mais alienadas que pareçam, é o *interesse*, que conserva os membros da sociedade burguesa cujo laço *real* é constituído pela *vida civil* e não pela *vida política*. O que assegura a ligação dos átomos da sociedade burguesa não é, pois, o *Estado*, mas é o fato de que *estes* átomos são átomos apenas na *representação* no céu de sua *imaginação* – e que na *realidade* são seres prodigiosamente diferentes dos átomos: não egoísmos divinos, mas *homens egoístas*. (*Idem*:119-120)

E Marx finaliza este ponto, retomando sua posição diante da relação estado e sociedade civil nos seguintes termos: “A *superstição política* é a única que nos nossos dias pensa que a vida civil é um resultado do estado, na realidade, é a vida civil que mantém a coesão do estado” (*Idem*:120). A crítica à hipótese de um

Estado racional demiurgo do real, instituidor da sociedade e promotor da comunhão universal já estava consumada desde os *Manuscritos de Kreuznach*.

7.2. A tragédia jacobina

Para Bauer, a derrota jacobina é explicada pela "contradição" entre a "idéia colossal" de Robespierre e Saint-Just, de criar um "povo livre" por um Estado democrático baseado na justiça e virtude públicas nos moldes da Antigüidade Clássica greco-romana, e o caráter vulgar e egoísta da massa. O Terror, prossegue o teólogo crítico, que só se pode manter durante pouco tempo pela violência revolucionária, é derrotado pelo povo "covarde e pérfido" de quem não podia se esperar outra atitude. (*Ibid.*).

Esta compreensão moralista, idealista e simplista do fracasso jacobino, é rechaçada por Marx pela afirmação de que liberdade, justiça e virtude públicas não podem ser atributos do Estado que os impõe à sociedade. O que ocorre é exatamente o inverso: estes atributos se constituem objetivamente nas "manifestações vitais da 'população' e das qualidades do 'povo'" (*Ibid.*). O que de fato os homens do Terror não compreenderam, e por isso foram derrotados, era a verdadeira natureza do Estado burguês:

Robespierre, Saint-Just e o seu partido sucumbiram porque confundiram a *sociedade de democracia realista* da Antigüidade, assentado na base da *escravatura real*, com o *Estado representativo moderno de democracia espiritualista*, que assenta na *escravatura emancipada*, na *sociedade burguesa*. (*Idem*:121)

Bauer a isso se refere como "idéia colossal", ou seja, o Estado como fonte de justiça e virtude. Marx em sua crítica aos jacobinos, contrapõe como confusão, anacronismo e "colossal ilusão". Após terem sancionado e reconhecido nos direitos do homem, o fundamento da sociedade burguesa, "da sociedade da indústria, da

concorrência universal, dos interesses privados que buscam livremente os seus fins, esse regime de anarquia, do individualismo natural e espiritual" (*Ibid.*), os homens do Terror quiseram em nome da virtude, da frugalidade, da inflexibilidade das repúblicas greco-romana, "anular posteriormente para este ou aquele indivíduo particular as manifestações vitais dessa sociedade pretendendo enfeitar à antiga a cabeça política dessa sociedade..." (*Ibid.*)

Essa ilusão, o excesso de confiança e entusiasmo na força, no poder, energia e racionalidade da política e do Estado aliado à não compreensão da configuração histórica específica do momento vivido, levou o Terror a proclamar o "direito de um homem que não era o homem da sociedade antiga, do mesmo modo que as condições econômicas e industriais em que vive não eram as da Antigüidade". A mesma crítica e denúncia aos limites da política já tinha sido apresentada nas *Glosas de 1844*, nesses termos:

Quanto mais vivo e sagaz seja [o pensamento político],
mais incapacitado se encontrará para compreender os males sociais. O período *clássico* do pensamento político foi a *Revolução Francesa*. Longe de reconhecer no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa viam nos defeitos sociais, a origem das imperfeições políticas. Assim, Robespierre, via na grande pobreza e na grande riqueza um obstáculo à *democracia pura*: aspirava estabelecer uma frugalidade espartana para todos. (*Ibid.*)

A pretensão de criar um governo democrático e popular, uma comunidade com base nos princípios da moral pública antiga, no "amor da pátria e das suas leis", na sociedade moderna mascarada pela igualdade abstrata da democracia burguesa e marcada pela desigualdade real e concreta de seus membros, tiveram como consequência o trágico fim do Terror. Tragédia ilustrada por Marx, pela exclamação orgulhosa de Saint-Just, ao olhar para o quadro dos Direitos Humanos,

em direção à guilhotina: "*C'est pourtant moi qui ai fait cela.*"³ Situação que elucida a contradição e a ilusão jacobina:

Este quadro proclamava o *direito* de um homem que não poderia ser o homem da sociedade antiga, uma vez que as condições *econômicas* e *industriais* em que ele vive não são mais aquelas da Antigüidade. (*Idem*:121)

Independentemente desses equívocos, o Terror é para Marx o momento mais radical do processo revolucionário francês, de domínio popular e proletário, de centralização do poder, da implementação da ditadura legislativa e seus organismos de democracia direta e, finalmente, a decretação da permanência da revolução. Em 1847, em *A crítica moralizante e a moral crítica*, Marx dirá que o Terror representou uma "vitória passageira" e "a serviço da burguesia", pois não estavam "criadas as condições materiais que façam necessárias a derrocada do modo de produção capitalista e da destruição da supremacia política burguesa" (Marx e Engels,1973b:234-235). Em sua argumentação, o Estado jacobino surge como *meio e forma política revolucionária* onde a massa proletária realiza e acelera a continuidade do processo revolucionário burguês, garantindo as condições necessárias para a implantação da sociedade capitalista, cumprindo, desse modo, uma tarefa fundamental para a tibia e recalcitrante burguesia francesa. Assim:

Na França, o Terror não devia servir, pois, mais que para fazer desaparecer como por encanto, sob suas terríveis marteladas, as ruínas feudais do território francês. Com suas concepções temerosas e demasiado vacilantes, a burguesia teria necessitado várias dezenas de anos para realizar esta tarefa. Em conseqüência, a intervenção sangrenta do povo não fez mais que preparar-lhe o terreno. (*Idem*:235)

³ E fui eu que fiz aquilo.

Anos mais tarde nas páginas da *Nova Gazeta Renana*, diante do fracasso da Revolução Alemã de 1848, tratando das revoluções burguesas – a inglesa do século XVII e a francesa do século XVIII – Marx assinala que nesses processos revolucionários, tanto o proletariado quanto as frações das classes médias não pertencentes à burguesia, que não tinham ainda interesses próprios e, portanto, não se constituíam em classes ou frações de classe independente, quando agiram contra a burguesia, como entre 1793 e 1794 na França, “não lutaram a não ser pela imposição dos interesses da burguesia, embora não ao *modo* da burguesia”. Dessa maneira:

Todo o Terror na França não foi nada mais do que uma *maneira* plebéia de acabar com os inimigos da burguesia, o absolutismo, o feudalismo e o espírito pequeno-burguês. (Marx,1993:43)

Em 1852, em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, referindo-se a Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, onde atribui mérito histórico aos jacobinos pelo seu reconhecimento da sociedade civil, esta compreensão é reiterada:

...os heróis, os partidos e as massas da velha Revolução Francesa, desempenharam a tarefa de sua época, a tarefa de libertar e instaurar a moderna sociedade *burguesa*, em trajes romanos com frases romanas. Os primeiros reduziram a pedaços a base feudal e deceparam as cabeças feudais que sobre ela haviam crescido. (Marx e Engels,1975c:204)

A posição de Marx frente ao jacobinismo, apesar de nos parecer de clara postura de “crítico do trágico drama político” vivido pelos homens do Terror, levou a alguns autores, como George Lichtheim e N. Levine, entre outros, a considerar Marx um jacobino (Maguire,1984:22). Mas ao mesmo tempo que aponta o papel positivo dos jacobinos, com sua política terrorista de combate às forças da contra-

revolução, Marx insiste com freqüência em proclamar – no momento preciso do Estado moderno e de sua emancipação frente à sociedade civil – sua “ilusão colossal”: a crença na autonomia e independência do Estado e a fé na solução da questão social pelo voluntarismo político. Esse idealismo *politicista* – antípoda do *economicismo*, tantas vezes atribuído a Marx – não só impediu os jacobinos de compreenderem a natureza do Estado moderno e de suas condições históricas concretas, como provocou seu desfecho dramático.

Se pode-se dizer que Marx se aproxima do jacobinismo pelo fato de ser “comprometido com os valores da liberdade, igualdade e fraternidade”, jamais deixou de advertir que esse projeto “resulta tragicamente impossível dentro da estrutura do mundo burguês”, pensamento que nunca ocorreu aos jacobinos (*Ibid.*). Desde a CFDH, texto de rompimento germinal de Marx com a concepção de Estado racional, a vida política moderna é concebida como alienação, expressão do “escolaticismo da vida popular” e da cisão entre o público e o privado. Nela desponta a idéia de “verdadeira democracia” configurada como *res publicæ* vista como *processo de reabsorção do político pelo social*, de “negação desse estranhamento *dentro de sua própria esfera*”, ou seja, uma forma política que nega a própria política e prepara sua destruição (*Apud* Maguire, 1984:22). Assim, para Marx, trata-se não de realizar a justiça e a virtude pela constituição de um “Estado ideal”, mas buscar a resolução dos “males sociais” pela “eliminação completa da alienação política”, o que implica no fim da cisão das “duas esferas distintas, uma ‘social’ e outra ‘política’” (*Ibid.*).

Ainda sobre essa imputação, buscando justificá-la, Lichtheim, a partir dos textos publicados na *Nova Gazeta Renana – Revista político-econômica* e na *Mensagem do Conselho Central à Liga dos Comunistas*, de 1850, em que emerge com força o conceito de “revolução permanente”, estabelece uma relação direta de Marx com o jacobinismo. Esse contexto de reorganização da Liga dos Comunistas e de maior proximidade de Marx com o blanquismo, leva Lichtheim a considerar a *Mensagem* de março de 1850 como uma “breve aberração jacobino-blanquista” e

a qualificar a teoria revolucionária aí esboçada da mesma maneira (*Apud Löwy, 2002:227*). Contra essa aproximação, ainda que a Grande Revolução “seja uma entre outras” experiências consideradas em sua elaboração, Löwy contesta essa análise de aproximação com o jacobinismo como inteiramente falsa, apontando duas diferenças fundamentais:

1. A meta do processo preconizada pela *Mensagem* – a tomada do poder pelo proletariado – situa-se precisamente *além* da “democracia pequeno-burguesa”, isto é, do jacobinismo;
2. O caráter desse processo não é jacobino nem jacobino-blanquista, mas essencialmente *auto-emancipatório*. (*Ibid.*)

Um outro ponto sobre a suposta existência de um “Marx jacobino”, refere-se à proposta marxiana que emerge pela primeira vez no extenso artigo *A crítica moralizante e a moral crítica. Contribuição à história da civilização alemã. Contra Karl Heizen*, publicado na *Gazeta de Bruxelas (Deutsche Brüsseler Zeitung)* em 28 e 31 de outubro e nos dias 11, 18 e 25 de novembro de 1847. Para Heizen, que combatia violentamente os comunistas nas páginas da mesma publicação, a solução para a Alemanha estava na constituição de uma república federativa, nos termos da norte-americana. Marx, nesse artigo, considerando as condições da descentralização política característica do país e a partir de seu entendimento da Revolução Francesa, sem dúvida calcado mais na experiência jacobina do que na girondina, propõe para a superação da “miséria alemã” a criação de uma *república una e indivisível*. O que estava em curso em 1848-1849, não só na Alemanha como em toda a Europa, era um processo revolucionário burguês que buscava a realização das tarefas suspensas com a restauração monárquica feudal e que se revestia do espírito liberal republicano e de libertação nacional, onde as forças progressistas e democráticas eram identificadas com a burguesia, a pequena burguesia e o proletariado. Foi nesse contexto histórico que a proposta de *república una e indivisível* – que reaparece em março de 1848, como o primeiro ponto das *Reivindicações do Partido Comunista na Alemanha* redigida por Marx e

Engels – ganha, da perspectiva do proletariado, o conteúdo de *Estado de transição* que não se confunde com ditadura do proletariado. Ele é visto por Marx como um Estado de poder direto da burguesia, de extensão democrática, promotor de um processo de centralização política e econômica que cria condições materiais para a unificação da classe operária alemã, quesito indispensável para a futura vitória operária. Assim, e esclarecendo e advertindo:

Os operários sabem que não se pode chegar a suprimir os modos burgueses da propriedade mantendo os modos feudais. Sabem que o movimento revolucionário da burguesia contra as castas feudais e a monarquia absoluta não pode senão acelerar seu próprio movimento revolucionário. Sabem que sua própria luta contra a burguesia não poderá explodir a não ser no dia que a burguesia tiver alcançado o seu triunfo. E apesar disso, não compartilham das ilusões burguesas do Sr. Heinzen. Podem e devem aceitar primeiro a revolução burguesa como uma condição da revolução operária. *Mas nem por um instante podem tomá-la como seu objetivo final.* (Apud Löwy, 2002:248, grifos meus)

Finalizando, não são poucos os biógrafos de Marx a afirmarem que em suas tertúlias parisienses de 1844, com Proudhon, enquanto este defendia o jacobinismo, aquele censurava os revolucionários franceses.

7.3. O primeiro bonapartismo

Após o Terror, Bauer prossegue em seu “reexame” da Revolução Francesa, enfocando o Diretório, onde “os *espíritos esclarecidos* e o *movimento político* encaminham-se a passos largos para o ponto em que se tornariam presa de Napoleão” (Marx e Engels, 1987:121). Marx, por sua vez, que considera a história no seu “sentido prosaico” e “profano”, esclarece que:

...foi depois da queda de Robespierre que os espíritos *políticos* esclarecidos, que tinham querido saltar etapas, que tinham pecado pelo *excesso de entusiasmo*, começam a se realizar *prosaicamente*. É sob o governo do *Diretório*, que a *sociedade burguesa* – sociedade que a Revolução tinha libertado dos entraves feudais e reconhecido oficialmente, apesar do *Terror* ter pretendido subordiná-la a uma concepção antiga da vida política – manifesta uma vitalidade prodigiosa. (*Ibid.*)

Esse é, pois, o momento em que surge a força e a vida da nova sociedade, onde são dados os “primeiros movimentos da indústria tornada livre”, onde a nova propriedade fundiária e seus inúmeros proprietários se manifestam e a “*sociedade burguesa é positivamente representada pela burguesia*” (*Ibid.*). Inaugurado concretamente o governo do capital, a burguesia passa a exercer *diretamente* o seu poder político e os “*direitos do homem cessam de existir em teoria*” (*Ibid.*). Sendo assim, o que se tornou presa de Napoleão, no golpe dado na famosa noite de 18 Brumário (4 de agosto de 1799), não foi para Marx, “como acredita beatamente a Crítica”, o “movimento revolucionário em geral”, mas sim “a *burguesia liberal*” (*Ibid.*). Há aqui a quebra da representação e do *exercício direto* do poder político da burguesia e a constituição de um Estado que pretende se colocar novamente, assim como no Terror, como autônomo e independente diante da sociedade civil.

A ação de Napoleão tem um sentido claro: direcionado *contra* a burguesia liberal ela se constitui na “última batalha do *Terror revolucionário* contra a sociedade burguesa, igualmente proclamada pela Revolução, e contra a sua política” (*Ibid.*). Mas se é feita uma aproximação de continuidade, uma conexão entre o bonapartismo com o Terror, Marx ressalta a *diferença* existente entre ambos, o pragmatismo de Napoleão e seu entendimento da natureza do Estado moderno:

É certo que Napoleão já compreendia a essência do *Estado moderno*; tomava consciência de que se baseava no desenvolvimento sem entraves da sociedade burguesa, no livre jogo dos interesses particulares, etc. Resolveu reconhecê-la e defendê-la. Não tinha nada de um místico do Terror. (*Ibid.*)

Apesar dessa compreensão, realismo e pragmatismo em reconhecer e afirmar o poder material da burguesia e de se colocar como *gerdarne* de sua ordem social, Napoleão se considerava como representante direto da nação, "o *Estado* como seu *próprio fim*, e a sociedade burguesa unicamente como um tesoureiro, como um *subordinado* ao qual toda a *vontade própria* era obstruída" (*Ibid.*). O Estado bonapartista em sua gênese revela-se com a pretensão de ser a expressão universal da sociedade, possuidor de interesses próprios que estão acima dos interesses particulares e de todas as classes sociais, condição que lhe permite ser árbitro das contendas sociais e garantia da ordem pública.

Eis aí o outro ponto de contato entre o bonapartismo e o jacobinismo: a ilusão na força, na energia e na vontade política e a crença na independência e autonomia do poder estatal. Estamos, mais uma vez, diante do *politicismo*, daquilo que Marx atribui como sua determinação ontológica básica: a tendência do pensamento político moderno à hipertrofia idealista e super-dimensionamento da racionalidade política, e o excesso de confiança no poder do Estado. Vale recordar um dos pontos do primeiro item do plano preliminar dos cadernos 1844-1847 sobre a gênese do Estado moderno, onde a "auto-exaltação", o auto-engano são postos como a "essência da política" (Marx e Engels, 1973a:664).

O terror jacobino é *aperfeiçoado* por Napoleão pela transformação da "revolução permanente" em "guerra permanente", satisfazendo "à saturação, o egoísmo do nacionalismo burguês" (Marx e Engels, 1987:122). Outro elemento marcante do bonapartismo emerge nessa passagem: seu *caráter militarista*, bélico, chauvinista-nacionalista e imperialista, que nos coloca diante da primeira

manifestação da "ditadura do sabre sobre a sociedade burguesa" (Marx e Engels,1975d).

Em sua empreitada, Napoleão "oprimia despoticamente o liberalismo burguês", exigindo sacrifícios dos seus negócios e prazeres, não como no Terror, em nome do estado da virtude e da justiça, mas em nome do culto e idolatria do Estado e de seus "fins políticos" específicos. Napoleão dispensava um enorme "desprezo" aos "*hommes d'affaires*"⁴ – o mesmo sentimento que nutria em relação aos ideólogos – e sua indignação maior se manifestava contra o fato dos "proprietários de grandes domínios" poderem "ao seu bel-prazer cultivá-los ou não". Para transformar a burguesia em seu tesoureiro, Napoleão intervinha na vida da sociedade civil, isto é, nos negócios privados, sempre que julgasse necessário. Encarnava em sua pessoa o Estado, regime pessoal que se expressava como "valor de um absoluto em si", que tanto fez Hegel delirar e imaginá-lo como o "espírito absoluto a cavalo". Na direção de sua *política econômica intervencionista* é que projetou instituir "o monopólio do *roulage*"⁵ e "submeter o comércio ao estado". (*Idem*:122)

A crença e ilusão do bonapartismo na autonomia do Estado, a pretensão de querer subordinar a sociedade civil à sociedade política, foi sua *tragédia*, do mesmo modo que foi para o Terror. Napoleão, com todo seu realismo político, ignorou que foram "os negociantes franceses que prepararam o acontecimento" que origina seu golpe e que foram esses, que ele tanto desprezava, que provocaram sua derrocada:

São os agiotas parisienses que, provocando uma penúria artificial, obrigaram o imperador a atrasar, por cerca de dois meses, o início da campanha da Rússia, empurrando-a, conseqüentemente, a uma data muito posterior. (Marx e Engels,1987:122)

⁴ Homens de negócios.

⁵ Transporte de cargas, carroto.

Já nos *Manuscritos de Kreuznach* de 1843 (conforme demonstrado na Parte I deste trabalho), na gênese de sua crítica ao “Estado racional”, Marx apresentava de forma clara seu entendimento das relações entre o Estado e a propriedade privada, admitindo a ocorrência de uma situação de autonomia como um acontecimento imprevisto e como uma concessão da propriedade privada e não como essência da política:

A independência política não procede, pois, da própria natureza do Estado político, não é um obséquio que oferece o Estado político a seus membros, não é o espírito que o anima; são muito mais os membros do Estado político que obtém sua autonomia de um ser que não é o ser do Estado político, de um ser do direito privado abstrato, da *propriedade privada abstrata*. *A independência política é um acidente da propriedade privada e não a substância do Estado político.* (Apud Rubel,1980:42, último grifo meu)

Se os jacobinos foram a *primeira* forma do poder revolucionário burguês, cumpriram o papel de destruição da “base feudal” e, assim, garantiram afirmação da nova ordem social, “limpando o solo da sociedade dos últimos obstáculos que se erguiam ante a superestrutura do estado moderno” (Marx,1975b:204); é Napoleão quem completa o trabalho revolucionário e estabelece a nova formação social, criando na França as condições internas indispensáveis para o desenvolvimento da “livre concorrência explorar a propriedade territorial dividida e utilizar as forças produtivas industriais da nação que tinham sido libertadas” (*Ibid.*). O Imperador protege a ordem burguesa ao liquidar a propriedade feudal, promover a parcelização da terra e criar uma nova classe social de pequenos proprietários rurais que formavam as “fortificações naturais da burguesia contra qualquer ataque de surpresa por parte de seus antigos senhores” (*Idem*:280). Ao mesmo tempo, essa situação é assegurada pela *política externa do expansionismo bonapartista*:

...além das fronteiras da França, ele [Napoleão] varreu por toda a parte as instituições feudais, na medida em que isto era necessário para dar à sociedade burguesa da França um ambiente adequado e atual no continente europeu. Uma vez estabelecida a nova formação social os colossos antediluvianos desaparecem...
(*Idem*:204)

O primeiro bonapartismo, a *última* forma de poder revolucionário – que consolida a formação social burguesa e põe fim à Grande Revolução política e social francesa – termina, como se disse, tragicamente, assim como o Terror. Essa forma estatal de extrema centralização do poder político concentrado no Executivo – oriunda da Monarquia Absoluta e com a presença indispensável da burocracia e do exército permanente – retrata uma situação de *controle indireto* das classes possuidoras, que nutre e financia, durante certo tempo, suas empreitadas em troca de proteção e é a criadora da “superestrutura do edifício do Estado moderno”. O Estado bonapartista leva à saturação a linha de tendência característica do desenvolvimento do moderno Estado burguês, de abstração da sociedade civil e de ilusão suprema na política, estabelecendo um regime que tem consciência da necessidade da opressão social e que, por isso mesmo, representa o máximo de antagonismo entre a sociedade e o Estado. Gestado no quadro da pressão da contra-revolução interna e externa e se alimentando das guerras de coalizão, da Santa Aliança, entre a velha Europa semi-feudal e da moderna Inglaterra contra a França revolucionária, o bonapartismo constitui-se na “forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, *última forma de poder estatal que a sociedade nascente* havia começado a criar como meio para emancipar-se do feudalismo...”
(Marx,1975a:196. grifos meus)

Como se vê, não será a *farsa* do sobrinho de Napoleão no 18 Brumário de 1851 – como freqüentemente se alega porque Marx estaria prisioneiro de uma concepção exclusiva de Estado, a do “Estado servil” – que deixará o pensador

alemão surpreso e atônito diante de uma situação histórica de autonomia do poder estatal.

Na verdade, a análise de Marx sobre o golpe de Luis Bonaparte, retoma suas reflexões sobre a dupla tragédia da Revolução Francesa já realizadas entre 1844-1847. O jacobinismo e o primeiro bonapartismo seriam formas políticas onde o poder estatal adquire uma autonomia *transitória*, que garante e defende a sociedade capitalista nascente das forças contra-revolucionárias interna e externamente. Quando a ordem burguesa estabelecida não corre mais o perigo da contra-revolução, essas formas de autonomia estatal perdem seu significado e sentido histórico e torna-se possível a constituição da forma clássica do Estado burguês, o Estado representativo constitucional. Essas considerações, aliadas àquelas que realiza sobre o outro caso de autonomia estatal – o das Monarquias Absolutas – estarão presentes nos escritos de Marx sobre o segundo bonapartismo, que, como dirá numa passagem de seu *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*: “Unicamente sob o segundo Bonaparte o Estado *parece* tornar-se completamente autônomo (...). E, não obstante, o poder estatal não está suspenso no ar” (Marx,1975b:276, grifos meus).

Com a derrota de Napoleão e de seu I Império pelas forças da Santa Aliança, a burguesia francesa se vê às voltas com a Restauração dos Bourbons e do retorno da política à monarquia feudal. Porém, já não era mais possível fazer regressar a ordem econômica feudal à França, após o dilúvio revolucionário. A solução encontrada por Luis XVIII foi a indenização financeira aos antigos proprietários rurais que tiveram suas terras expropriadas pela revolução e foram repassadas à massa de camponeses, o que tornava impossível sua restituição. Esse processo de transferência de uma soma volumosa de francos para as mãos dos antigos proprietários feudais realizada pela Restauração, irá criar uma nova classe social, a aristocracia financeira, que assim como os pequenos proprietários rurais criados pela Revolução, serão protagonistas especiais nos desdobramentos da história francesa que se desenrolará nas décadas seguintes.

Somente em 1830 é que a burguesia liberal, após ter enfrentado a “contra-revolução” européia e a Restauração dos Bourbons, recupera o poder político e *consolida sua formação política* com seu “Estado ideal” perseguido desde 1789, o *Estado representativo constitucional*. Mas, assinala Marx, com uma ressalva decisiva: a burguesia chegava *diretamente* ao poder político, “com a sua *formação política acabada*”, sem as ilusões heróicas e universais do período da Grande Revolução. A burguesia, diz Marx:

...não mais aspirava à salvação do mundo nem a fins humanos universais: pelo contrário tinha reconhecido nesse regime a expressão oficial do seu poder *exclusivo* e a consagração *política* dos seus interesses particulares. (Marx e Engels,1987:123)

Com a conquista do poder político direto, a burguesia ganha a “consciência de seu significado *social*”, desfazendo-se de toda e qualquer pretensão e veleidade de universalidade. Mas a “história da Revolução Francesa, começada em 1789, ainda não terminou neste ano de 1830”. Para Marx, esse acontecimento significava apenas a vitória de um de seus “fatores”, ou seja, a burguesia francesa completava sua formação política, no entanto, faltava, ainda, *completar sua dominação econômica*. Esta tarefa será levada a cabo pelo segundo bonapartismo.

CAPÍTULO 8

A NOVA GAZETA RENANA E AS REVOLUÇÕES DE 1848

CAPÍTULO 8

A Nova Gazeta Renana e as Revoluções de 1848

Os primeiros exemplares do *Manifesto do Partido Comunista*, publicados anonimamente em 24 de fevereiro de 1848, mal acabavam de ser impressos e o espectro da revolução se encarnava e se estendia por toda a Europa. Esse presságio não fora exclusivo de Marx e Engels. No início de 1848, o historiador e político Alexis Tocqueville, da tribuna francesa da Câmara dos Deputados alertava:

Nós dormimos sobre um vulcão (...). Os senhores não percebem que a terra treme mais uma vez? Sopra o vento das revoluções, a tempestade está no horizonte. (*Apud* Hobsbawn,1977:29)

O prelúdio da "Primavera dos Povos" já se manifestara: na breve insurreição polaca em fevereiro-março de 1846, violentamente reprimida pelas forças austríacas de Metternich; no ano de 1847, com a guerra civil da Confederação Helvética e a vitória dos cantões democráticos sobre os clericais em outubro-novembro; na vitória dos liberais nas eleições belgas e, sobretudo, pelo movimento de libertação e unificação nacional que atingia praticamente todos os estados italianos subjugados pelo Absolutismo. Acrescente-se a esses acontecimentos as manifestações por reformas políticas eleitorais na Alemanha e na França e temos configurado o quadro da primeira revolução continental, com potencialidades e repercussões globais. O que estava na alça da mira dos

insurretos era o cumprimento das tarefas revolucionárias burguesas suspensas pela Restauração Monárquico-Absolutista Feudal e contra a ordem estabelecida pela Santa Aliança, em 1815. Em poucas semanas, a revolução que se inicia em janeiro de 1848 na Itália (Milão, Palermo, Nápoles, Lombardia) e na Irlanda, ganha mais vigor em fevereiro com a derrubada da Monarquia de Luis Felipe e atinge no final de março, cerca de uma dezena de estados europeus,¹ tanto os mais desenvolvidos quanto os mais atrasados, tanto no centro quanto na periferia do continente. Italianos, húngaros, tchecos se revoltam contra o domínio do Império Austríaco; poloneses contra o jugo compartilhado russo-austríaco-prussiano; irlandeses contra a dominação dos ingleses. Na pauta estava o “princípio das nacionalidades”, a formação dos estados nacionais independentes, a abolição da servidão e o combate ao Absolutismo dos Habsburgos, dos Bourbons e do Czar russo. Nesse movimento heterogêneo, os mais radicais almejam a emancipação política completa, o estabelecimento do sufrágio universal, do parlamento e a constituição da “República social da fraternidade geral”, una e indivisível; enquanto que os moderados – tímidos e claudicantes diante dos possíveis rumos da revolução – contentam-se com reformas políticas liberais.

O ideário liberal-democrático e de libertação nacional era o que havia de mais comum nessas manifestações e os protagonistas desse processo se alinhavam, de um lado, como forças democráticas e representantes do progresso – a burguesia industrial, a pequena burguesia e o proletariado nascente – e, do outro, as forças que representavam a reação absolutista feudal. Nos corações e mentes dos revolucionários palpitava a expectativa da internacionalização da Revolução e a consumação das promessas de 1789, interrompidas pela Restauração.

¹ Durante 1848-49 temos manifestações na Alemanha, Itália, Áustria, Tchecoslováquia, Iugoslávia, Hungria, Polônia, Romênia, Irlanda, Bélgica, Suíça e Dinamarca.

8.1. O retorno à Alemanha e a Revolução de Março

A notícia da revolução parisiense explode em Bruxelas no final de fevereiro. De uma posição inicial de cautela do monarca belga – passado o sobressalto que o levou a chegar a apresentar a renúncia, recuperadas suas energias e concentrando suas forças políticas – ele passa para a ofensiva. Isso significava a tomada de medidas repressivas contra aqueles que manifestavam seu entusiasmo pelos novos acontecimentos. O resultado das demonstrações pacíficas ocorridas em Bruxelas em apoio à Revolução de Fevereiro foi a elaboração de uma lista para a deportação dos estrangeiros que dela participaram. Encabeçando a lista estava o nome de Marx que, como membro da Associação Democrática, enviara mensagem de apoio ao governo provisório francês e era suspeito de estar financiando, desde Bruxelas, um movimento revolucionário para a sustentação da jovem república francesa. Tal acusação, ironicamente, fundava-se nos 6.000 francos que há poucas semanas Marx recebera de sua mãe, após muita insistência dela, como adiantamento de sua herança a fim de que pudesse fazer frente às suas míseras condições de existência. Expedida a ordem real, em 3 de março, Marx tinha 24 horas para sair da Bélgica. No entanto, a porta se abre, no mesmo dia, com a chegada da mensagem de Ferdinand Flocon, membro do Governo Provisório, que cancelava sua expulsão da França (emitida por Guizot em 1845), nos seguintes termos:

Bravo e leal Marx,

O solo da República Francesa é um lugar de refúgio para todos os amigos da liberdade. A tirania banuiu você, a França livre abre as suas portas a você e a todos os que lutam pela santa causa, pela fraternal causa de todos os povos. Todo funcionário do governo francês deve interpretar sua missão nesse sentido. *Salut et Fraternité.* (Apud McLellan, 1990:206)

Diante desses fatos, o Comitê Central da Liga dos Comunistas decide transferir sua sede para Paris – o “olho do furacão” – e conceder a Marx “poderes

indiscriminados sobre os assuntos da Liga”, o que não estava estabelecido pelos seus estatutos mas o processo revolucionário que estava em curso, justificava (*Ibid.*).

Com todas as dificuldades impostas pelas autoridades de Bruxelas e uma viagem turbulenta, Marx chega em Paris com a família. Sua estada na cidade é curta e no final de março chegam novas notícias: Metternich fora expulso de Viena, a revolução chegara a Berlim e se propagava por toda a Confederação Germânica, levando o Rei prussiano a retirar suas tropas da capital e formar um novo governo encabeçado por Camphausen-Hansermann² e a convocar eleições. O retorno de Marx à Alemanha e sua participação na Revolução de Março estava marcado.

Pouco antes da chegada de Marx a Paris, a seção local da Associação Democrática Alemã decidira organizar uma legião armada decidida a exportar a revolução. Essa Legião Alemã era comandada pelo poeta Herwegh e Adalbert von Bornstedt,³ por membros da Liga dos Comunistas, e teve também a participação de Bakunin. Pretendia organizar um ataque a um dos estados alemães fronteiriços e tinha a expectativa de que a vitória da revolução alemã seria seguida por uma guerra revolucionária. A posição de Marx era totalmente contrária a investidas dessa natureza e sua crença era de que o processo em curso era apenas o prelúdio de uma revolução proletária. O que estava em jogo não era, ainda, a contradição entre a burguesia e o proletariado, mas entre a burguesia e a reação feudal. Sobre esse episódio Engels recorda, em 1885:

Nós nos opusemos, com a maior das energias, a essa tentativa de brincar de revolução. Em meio à efervescência reinante na Alemanha, uma incursão dentro do país, visando importar a revolução de fora e à força, equivalia a minar a revolução alemã, fortalecer os governos e entregar os próprios

² Ludolf Camphausen (1803-1890) e David Hansermann (1790-1864).

³ Georg Herwegh (1817-1875) e Adalbert von Bornstedt (1808-1851).

legionários – e disso Lamartine se encarregava – sem armas, nas mãos das tropas alemãs. (Engels,1993)

Para fortalecer suas posições, Marx organiza um encontro das quatro seções parisienses da Liga dos Comunistas e funda o Clube dos Trabalhadores Alemães. Aproveita as presenças de Harney e Jones, que tinham sido enviados pelos Democratas Fraternalistas de Londres em apoio ao Governo Provisório, como também das presenças de Schapper e Moll para o objetivo da reconstrução do Comitê Central da Liga, do qual se torna presidente.

A malfadada Legião Revolucionária, com as notícias vindas de Berlim e Viena – apesar dos apelos insistentes de Marx – decide marchar em bloco para invadir o país, mas ao cruzar o Reno em seu primeiro embate com as forças oficiais é praticamente aniquilada. Diferentemente, o grupo de Marx programa o retorno à Alemanha de maneira menos espetaculosa e mais ordenada: os membros da Liga, que contaram com apoio financeiro de Flocon, dirigem-se para várias cidades alemãs, individualmente ou em grupos, com o objetivo de formar uma rede nacional. Levavam, em mãos, dois documentos norteadores da luta a ser desenvolvida: o *Manifesto do Partido Comunista* e *As Reivindicações do Partido Comunista na Alemanha*. Esse último documento, que fora escrito por Marx e Engels entre 21 e 29 de março, era uma adaptação dos pontos programáticos do MC às condições da Alemanha. Tratava-se de elaborar um programa de ação proletário no interior de uma revolução democrático-burguesa e não socialista. A questão central era a unificação alemã e a luta pela democracia, daí a proposta de república una e indivisível e as reivindicações democráticas, não como fim mas como meio de se atingir a revolução radical. Apenas quatro das medidas sugeridas pelo MC são incorporadas: a criação de um banco estatal substituindo todos os bancos privados, nacionalização dos transportes, imposto de renda progressivo e instrução pública e gratuita. A abolição do direito de herança é substituída por sua limitação e a estatização da terra recairia somente nas propriedades feudais e nas jazidas minerais.

Marx e Engels se dirigem em 11 de abril à cidade de Colônia, centro do poder administrativo da Renânia, e não para Berlim, como se poderia esperar. Anos mais tarde, essa opção tática é assim explicada por Engels:

Em primeiro lugar, porque Colônia era o centro da província do Reno, a província que passara pela Revolução Francesa, que com o Código de Napoleão, tinha assimilado concepções jurídicas *modernas*, que mais havia desenvolvido a grande indústria e que constituía, em todos os aspectos, naquela época, a mais progressista região da Alemanha. (Marx,1987:173)

Na região da Renânia havia, portanto, uma maior liberdade para ação e agitação, além de dispor de um proletariado crescente. Desde 1847, funcionava com certa regularidade uma seção da Liga dos Comunistas dirigida pelo médico Andreas Gottschalk e pelos ex-funcionários prussianos, August Willich e Friedrich Anneke. Esses membros da Liga tinham sido protagonistas, poucas semanas antes da eclosão da revolução em Berlim, de uma manifestação pública que culminou com a invasão do Conselho da Cidade e a apresentação de uma série de reivindicações: "sufrágio universal, liberdade de imprensa e de associação, uma milícia popular, e responsabilidade do estado pelo trabalho e educação" (McLellan,1990:221). Essa manifestação foi devidamente reprimida pelo exército prussiano e seus dirigentes presos, mas soltos com a eclosão da revolução berlinense. Em seguida a esses acontecimentos, Gottschalk, com o crescer de sua popularidade na cidade, funda uma Associação dos Trabalhadores, com presença política atuante, que em poucos meses contava com cerca de 8 mil membros, trabalhadores das mais diferentes profissões e desempregados.

Portanto, ao chegar em Colônia, Marx irá encontrar uma certa movimentação operária – em que pese as divergências com Gottschalk, amigo íntimo de Moses Hess, e próximo das concepções de Weitling e do "socialismo verdadeiro" – que não demorariam a explodir. Para Marx, a Associação dos Trabalhadores – considerada por Gottschalk como extensão da Liga – limitava-se a

reivindicações econômicas moderadas, colocava-se como partidária de uma solução federalista para a unificação alemã e opunha-se à participação nas eleições para a Assembléia Prussiana e para o Parlamento Nacional, subordinadas a um sistema de votação indireta. Ao contrário, Marx, mesmo nessas circunstâncias, era favorável à participação nas eleições a fim de evitar o isolamento político dos trabalhadores. É nesse sentido que irá participar com a ala proletária, mantendo sempre, nos termos do MC, uma posição de autonomia e independência da Sociedade Democrática de Colônia, não sem despertar receio da burguesia liberal, que patrocinava e apoiava com sucesso certas candidaturas. Em que pesem essas divergências, ambos concordavam com a pouca importância da Liga nesse momento. Gottschalk, em maio, renuncia à organização comprometendo-se retomá-la no futuro em novas bases e, segundo depoimento de Peter Röser, membro da seção da Liga de Colônia, Marx pensava da seguinte forma quanto à manutenção da Liga:

...porque era impossível chegar a um acordo, e Schapper e Moll insistiram em manter a Liga, Marx usou seus poderes indiscriminados e dissolveu a Liga. Marx achava supérflua a continuação da Liga, pois o objetivo da Liga não era a conspiração mas propaganda, e nas atuais circunstâncias a propaganda podia ser feita abertamente e o segredo não era mais necessário pois estavam garantidos a livre imprensa e o direito de associação.
(*Apud McLellan, 1990:213*)

A verdade é que a Liga mal acabara de se formar, possuía uma estrutura precária e dispersa e, o que é mais importante, ainda sem tempo de digerir e incorporar o novo espírito proposto por Marx e Engels, tanto teórico e tático, quanto organizativo. Estava incapacitada de ser naquele momento o centro ideológico e político da Revolução de Março, uma vez que não havia superado as concepções conspirativas e aventureiras da antiga Liga dos Justos que, com o calor da revolução, são reacesas e retomadas.

8.2. A Nova Gazeta Renana (*Neue Rheinische Zeitung*): o órgão da democracia

Com a fragilidade demonstrada pela Liga dos Comunistas em atuar como alavanca para a organização autônoma do movimento revolucionário, Marx e Engels, inspirando-se no MC, optam pela criação de um jornal radical, de caráter nacional para a divulgação, propaganda e intervenção na vida pública. Assim, em 1º de junho de 1848, junto com outros membros da Liga, fundam em Colônia a *Nova Gazeta Renana*, o *órgão da democracia*, tendo Marx como chefe de redação, que durará até 19 de maio de 1849, publicando 301 números. O periódico, a despeito de seu subtítulo, não teria o sentido de uma “oposição parlamentar qualquer”, mas de um instrumento de intervenção na revolução alemã “destinado a impulsionar o movimento revolucionário tal e como a realidade se oferecia” e sempre anunciava que uma vez implantada a “república tricolor” colocaria-se um campo mais além (Mehring,1943:143). Na retrospectiva que faz em 1884 sobre o período da NGR, Engels esclarece o objetivo da publicação:

Quando fundamos na Alemanha um grande jornal, nossa bandeira só podia ser, portanto, a bandeira da democracia: mas de uma democracia que destacava sempre, em cada caso concreto, o caráter especificamente proletário, que ainda não podia estampar definitivamente o seu estandarte. (Engels,1975e:173)

Essa posição, que propunha inicialmente a união de todas as forças democráticas contra o Absolutismo, enfrenta graves obstáculos no momento em que a NGR é lançada. O movimento revolucionário, já nessa época, demonstrava sinais de perda do vigor inicial e a burguesia, que na Revolução de Março havia sido alçada ao poder, dava os primeiros passos na direção da capitulação e da

contra-revolução encabeçada pela Prússia. Tratava-se, pois, de explorar ao máximo e na radicalidade as condições existentes. Por esse espírito e pela crítica às posições federalistas republicanas (que defendiam uma federação de monarquias constitucionais no Parlamento de Frankfurt), os acionistas dos primeiros números da NGR, pertencentes à débil e covarde burguesia liberal alemã, partem assustados em debandada. Sobre o tema, Marx, esclarecendo sua posição e visão do processo, escreve:

Não é que nós levantemos a bandeira utópica de que se vá proclamar imediatamente a república alemã una e indivisível, mas exigimos do partido radical-democrata que não confunda o ponto de arranque da luta e do movimento revolucionário com sua meta. A unidade alemã e a constituição alemã só podem surgir como resultantes de um movimento em que tanto os conflitos internos como a guerra contra o Oriente cheguem a uma conclusão. A constituição definitiva do país não pode se implantar por decreto, pois está associada ao movimento pelo qual o país terá que passar. Não se trata, pois, de pôr em obra tal ou qual opinião, tal ou qual idéia política; trata-se de saber penetrar nos rumos do movimento. A Assembléia nacional não tem, por hora, mais que dar os primeiros passos práticos factíveis. (*Apud* Mehring,1943:144)

Contra o princípio da “continuidade jurídica” e da política de conciliação perseguida pelos ministérios Camphausen-Hansermann – em querer implantar desde o início um regime burguês associando-se ao arcaico Estado prussiano – Marx analisa, alerta e prevê o triste fim dessa ilusão:

Nessa dual e contraditória empresa, o regime burguês a que se aspira e sua própria existência como governo, se encontram ameaçados a cada instante pelo império da reação absolutista e feudal e sucumbirão diante dela, mais cedo ou mais tarde. A burguesia não poderá fazer triunfar o seu regime sem

tomar por aliado momentaneamente todo o povo, sem atuar com um caráter mais ou menos marcado. (*Idem*:145)

Quando em 5 de dezembro de 1848, o monarca prussiano Frederico Guilherme IV, dissolve a Assembléia e proclama unilateralmente a Constituição, com o processo caminhando para a traição final da burguesia e sua conciliação com as forças reacionárias feudais, Marx analisa o momento num conjunto de artigos denominados *A burguesia e a contra-revolução*, escritos em dezembro de 1848.

No primeiro da série, explicitava com todas as letras a posição do jornal: "Jamais o escondemos. Nosso terreno não é o *terreno do direito (Rechtsboden)*, é o *terreno revolucionário*" (Marx,1993:35). Diante da incapacidade da burguesia alemã de ser portadora de qualquer possibilidade de progresso democrático e de realizar sua própria revolução, esgota-se a aposta feita por Marx, que revê sua posição anterior e considera que o proletariado alemão – diante da traição burguesa – teria que caminhar por suas próprias pernas. No primeiro balanço que faz da Revolução *abortada* de Março, Marx assinala a diferença essencial entre esse processo e as outras revoluções burguesas – a inglesa de 1648, onde a burguesia estava "aliada com a nobreza moderna contra a monarquia, a aristocracia feudal e a Igreja dominante" e a francesa de 1789, onde a burguesia estava "aliada com o povo contra a monarquia, a nobreza e a Igreja dominante" – da seguinte maneira:

Nas duas revoluções a burguesia era classe que efetivamente estava na ponta (*Spitze*) do movimento. O proletariado e as frações das classes médias não pertencentes à burguesia ou não tinham ainda interesses distintos da burguesia, ou ainda não formavam classes ou frações de classes desenvolvidas de modo independente. (*Idem*:42)

Marx considera que essas revoluções foram de “tipo (*Stils*) europeu”, com a inglesa significando o “triunfo do século XVII sobre o século XVI” e a francesa o “triunfo do século XVIII sobre o século XVII”. O alcance de ambas não foi limitado “às partes do mundo onde tinha ocorrido” mas “exprimiam (...) as necessidades do mundo de então” (*Idem*:43). Suas vitórias não foram:

...o triunfo de uma *determinada* classe da sociedade sobre a *velha ordem política*; foram a *proclamação da ordem política para a nova sociedade européia*. Nelas triunfou a burguesia; mas o *triunfo da burguesia* foi então o *triunfo de uma nova ordem social*, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha sobre o morgadio, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário através da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome de família, da indústria sobre a preguiça heróica, do direito burguês sobre os privilégios feudais. (*Ibid.*)

Nada disso se apresentou na Revolução Prussiana de março, não se estava diante de uma burguesia formada no combate contra o Absolutismo e disposta a atos heróicos. Mas, sim, de uma burguesia gestada na modorra, na covardia e conciliação própria da “miséria alemã”, que ao ser empurrada pelas circunstâncias contra o Absolutismo feudal se depara com um “proletariado ameaçador”. Aos olhos de Marx, atua da seguinte maneira:

...sem fé em si mesma, sem fé no povo, rosnando para os de cima, tremendo diante dos de baixo, egoísta, revolucionária contra os conservadores, conservadora contra os revolucionários, desconfiando de suas próprias palavras de ordem, frases no lugar de idéias, intimidada pela tempestade mundial, mas dela desfrutando – sem energia em nenhum sentido, plagiária em todos os sentidos, vulgar porque não era original e original na vulgaridade – traficando com seus próprios desejos, sem iniciativa,

sem fé em si mesma, sem fé no povo, sem missão histórico-mundial – um ancião maldito que se via condenado a dirigir e a desviar, em seu próprio interesse decrépito, as primeiras manifestações da juventude de um povo robusto – sem olhos! sem ouvidos! sem dentes! sem nada;⁴ assim se encontrou a *burguesia prussiana*, depois da revolução de março, ao leme do Estado prussiano. (*Idem*:45)

Diante dos fatos, da impossibilidade da burguesia alemã realizar uma “*revolução puramente burguesa*” e estabelecer um “*domínio burguês, sob a forma da monarquia constitucional*”, as alternativas possíveis são apresentadas: ou “a contra-revolução feudal e absolutista ou *uma revolução social-republicana*” (*Idem*:66). O futuro da Alemanha era agora depositado numa revolução social-republicana, porém, seu êxito dependeria muito mais de fatores externos do que internos.

Marx não arrefece seu ânimo, mesmo com a marcha implacável da contra-revolução, que desfere seu primeiro golpe em 10 de abril em Londres, reprimindo a manifestação cartista “quebrando o seu poder revolucionário”,⁵ que prossegue e se fortalece com o massacre do proletariado parisiense em junho e com a repressão austríaca em Milão (ocupada em agosto) e em novembro, em Viena (Cf. Marx,1981:187). Desses acontecimentos, uma conclusão que será definitiva com relação à derrota das Revoluções de 1848: “O principal fruto do movimento revolucionário não foi o que os povos ganharam mas o que eles perderam – a *perda das suas ilusões*” (*Apud* Fedosseiev,1983:223).

Para Marx, em seu artigo de 31 de dezembro, *O movimento revolucionário*, essa derrota do proletariado também significava – apesar da repressão do proletariado parisiense nas barricadas de junho de 1848 e a partir da consagração da vitória burguesa na França, o esmagamento de todos os movimentos de

⁴ Cf. Shakespeare, *As You Like It*, Ato II, Cena 7.

libertação nacional (Polônia, Itália e Irlanda) – a “derrota das classes médias em todos os países europeus onde, transitoriamente estiveram unidas ao povo”, e, com isso, essa etapa da revolução estava cumprida. O novo alvo deveria se concentrar *diretamente na burguesia* e não mais nas velhas classes feudais. A nova revolução teria como palavra de ordem a “emancipação geral da classe operária” e o seu futuro, com o fracasso do cartismo, estava depositado, mais uma vez, no novo canto do galo gaulês, entoadado e encarnado no movimento operário francês. A Inglaterra, por seu turno, passa a ser considerada como o principal obstáculo à revolução proletária, pois é país que “domina o mercado mundial” e é dominado pela burguesia, que “converte as nações inteiras em seus trabalhadores assalariados” e que “com seus braços gigantescos abraça o mundo inteiro”. A libertação da Europa dependia da derrota da burguesia inglesa que só seria possível por “*uma guerra mundial*”.

Na análise e expectativa de Marx – não concretizada – esse processo se iniciaria com a vitória da revolução social na França que provocaria a coalizão das forças revolucionárias e contra-revolucionárias internacionalmente e o reerguimento do movimento cartista (Marx e Engels, 1981:225-226). Semelhantemente ao processo da Restauração, Marx assim prevê:

Como na época de Napoleão, a Inglaterra estará a frente dos exércitos contra-revolucionários; mas como resultado dessa guerra ela mesma será posta à cabeça do movimento revolucionário e pagará a sua culpa diante da revolução do século XVIII. (*Idem*:227)

Esse artigo termina com a palavra de ordem programática para 1849: “*Insurreição revolucionária da classe operária francesa e guerra mundial*”.

⁵ Nesta data o movimento cartista foi reprimido e impedido de entregar ao Parlamento inglês a terceira petição para aprovação da Carta do Povo.

8.3. A política externa e a França na *Nova Gazeta Renana*

A NGR (que recebia notícias de todo o continente através de seus correspondentes), era o instrumento principal de intervenção de Marx e Engels, e tinha como outro ponto programático as questões de política externa. Além da defesa apaixonada pela restauração da Polônia, um de seus grandes temas era a declaração da *guerra revolucionária*, guerra européia, contra o Império czarista, o centro da Santa Aliança e baluarte da reação feudal. A Rússia era, antes dos acontecimentos de finais de 1848, o principal inimigo da revolução e, portanto, um ataque contra ela poderia garantir a continuidade do processo revolucionário não só na Alemanha como em toda a Europa. Para Marx, o sucesso da revolução alemã implicava na destruição das autocracias prussianas e austríacas e essa aspiração não podia nunca ser alcançada sem a derrota da Rússia. Como a guerra revolucionária contra a Rússia jamais ocorreu, o Czar Nicolau I não só socorre com seus exércitos o despotismo prussiano, como garante o Império Austríaco reprimindo a revolução na Hungria, o que contribui decisivamente para o fracasso da revolução alemã.

Sobre a França, a NGR publicará em 29 de junho de 1848 um importante artigo de Marx sobre as barricadas parisienses denominado *A Revolução de Junho*. Nesse artigo – que servirá de base para os que publicará em 1850, na *Nova Gazeta Renana - Revista* – Marx abre sua análise, considerando que com as jornadas proletárias os operários parisienses – apesar de batidos “por forças superiores” – não “*se entregaram*” e que, portanto, seus “adversários estão *vencidos*”. O tributo pago pelo proletariado aos seus algozes, que triunfam “momentaneamente”, tinha sido o “fracasso de todas as irresistíveis esperanças e ilusões da revolução de fevereiro, a desintegração de todo o velho partido republicano...”. A II República francesa – com o massacre da classe operária executado e orquestrado pelos republicanos tricolores – tinha dividido a França em dois campos irreconciliáveis, a “nação dos ricos e a nação dos pobres” e passava a

ter em seu estandarte "uma única cor: a cor dos vencidos, a *cor do sangue*". A "república tricolor" convertia-se na "*república vermelha*" (Marx e Engels,1981:43). Com isso, caía o manto sobre o qual se escondia a Revolução de Fevereiro, a revolução da "*fraternité*, a fraternidade das classes opostas", e se explicitava toda a contradição e interesses existentes entre as classes protagonistas de fevereiro:

A fraternidade durou somente enquanto os interesses da burguesia se conjugavam com os interesses do proletariado. Os pedantes da velha tradição revolucionária de 1793, os doutrinários socialistas que mendigaram à burguesia uma esmola para o povo e a quem era permitido pronunciar grandes sermões e comprometer-se, enquanto era necessário adormecer o leão operário; republicanos que proclamavam toda a velha ordem mas sem a coroa, a oposição dinástica a quem a sorte presenteou em lugar de mudança de dinastia uma mudança de gabinete, a fundação de uma dinastia; legitimistas que não queriam despojar-se de seus trajes, mas somente modificar seu modelo: tais eram os aliados com os quais o proletariado levou a cabo o seu fevereiro. (*Idem*:44)

Caracterizando e diferenciando os dois processos, prossegue Marx:

A *revolução de fevereiro* foi a *revolução formosa*, a revolução da simpatia geral, porque as contradições que nela explodiram com nitidez contra a monarquia adormeciam em paz, encontravam-se em *estado de imaturidade*, bem juntos uns dos outros, pois a luta social que estava oculta só havia alcançado uma existência etérea, uma existência nas frases, nas palavras. A *revolução de junho*, pelo contrário, era uma *revolução horrenda*, repulsiva, porque no lugar da frase atuou o fato, porque a república ao descobrir a cabeça do próprio monstro, arrancava a coroa que o protegia. (*Idem*:45)

O que se revela com o sangue operário das barricadas de junho, de corpo inteiro, é o monstro da ordem burguesa. Marx faz aqui uma breve mas importante retrospectiva das revoluções burguesas na França, qualificadas como *revoluções políticas*, na medida em que *aprimoram* e *aperfeiçoam* a ordem estabelecida e ficam limitadas à alteração das formas do poder político:

Nenhuma das inúmeras revoluções da burguesia francesa, começando pela de 1789, foi um atentado contra a ordem, todas elas conservaram a dominação de classe, a escravidão dos operários, conservaram a *ordem burguesa*, por mais que freqüentemente mudasse a forma política dessa dominação e essa escravidão. Mas, Junho atentou contra essa *ordem*. Pobre de Junho! (*Idem:45*)

Relatando o processo de explicitação da Revolução de Fevereiro, Marx atribui ao governo provisório, com sua "política e fantasia", o papel de inculcar nos operários que a revolução fora feita para o "*bem de seus próprios interesses*". Com a instalação da Assembléia Nacional, chegava-se a "tempos prosaicos", e seus atos tratavam de anular os resultados de fevereiro favoráveis ao proletariado. Passados poucos meses da onda revolucionária, tratava-se de "fazer voltar o trabalho a suas condições anteriores", isto é, fazer os "operários que lutaram em fevereiro" retornarem à "voracidade da crise industrial". Porém, com a crise industrial mundial, nem isso era mais possível: se a resposta da burguesia em maio foi a repressão, a contra-resposta operária em junho foi "com balas e barricadas" (*Idem:46*). Na Assembléia a perplexidade toma conta diante do "sangue das ruas de Paris": republicanos vendo suas ilusões se dissiparem na "fumaça da pólvora", outros que não compreendiam "como o povo podia arriscar-se a defender *independentemente* seus *mais vitais* interesses" (*Idem:48*). Passado o estupor, prossegue Marx, veio o furor e os que ainda recorriam à fraseologia dos idos de fevereiro eram rechaçados pela maioria que, consciente, tratava de banir as "frases sobre *fraternité*" provocadoras de ilusões e ambigüidades. Para Marx, a

Revolução de Junho de 1848, significava um novo salto de qualidade na luta de classes, a explicitação da contradição da moderna sociedade, a contradição entre a burguesia e o proletariado. E isso era o resultado daquilo que tanto indignara e causara a fúria da burguesia: atuação política independente do proletariado e nova qualidade da luta de classes.

8.4. O fim do jornalismo explosivo da *Nova Gazeta Renana*

A atividade e a posição da NGR não podia passar impunemente aos olhos das autoridades prussianas. Ao final de 1848, Marx perdera a conta dos processos que recaiam sobre o jornal e seus redatores. Em 7 de fevereiro de 1849, com a contra-revolução em escala continental a todo o vapor, Marx como chefe de redação, Hermann Korff como editor-responsável e Engels como redator, são levados ao banco dos réus sob a acusação de calúnia contra a burocracia prussiana, supostamente contidas no artigo denominado *Prisões*, que a NGR publicara em 5 de julho de 1848, em protesto à prisão de Gottschalk e Anneke, dirigentes da Associação dos Trabalhadores de Colônia. Engels, que em janeiro estava em Berna, demonstrara a Marx preocupação quanto a esse julgamento: ele não suportaria a proibição de fumar na prisão (Cf. McLellan,1990:230).

O principal argumento de defesa utilizado por Marx, era de que seu artigo não poderia ser julgado fora do contexto da situação revolucionária que a Alemanha vivia naquele momento e com Hansermann no timão do Estado. E conclui seu ataque sem perder a oportunidade para a difusão e propaganda da revolução social, chamando a atenção para o papel da imprensa combativa:

Por que a revolução de março fracassou? Ela reformou a cúpula política e deixou intacto todos os fundamentos desta cúpula – a velha burocracia, o velho exército, os velhos tribunais, os velhos juízes nascidos, educados e envelhecidos no serviço do

Absolutismo. O primeiro dever da imprensa é agora minar os fundamentos da atual situação política. (*Idem*:231)

Esse processo – onde todos os acusados são absolvidos – foi o mais leve. O mais grave seria no dia seguinte. Neste, a acusação era de que a NGR – Schapper, Schneider e Marx – “incitava a revolução” e conspirava contra o regime na medida em que pregava o não pagamento dos impostos. Mais uma vez, Marx faz a sua própria defesa argumentando que estava sendo processado por leis que o próprio governo anulara com a dissolução da Assembléia em 5 de dezembro de 1848. Além do mais, desenvolve em seu discurso a crítica ao idealismo da teoria jurídica do “terreno da legalidade” como um campo autônomo e à margem do desenvolvimento social. Dessa forma, estabelecendo as relações entre a superestrutura jurídica e ideológica e as relações sociais, não deixa de apresentar seu entendimento da dinâmica histórica:

A sociedade não se baseia na lei, isto é, uma ficção legal, é antes a lei que deve se basear na sociedade; ela deve ser a expressão dos interesses e necessidades comuns da sociedade, à medida em que surgem dos vários métodos materiais de produção, contra a arbitrariedade do indivíduo. O *Código de Napoleão*, que tenho na mão, não produziu a sociedade burguesa moderna. A sociedade burguesa, como surgiu no século XVIII e se desenvolveu no XIX, apenas encontra sua expressão legal no Código. Quando ela não corresponde mais às relações sociais, ela não vale mais que um papel sobre o qual está escrita. Não se pode fazer de velhas leis o fundamento de um novo desenvolvimento social mais do que estas velhas leis criam as velhas condições sociais (...). Qualquer tentativa de afirmação da validade eterna das leis colide continuamente com as necessidades atuais, ela impossibilita o comércio e a indústria e abre caminho para as crises sociais que explodem em revoluções políticas. (*Idem*:232)

A partir dessas colocações, Marx remete-se à realidade vivida, denunciando as propostas pactistas e conciliatórias postas em movimento entre Assembléia Nacional e Coroa, revelando a essência do conflito entre "*a velha sociedade feudal-burocrática com a sociedade burguesa moderna*, a luta entre a sociedade da *livre concorrência* e a sociedade da *corporação*" (*Idem:228*). Nessa luta, se a Coroa engendrava a violência e a contra-revolução, o povo tinha o direito imprescritível – esse é o principal argumento de Marx – de recorrer à violência e à revolução. Uma dessas medidas poderia ser a recusa de pagamento dos impostos aos seus déspotas. Ao término de sua defesa, Marx na direção de seu artigo sobre as perspectivas para 1849, finaliza:

Qualquer que for o caminho que a nova Assembléia Nacional tomar, o resultado necessário só pode ser uma vitória completa da contra-revolução ou uma bem-sucedida revolução. Talvez a vitória da revolução só seja possível depois de uma contra-revolução. (*Ibid.*)

Mais uma vez os réus são absolvidos, aplaudidos pela expressiva platéia e cumprimentados pelo Presidente do Júri. Mas esse acontecimento festivo não impedia a marcha da contra-revolução e o desencontro entre os revolucionários.

A posição de Marx – que com a prisão de Gottschalk assumira a presidência da Associação em caráter provisório – diante das eleições de fevereiro, para a Assembléia Nacional de Frankfurt, de defesa do apoio ao lançamento de candidatos democratas burgueses e pequeno-burgueses, provocou divisão na Associação dos Trabalhadores de Colônia. Essa divisão foi aguçada pela presença de Gottschalk, recém-liberto da prisão, que defendia, assim como Anneke, fundamentado na "defesa dos princípios", o lançamento de candidatos próprios. A posição de Marx, que acabou sendo vitoriosa, era assim configurada na ata de 15 de janeiro:

...não se trata, agora, de atuar no plano dos princípios, mas de opor-se ao governo, ao Absolutismo e ao regime feudal, o

qual também está ao alcance de simples democratas, dos que se chamam liberais, que tampouco estão satisfeitos com o atual governo. *Deve-se se tomar as coisas como são.* Posto que no momento o importante é opor-se o máximo possível ao absolutismo atual, uma vez que nas eleições não se pode alcançar o triunfo de nossa posição de princípio, o sentido comum exige unir-se a outro partido, igualmente de oposição, para impedir a vitória de nosso inimigo comum, a monarquia absoluta. (*Apud, Claudin,1985:190*)

Apesar de ter preconizado em seu artigo de dezembro de 1848 uma mudança de tática alternativa da revolução social-republicana, como o programa para 1849, parece que Marx ainda considerava necessário esgotar a tática defendida anteriormente. Se os resultados eleitorais eram favoráveis à posição de Marx (os candidatos democratas obtêm expressiva vitória), o processo de decomposição da Associação dos Trabalhadores de Colônia se acentuava. O Dr. Gottschalk, desgostoso com os rumos da Associação que anteriormente o seguia cegamente, decide se retirar, mas não de continuar a atacar violentamente as posições de "direita" de Marx, principalmente aquelas expostas em seu artigo de 21 de janeiro de 1848, *Montesquieu, LVI.*

Nesse artigo, Marx procura demonstrar sua concepção sobre as tarefas da revolução e o papel que as classes eram chamadas a desempenhar. No momento em que se processava a segunda eleição para a Assembléia Nacional, a burguesia em sua tendência conciliatória estava disposta a aprovar a Constituição tal qual fora apresentada pelo Monarca. Marx procura demonstrar que os interesses da burguesia e de sua indústria eram frontalmente contrários ao que se estabelecia na Constituição promulgada e que o que estava em pauta ainda não era a questão da república e muito menos da "república vermelha", mas a luta contra o absolutismo burocrático e o sistema representativo burguês. A luta que estava posta era entre uma estrutura política que correspondia ao século XIX e outra dos séculos passados. Não se tratava de combater, ainda, as formas de propriedade

burguesas, como na Inglaterra e na França, mas sim de lutar contra um sistema político que colocava em cheque as formas de propriedade burguesas, que sacramentava as formas feudais de propriedade e depositava nas mãos do Monarca, da burocracia, do exército e de alguns barões financeiros as rendas do Estado. A Prússia feudal entravava o desenvolvimento da grande indústria, deixava-a sem defesa contra a concorrência inglesa, limitava o comércio exterior e, com sua política fiscal e administrativa, favorecia os interesses das classes feudais. Para Marx, o interesse de classe mais imediato da burguesia era a liquidação do Estado feudal, era essa a tarefa que a história impunha para a revolução burguesa em curso. Aos operários e aos pequeno-burgueses, sem nenhuma ilusão quanto ao processo que tinha diante dos olhos, Marx escreve:

Entenda-se que o que menos desejamos é a dominação burguesa. Fomos os primeiros a levantar a voz contra ela na Alemanha, quando os atuais 'homens de negócios', muito contentes de si mesmo, passavam o tempo com discussões inúteis.

Mas dizemos aos operários e aos pequeno-burgueses: é melhor sofrer na atual sociedade burguesa, cuja indústria cria os meios materiais para fundar a nova sociedade chamada a libertar todos vocês, a voltar a uma forma decrépita da sociedade que, sob pretexto de salvar as classes de vocês, faz retroceder toda a nação ao barbarismo medieval. (Marx e Engels, 1981: 250)

Além de Gottschalk, que em seguida se retira da política e retoma seu consultório, Moll e Schapper – que jamais haviam aprovado e nem reconheceram a dissolução das atividades secretas da Liga dos Comunistas – faziam coro contra as posições de Marx. Por sua vez, Moll – que para não ser preso tinha fugido de Colônia para Londres – reforça sua posição para a reorganização da Liga. Nessa direção, Moll retorna a Colônia com a missão estabelecida pela direção londrina da Liga para reorganizar as atividades secretas da seção local. É convocada uma reunião com esse propósito na redação da NGR, onde é apresentado um novo

estatuto elaborado em Londres destinado a transformar de novo a Liga numa associação secreta. Marx, Engels e Wolff manifestaram-se contrários aos estatutos propostos, alegando que ainda existiam condições para a atividade legal e porque neles não estava clara a definição de seu caráter comunista: tinha sido suprimida a exigência de reconhecer o comunismo, presente no antigo estatuto, para a adesão à Liga (Cf. Fedosseiev,1983:232). O encontro terminou sem nenhuma definição e o assunto foi postergado. De qualquer forma, as pressões que vinha sofrendo de dentro da Associação dos Trabalhadores de Colônia e da proposta de reorganização, e principalmente aos caminhos conciliatórios dos burgueses democratas, levaram Marx e a NGR a romperem com a Associação Democrática. Em 15 de abril, a NGR publicava o anúncio assinado por Marx, Schapper, Anneke, Becker e Wolff:

Consideramos que a atual organização das Associações Democráticas contém elementos heterogêneos demais para possibilitar uma atividade útil para os objetivos da Causa. Somos mais da opinião de que uma conexão mais íntima entre as associações operárias é preferível pois sua composição é homogênea; portanto, a partir de hoje, estamos renunciando ao Comitê Renano das Associações Democráticas. (*Apud* McLellan,1990:236)

A partir daí, a presença de temas mais diretos sobre os trabalhadores será constante: Wolff publica uma série de artigos sobre as condições dos camponeses silesianos e Marx inicia a publicação de suas palestras de Bruxelas.

A despeito das considerações de Marx sobre as condições democráticas alemãs, a escalada de suas autoridades crescia cada vez mais sobre a NGR e sua situação se agravava ainda mais por seus problemas financeiros. Em maio ele está à beira da falência. Agravando mais ainda a situação, em 16 de maio de 1849, Marx recebe a notificação do governo de sua expulsão por ter "vergonhosamente violado o direito de hospitalidade" (*Apud* Rubel,1991:40). Apesar dos esforços de

Marx em evitar o pior, o fim do jornal era inevitável. O último número da NGR é publicado no dia 18 de maio de 1849, com uma tiragem impressa em vermelho de 20 mil exemplares, e estampando um poema de Freiligrath na capa:

Nos lábios, o desafio e a palavra ardente,
Na mão, o ferro cintilante,
Gritando até a agonia: Rebelião!
Eu sofri uma gloriosa derrota...
Adeus a ti, mundo combatente,
Adeus a vocês, exército lutador,
Adeus a ti, campo enegrecido de pólvora,
Adeus a vocês, espadas e dardos!
Adeus, enfim, mas não para sempre!
Porque, não matam o espírito!
Muito breve, eu me levantarei, entre o bater das armas,
Logo, estarei de volta, disposto ao combate.
(*Apud* Nicolaïevski e Maenchen-Helfen,1973:243)

Seguia um alerta aos operários que não se sublevassem pois, dada a situação militar de Colônia, qualquer tentativa nessa direção estaria fadada ao fracasso. Após o agradecimento de seus redatores à acolhida que recebera, a NGR assim se despedia: "Sua última palavra será sempre a mesma em qualquer lugar: "a emancipação da classe operária" (Mehring,1943:171).

Os redatores do jornal se dispersaram por todas as províncias alemãs que estavam se sublevando ou a ponto de sublevar-se. Desde o início de maio o sudoeste da Alemanha tornara-se o centro do choque da revolução e da contra-revolução. A Assembléia Nacional reunida em Frankfurt aprovava uma constituição imperial e havia eleito o Rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, como Imperador da Alemanha, sem a incorporação da Áustria que havia se declarado uma monarquia una, indivisível e centralizada. Diante dessa constituição, considerada por Engels "por suas origens genuinamente populares" apesar de suas "infinitas contradições" como "a constituição mais liberal de toda a Alemanha" (*Apud*

Galvão,1977:117). Frederico Guilherme IV reage numa nota recusando-se a aceitá-la e praticamente dissolve a Assembléia. As manobras dos exércitos prussianos que se concentravam na fronteira da Saxônia e na Renânia causaram indignação nas massas populares e em Dresden arrebenta a insurreição que contava com a presença de Bakunin e Born. Diante desse quadro, após o fechamento da NGR, Marx e Engels se dirigem para a região de Baden e Palatinado centro da insurreição do sudoeste alemão. Engels se alista como artilheiro nos exércitos recrutados por Willich, tornando-se seu ajudante de campo, também como uma forma de desmentir, como escreve a Jenny Marx em 25 de julho de 1849, a lenda de que "os senhores da *Nova Gazeta Renana* eram muito covardes para lutar" (*Idem*:122). Marx, por seu turno, dirige-se a Paris, com um mandato do Comitê Central dos Democratas para representá-los junto ao Partido da Montanha e a Revolução de Março dava sinais de seus estertores.

8.5. A *Nova Gazeta Renana* - Revista *Político-Econômica* (*Neue Rheinische Zeitung - Politisch-ökonomische*) e o fim da Liga dos Comunistas

Quando Marx chega em junho a Paris tinha esperanças de que a crise revolucionária francesa amadurecesse de tal modo que pudesse ser um grande reforço não só para a luta na Alemanha, como também para a Hungria e Itália, dando novo impulso à revolução européia. Sua visão permanecia a mesma: esgotada a primeira etapa burguesa, a revolução entraria em sua fase proletária e popular e, mais uma vez, o sucesso da revolução européia estaria na dependência dos acontecimentos franceses. Nesse momento, Luis Napoleão, Presidente da II República Francesa, que proclamava que a França jamais atentaria contra a liberdade de outro país, preparava-se para enviar, ferindo a Constituição, seus exércitos em defesa do Papa para esmagar a república romana, proclamada em fevereiro de 1849, cuja principal personalidade era Mazzini. A oposição

parlamentar encabeçada por Ledru-Rollin e sua "insurreição parlamentar" em 13 de junho – que contava com 7.500 participantes contra 50.000 em junho de 1848 – é reprimida e a contra-revolução prepara o terreno para o estabelecimento do bonapartismo. A comparação entre as duas manifestações era inevitável para os historiadores da época, como Tocqueville: "Em junho de 1848 ao exército faltaram líderes; em junho de 1849, aos líderes faltou o exército" (*Apud Greenville, 1989:138*). Com isso, os últimos focos de resistência revolucionária são liquidados em todo o continente: na Alemanha o fiasco da campanha constitucional, na Hungria o movimento de libertação nacional é esmagado pelas forças do Czar russo e na Itália a república romana não suporta o bombardeio dos exércitos franceses comandados por Oudinot. A "Primavera dos Povos", a maior onda revolucionária do século, estava irremediavelmente liquidada.

Em Paris é decretado o estado de sítio e Marx, mais uma vez, recebe em 23 de agosto, uma ordem do governo francês, dando a ele e à sua família 24 horas para se retirarem do país. Sem condições financeiras e sem passaporte que o permitisse ir à Suíça, Marx, sem alternativa, dirige-se para seu exílio definitivo na Inglaterra, esperando encontrar-se com Engels.

Em Londres, nos primeiros meses, sempre com dificuldades econômicas que cada vez mais se agravarão, Marx se ocupa de três atividades: na Associação Educacional dos Trabalhadores Alemães em favor dos refugiados, a reorganização da Liga dos Comunistas e inicia esforços para a retomada de uma nova publicação. Essa seria a *Nova Gazeta Renana-Revista* (NGR-R) que em dezembro de 1849, em anúncio de publicidade definia o seu objetivo:

Um período de aparente calma, como o atual, deve ser utilizado para esclarecer a etapa transcorrida da revolução, o caráter dos partidos em luta, as relações sociais que condicionam a existência e a luta desses partidos. (*Apud Claudin, 1985:228*).

A NGR-R pretendia, portanto, realizar um balanço da recente experiência revolucionária e esclarecia sua diferença com o antigo jornal: "a revista permite investigar de modo detalhado e científico as relações econômicas que constituem a base de todo o movimento político" (*Ibid.*). Esse seria um momento de autocrítica fundamental de Marx e de Engels de onde extraem conseqüências teóricas e práticas. O primeiro número da NGR-R sai em 6 março de 1850, com uma tiragem de 2.500 exemplares, e nele é publicado o primeiro artigo de Marx perseguindo o propósito de reflexão sobre a experiência vivida, da série *De 1848 a 1849*. Esse artigo e mais outros dois de Marx, *O 13 de junho de 1849*, e *Conseqüências do 13 de junho de 1849*, e ainda outro escrito em conjunto com Engels, serão por esse último agrupados em 1895, com o título de *As lutas de classes na França de 1848 a 1850* (LCF). Na *Introdução* que escreve à LCF, Engels destaca sua importância como o "primeiro ensaio de Marx para explicar um fragmento da história contemporânea mediante sua concepção materialista, partindo da situação econômica existente" (Engels,1975b:93). A vida da NGR-R também foi curta, com a publicação de apenas seis números. Sua existência dependia da continuidade da revolução, que não ocorreu.

Aos poucos, vários membros da velha guarda da Liga dos Comunistas retornam a Londres e iniciam sua reconstituição com base na idéia – comum a todos os revolucionários comunistas e democratas – de que as vitórias da contra-revolução eram passageiras e contribuiriam para um novo surto revolucionário, o "segundo ato" esperado para breve, que se iniciaria na França e se estenderia à Alemanha.

Marx e Engels, inicialmente compartilhavam da iminência de um novo surto revolucionário, a partir do outono de 1850. A Liga lança nesse período duas importantes circulares. Nelas, escritas por Marx, diferentemente do que estava posto em *As reivindicações do Partido Comunista na Alemanha*, o "segundo ato" da revolução estaria dirigido, desde o princípio, contra a grande burguesia da mesma forma que contra as classes feudais. Agora, no centro da revolução

aparecia a pequena burguesia democrática que, se bem sucedida, enfrentaria o proletariado. Diante da pequena burguesia, que se limitava a reformar a propriedade e não a aboli-la, de atenuar os antagonismos de classes e não de suprimi-los, o proletariado assim deveria se posicionar:

Enquanto os pequeno-burgueses democratas querem concluir a revolução o mais rapidamente possível, depois de terem obtido, no máximo, os reclamos supramencionados, os nossos interesses e as nossas tarefas consistem em tornar a revolução permanente até que seja eliminada a dominação das classes mais ou menos possuidoras, até que o proletariado conquiste o poder do Estado, até que a associação dos proletariados se desenvolva, não só num país, mas em todos os países predominantes do mundo... (*Idem*:86)

Porém, o projeto de reorganização da Liga se vê obstruído não só pela repressão em escala continental dos últimos focos revolucionários, como também pelas divergências ideológicas que não tardariam a aparecer em seu interior. Marx e Engels, investigando a situação econômica mundial, operam uma reformulação quanto à possibilidade da revolução e chegam à seguinte conclusão, explicitada no artigo publicado no número duplo e derradeiro da NGR-R, no outono de 1850: "Não é possível uma nova revolução senão em consequência de uma nova crise. Mas esta é tão certa quanto aquela." (Marx e Engels,1975d:189). Essa fria e férrea conclusão parecia uma heresia não só para os membros da Liga, mas para todos os democratas burgueses que estavam estacionados em Londres: Ledru-Rollin, Luis Blanc, Mazzini e outros.

As posições no interior da Liga se acirram entre Marx e Engels de um lado, e Willich e Schapper de outro, que acusam os primeiros de intelectuais reacionários. Retoma-se, principalmente por Schapper, as velhas posições golpistas do passado de que a conquista do poder pelo proletariado dependia de revolucionários decididos. A respeito dessas divergências, Marx escreve dois anos

depois, reproduzindo sua intervenção na reunião de 15 de setembro de 1850, contra o voluntarismo e o idealismo de seus opositores:

Em lugar das concepções universais do *Manifesto* se promove uma concepção nacionalista alemã carregada do sentimento nacionalista dos artesãos alemães. Em lugar da concepção materialista do *Manifesto* se promove a idealista. Em lugar das relações reais, que é o essencial na revolução se coloca a *vontade*. Enquanto nós dizemos aos operários: talvez tenham que passar 15, 20, 50 anos de guerra civil para mudarem as condições atuais e vocês mesmos se capacitarem para a dominação, eles dizem: temos que conquistar *agora mesmo* o poder ou podemos dormir. Da mesma maneira que o democrata utiliza a palavra 'povo' se utiliza a palavra 'proletário': como uma frase vazia. Para que essa frase corresponda a uma realidade haveria que declarar proletários a todos os pequenos burgueses, isto é, de fato, representar-se pequenos burgueses, não proletários. Em lugar de desenvolvimento revolucionário real haveria que colocar a frase revolucionária. (*Apud* Claudin,1985:232)

Prosseguindo, analisa as condições do momento do proletariado e adverte para as conseqüências do "assalto ao poder", lembrando as experiências blanquistas:

...Se o proletariado chegasse agora ao poder não levaria a cabo medidas diretamente proletárias, mas sim medidas pequeno-burguesas. Nosso partido só pode chegar ao poder quando as condições permitam aplicar *suas* concepções. Luis Blanc oferece o melhor exemplo do que resulta quando se chega demasiado cedo ao poder. Por outro lado, na França o proletariado chegará ao poder não só, mas sim junto com os camponeses e os pequeno-burgueses, e se verá obrigado a pôr em prática as medidas dos

camponeses e não a suas. A Comuna de Paris demonstra que não basta estar no governo para realizar algo. (*Idem:233*)⁶

O fato é que a distância entre as posições era grande demais e a Liga é praticamente dissolvida em fins de 1852. Em carta a Engels, de 19 de novembro de 1852, diz Marx:

Na quarta-feira passada, por minha proposta, a Liga daqui foi *dissolvida* e decidiu-se que tampouco havia razão para prolongar sua existência no continente, mesmo porque, desde a detenção de Bürgers-Rösers, de fato, havia deixado de existir. (*Idem:237*)

Ainda em Londres, em abril de 1850, Marx com partidários de Blanqui, representantes da Liga dos Comunistas e a ala esquerda do cartismo formam a Sociedade Universal dos Comunistas Revolucionários. Essa associação terá uma breve existência – ela não suportará a cisão da Liga com a maioria blanquista se posicionando ao lado de Willich e Schapper – mas, apesar disso, teve o mérito de ter conseguido “uma unificação temporária da esquerda européia após 1848 e como tal foi uma precursora da Primeira Internacional” (McLellan,1990:253).

Ao final de 1852, Marx termina, definitivamente, aquela que foi sua mais importante experiência de prática política direta. No período que se abre após a derrota das Revoluções de 1848 – o da contra-revolução burguesa – dedica-se a seus estudos científicos e às atividades jornalísticas, especialmente no jornal norte-americano, *The New York Daily Tribune*. Só mais de uma década depois, em 1864, retomará as atividades de política direta com a fundação da Primeira Internacional.

⁶ Obviamente, por tratar-se de um texto de 1852, Marx não está referindo-se ao “assalto ao poder” levado a cabo pelos trabalhadores parisienses em 1871, mas à “Comuna de Paris” dos tempos da Revolução Francesa de 1789.