

Eduardo Ferreira Chagas

***A Concepção de Estado em
K. Marx no decurso de 1842 a 1850***

Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas
Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Luiz de Carvalho Bicalho

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

Belo Horizonte, 1993

Dissertação defendida e aprovada.

em 15/10/93, pela banca examinadora constituída

pelos professores:

Luiz Bicalho

Prof. Luiz de Carvalho Bicalho - Orientador

Rodriges Duarte

Prof. Dr. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte

Isaac Domingos

Prof. Dr. Isaac Domingos

À Antônia, com afeto.

Agradecimento Especiais

Ao meu orientador Luiz de Carvalho Bicalho – exemplo sensível de humanismo – pelo apoio contínuo e ajuda valiosa no decorrer deste trabalho.

À Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da UECE, pela concessão, junto à Capes, de uma bolsa de estudo, que tornou possível a elaboração desta pesquisa.

Aos professores Ivan Domingos, Rodrigo Duarte, Xavier Herrero, Manfredo Oliveira, Petrola, Noé, Reginaldo e Creuza Fernandes, pelo incentivo constante.

Aos meus caros amigos Expedito Passo, Kleber Amora, Paulo Fleury, Hamatari Arraes, Wanderley Cardoso e Adilson Xavier, pela amizade sincera e pelas discussões proveitosas.

À minha mãe e ao meu irmão Evandro, pela presença permanente e inestimável.

A todas as pessoas que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização desta.

"Em toda ciência o difícil é o começo."

K. Marx

"Os grandes não nos parecem grandes senão
porque estamos de joelhos. Levantemo-nos!"

K. Marx

SUMÁRIO

I – Introdução	07
II – Capítulo 1º - Estado, Razão, Universalidade e Liberdade	14
1.1 O Estado Fundado na Racionalidade	14
1.2 Subordinação do Estado aos Interesses Privados	25
1.3 A Liberdade de Imprensa como Explicitação da Razão	31
III – Capítulo 2º - Os Limites do Estado Político Moderno	40
2.1 Crítica à Concepção Hegeliana do Estado	40
2.2 A Emancipação Humana frente à Emancipação Política nos Anais Franco-Alemães (1844)	54
2.3 O Estado enquanto Fonte dos Males Sociais	67
IV – Capítulo 3º - A Natureza Classista do Estado	76
3.1 Propriedade Privada – Esfera Inumana que Corrompe a Sociedade e o Estado	76
3.2 As Relações Materiais de Produção e o Estado enquanto Comunidade Ilusória	93
3.3 Gênese, Desenvolvimento e Declínio da Sociabilidade Capitalista	104
V – Conclusão	120
VI – Bibliografia	124

I – Introdução

Nosso trabalho almeja explicitar, a partir de uma investigação imanente às obras, *a questão do Estado* em Karl Marx, no período de 1842 a 1850. Urge esclarecer, todavia, que *a problemática do Estado* não é tratada por este pensador de maneira específica e sistemática, senão de forma fragmentada. Nem nos escritos que analisaremos (1842-1850), nem tampouco em toda a obra de K. Marx, encontramos uma elaboração orgânica da *problemática do Estado*. Porém, suas inumeráveis referências ao Estado, desde diversos ângulos e nos mais variados contextos, autorizam-nos a asseverar que em sua obra há, implícita, uma *teoria do Estado* e, por isso, justifica nosso propósito em apresentá-la.

Para atingir tal objetivo, desenvolveremos este trabalho em três capítulos, com suas respectivas seções. No primeiro, examinaremos os artigos de 1842 de Karl Marx, no decurso da velha *Gazeta Renana*, buscando configurar sua *concepção de Estado* enquanto esfera da universalidade, da racionalidade e da liberdade humanas. Na atividade da *Gazeta Renana* e, ao mesmo tempo, no contato direto com os problemas materiais da vida social e política, Marx partilha, ainda, dos postulados de Hegel, para quem o Estado é a incorporação da razão, da liberdade e da moralidade. Consigna Marx que o Estado prussiano não corresponde ao conceito do autêntico Estado, dado que nele reinam os interesses particulares dos proprietários. Entretanto, o ponto de vista de Marx é distinto do de Hegel, pois já vemos germinar a teoria que servirá de base à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ou seja: de que o Estado não está acima das camadas sociais, mas é utilizado por elas em prol dos seus

objetivos. E é precisamente o grupo social dos proprietários que aspira tirar proveito da legislação estatal. Ademais, Marx diferencia-se de Hegel a propósito da função que o povo deve desempenhar: para este, por exemplo, o povo enquanto tal, fora do Estado, é uma massa informe, desordenada e cega; para Marx, ele é, simultaneamente, a substância e o tólos do Estado. Todos os homens são cidadãos e, como tais, têm o direito de participar do Estado; por isso, o Estado não deve assentar-se numa perspectiva abstrata da liberdade e do racional, mas numa perspectiva humanista, ou seja, na realização do mundo humano-social. O Estado, obra dos homens, só atingirá a efetiva racionalidade quando for um Estado para os próprios homens.

No segundo capítulo, investigaremos, mediante uma leitura da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, da *Questão Judaica*, da *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* – e das *Glosas Críticas*, a ponderação crítica de K. Marx à concepção de F. Hegel sobre o Estado, bem como evidenciaremos a nova tematização daquele pensador acerca do mesmo, tomando-o não mais como explicitação da universalidade e da liberdade humanas, mas sim como corolário da sociedade civil burguesa. Marx dedica, no decorrer de junho de 1843, uma crítica aos *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito*, de Hegel, especialmente à seção consagrada ao Estado. Para Hegel, o Estado, como qualquer outra manifestação concreta, é – frisa Marx – a expressão da Idéia absoluta: tem, pois, no domínio do governo dos homens, o valor do universal, e tem primazia sobre qualquer outra instituição. Hegel concebe o Estado como uma espécie de arbítrio superior, com sua vida própria, independente dos

interesses privados e dos grupos sociais que constituem a sociedade civil – domínio do finito – e o Estado – que se reconduz ao universal. Em última instância, a sociedade civil está, pois, subordinada ao Estado e encontra nele sua justificação.

A antítese entre sociedade civil e Estado política leva K. Marx a estabelecer as seguintes ilações: os poderes do Estado obrigam o homem a levar uma vida dúplice, ou seja, a ser *bourgeois* na sociedade civil e *citoyen* na comunidade política; e estas duas determinações de sua existência estão em contradição. Trata-se pois, de superar tal oposição, reconstruir a unidade do homem e fazer com que ele reconheça, no interior do Estado, sua vida genérica. Mas a única forma que lho permite é a *verdadeira democracia*, em que deixará de subsistir a alienação, e o Estado não se oporá já ao indivíduo, mas será antes o prolongamento de sua própria existência genérica.

A concepção hegeliana do Estado suscita, portanto, uma crítica áspera de K. Marx que, no curso de sua atividade de redator-chefe da *Gazeta Renana*, tinha tido experiência da verdadeira natureza da burocracia e havia constatado que o Estado não representava o universal, o ético, o interesse geral. Desse modo, partindo da inversão que Ludwig Feuerbach procedeu com relação à contraposição entre ser e pensamento, Marx assevera que o método de Hegel não perscruta as realidades concretas que são a sociedade civil e a família, mas as transmuda em produtos da Idéia absoluta, do Estado universal; ou melhor, Hegel faz do sujeito o atributo e do atributo o sujeito. Para Marx, ao contrário, a família e a sociedade civil constituem os elementos reais e determinantes do Estado, quer dizer, o suporte real do

Estado é a sociedade civil, e não o contrário. Isso implica que o Estado deixa de ser considerado uma espécie de árbitro supremo, para ser expressão das determinações materiais da vida dos indivíduos em sociedade. É evidente que não se afirma, aqui, que o Estado é um Estado de classe, órgão de administração sobre o qual se assentam os interesses específicos do grupo social hegemônico, tal como será dito no *Manifesto Comunista*. No entanto, o Estado já é despojado de seu invólucro místico, como potência supraterrena.

No início de 1844, foram publicados, em Paris, os *Anais Franco-Alemães*, tendo como editores Arnold Ruge e Karl Marx. Nestes anais, Marx redigiu dois trabalhos significativos: *A Questão Judaica e Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. A idéia fundante contida nestes trabalhos continua a ser a distinção entre o Estado e a sociedade civil, com a subordinação do primeiro à segunda. Mas agora, a problemática alastra-se, e Marx esgrime – mormente contra Bruno Bauer – por não ter posto a questão no seu verdadeiro terreno, o das conexões entre a emancipação política e a emancipação universalmente humana: entre o plano em que o homem se redime de sua sujeição à sociedade civil, pela ascensão ao nível do Estado, e o plano em que se realiza, no Estado, sua verdadeira natureza humana.

De acordo com a acepção teológica, o Estado encontra na religião sua justificação teórica. Para Marx, o Estado, em si próprio, quando se sujeita a um dado privilégio religioso, não pode ser a expressão do gênero humano. Contudo, quando se trava uma campanha para que o Estado liberte o homem da religião, tem-se tão-somente em vista uma emancipação, que de

nenhum modo significa a supressão efetiva da dependência serviçal do homem à religião. As verdadeiras questões que a propósito do Estado se colocam não são referentes aos nexos do Estado com a religião, mas as concernentes às relações entre o Estado e a sociedade civil. A concepção de Estado que nos é proposta por Marx continua a ser, tal como em Hegel, o protótipo supremo de organização da sociabilidade humana, a que melhor corresponde ao universal. É patente que o universal já não é considerado como a expressão da Idéia absoluta, mas como o da natureza verdadeira do homem, a de sua vida genérica.

A admoestação essencial que K. Marx faz a Bruno Bauer é que, no fundo, este não soube ver que o verdadeiro problema não era o da emancipação política, já que ela não é ainda a legítima emancipação humana. O conteúdo da emancipação política vem claramente expresso na *Declaração dos Direitos do Homem* – a que Marx faz uma profunda crítica. O homem, ao qual se refere a *Declaração*, não é o homem genérico, mas pura e simplesmente o membro da sociedade privada, o homem egoísta, que considera a comunidade não como o desenvolvimento de sua essência genérica, mas como o seu limite. Os direitos do homem – igualdade, segurança, propriedade, liberdade, etc. – são, pois, consolidados não para o homem social, para o homem que plasma sua verdadeira essência na sociedade, mas para o indivíduo que vive segregado da comunidade, em oposição a esta. A sociedade surge, com efeito, como um enquadramento exterior aos indivíduos (e não como sua vida genérica), como restrição a sua independência. O único vínculo a unir os homens é a necessidade e o interesse unilateral, a preservação da propriedade e dos interesses

particulares. Neste sentido, tal *Declaração*, que se pretende ser uma expressão universal, não passa, em última análise, da notificação dos interesses particulares da sociedade civil, do homem com necessidades e interesses privados.

Mais adiante, nas *Glosas Críticas*, Marx, ao depreciar as ponderações de A. Ruge acerca da insurreição política na Alemanha, assevera que a emancipação política (tomando como exemplo fulcral a Revolução Francesa) dissolveu a obsoleta sociedade e livrou o Estado dos entraves que pesavam sobre si. Entretanto, ao diluir a antiga sociedade, análoga emancipação deixou subsistir as desigualdades econômicas, com a exploração e a opressão que engendram; e, ademais, efetivou a segregação entre a sociedade civil e o Estado político. Em verdade, ela implementou ao Estado político, o interesse geral, mas, ao fazê-lo, despojou a sociedade civil de seu caráter político, de sua participação no universal, para fazer dela a esfera dos interesses particulares. O Estado passa a se lhe opor, tal como o geral se contrapõe ao individual. A emancipação política, afinal, rompeu o liame orgânico que unia o homem privado à vida política. Doravante, a esfera dos interesses privados – a sociedade civil – e a esfera do universal – o Estado – estão em contradição uma com a outra. Aí residem, em essência, as insuficiências teórico-filosóficas, tanto de B. Bauer quando de A. Ruge.

Enfim, no terceiro e último capítulo, ao analisarmos *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Sagrada Família*, *A Ideologia Alemã*, *O Manifesto Comunista*, *A Revolução e a Contra-Revolução na Alemanha*, *a Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas* e *As Lutas de Classes na França*, afirmaremos o papel fundante que exerce a estrutura econômica

da sociedade sobre o Estado, reduzindo-o, por conseguinte, em instrumento a serviço de um dado grupo social. Pode-se dizer que o Estado é a parte essencial da estrutura econômica, é um órgão indispensável às relações de produção, justamente porque as garante. Por exemplo, o Estado escravista assegura a dominação sobre os escravos; o Estado feudal, enquanto órgão da nobreza, submete a seu poder os camponeses e servos; e o Estado hodierno mantém o predomínio das relações da produção capitalistas, protege-as, liberta-as dos laços de subordinação à renda fundiária parasitária – garante, em suma, a reprodução ampliada do capital, a acumulação capitalista. Portanto, o Estado representativo moderno é, a grosso modo, o instrumento para a exploração do trabalho assalariado pelo capital. Por isso, K. Marx reivindica, a partir de 1844, a supressão progressiva do Estado, a fim de lograr uma formação social plenamente humana e livre.

II – Capítulo 1º

Estado: Razão, Universalidade e Liberdade

1.1 O Estado Fundado na Racionalidade

A questão do Estado, na situação concreta da Prússia, preocupava todos os neo-hegelianos, de Bruno Bauer a Arnold Ruge e Karl Marx, particularmente pelo seu absolutismo e subordinação religiosa. A partir desta problemática, vieram à luz, na revista *Anekdotia Filosófica*, número duplo, publicada na Suíça, sob a direção de A. Ruge, os primeiros trabalhos de K. Marx: *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach* e *Observações sobre a Recente Situação Prussiana Acerca da Censura* (ou simplesmente *Acerca da Censura*) ambos editados em 1842. No primeiro artigo, K. Marx põe a filosofia crítica de Ludwig Feuerbach – livre de qualquer fundamento religioso – frente à filosofia especulativa de David Strauss – circunscrita à Teologia. Strauss, por exemplo, trata o problema do milagre a partir da religião, e não como atributo do espírito humano; Feuerbach, ao revés, o toma tão-somente como realização do desejo humano. Deste modo, frisa Marx, "se quereis chegar à verdade e à liberdade, tendes que passar necessariamente pelo Rio de Fogo. Este Rio de Fogo, este Feuerbach, é o purgatório de nosso tempo."¹ Percebemos aqui que a luta contra a religião e a reivindicação pela liberdade humana são as duas frentes que Marx toma como os objetivos centrais de uma filosofia crítica.

¹Marx, K. Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach. In: _____, Engels, F. *Obras fundamentales*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. v.1. p. 148.

No segundo trabalho, *Acerca da Censura*, Marx examina, inicialmente, o problema da censura, tomando-o a partir da perspectiva da liberdade humana. Para assentar o caráter liberal da nova Instrução do governo prussiano sobre a censura, expedida em 14 de dezembro de 1841, Marx cita o preâmbulo desse decreto:

" Para livrar, desde agora, a imprensa de infundadas restrições que não correspondem aos majestosos desejos, sua Majestade, o Rei, mediante a Ordem Real dirigida em 10 do presente ao Ministério Real do Estado, ordenou reprová-las expressadamente toda indevida coação exercida contra a atividade do escritor e, reconhecendo a importância e a necessidade de publicações livres e honestas, autoriza-nos a convocar de novo a atenção dos censores para a adequada aplicação do artigo II do Edital sobre a Censura, de 18 de outubro de 1819."²

Tal decreto, ao refutar apenas por palavras as restrições à liberdade do escritor, não só mantém em paz a censura do governo, senão também a reforça, pois, se se reconhece a precisão da censura, fica patente, outrossim, a necessidade de utilizá-la de modo cabal. Neste sentido, o decreto solicita que os censores cumpram a lei de 1819, para que a imprensa se livre das infundadas restrições, alheias às intenções do governo. Urge esclarecer que a posição de Marx em relação à censura está ainda determinada pelos critérios fundamentais que supõem uma concepção racionalista e hegeliana do Estado.

²Marx, K. Observaciones sobre la reciente instrucción prussiana acerca de la censura, op. cit. p. 149.

No âmbito do Estado prussiano, diz Marx, vêm atuando ilegalmente autoridades incumbidas de proteger o mais sublime dos interesses dos indivíduos, que é o seu espírito; autoridades essas que têm por função, não só regular a conduta desses indivíduos, mas ainda o comportamento do espírito universal. Todavia, como pode – pergunta Marx – semelhante Estado, que se mostra tão bem organizado e tão orgulhoso de sua administração, permitir que seus altos funcionários atuem de forma tão indecente, a ponto, por exemplo, de publicarem um decreto censurando a imprensa?... Se imputarmos a culpa aos censores, não só colocaremos em questão a honra destes, como também a do Estado prussiano; se, por outro, atribuirmos aos indivíduos os defeitos objetivos do Estado, não corrigiremos a essência de tais deformidades. Isso se justifica porque estamos diante de um liberalismo aparente que confere, ora aos indivíduos, ora às instituições, a causa do mal, a fim de manter erguido o Estado, sem, contudo, reformar a natureza desses defeitos.

Os correspondentes da imprensa, afirma Marx, se equivocaram ao ver na Instituição sobre a censura o novo decreto acerca desta. Na verdade, ela é tão obsoleta quanto o decreto de 1819, conquanto tenha um caráter interino, pois só devia reger até 1824, enquanto que a nova Instrução não assinala prazo nenhum. Ademais, a expectativa de outrora era a das leis sobre a liberdade de imprensa, ao passo que a de agora é a das leis sobre a censura. Outros correspondentes, ao considerar a referida Instrução como uma renovação do velho decreto de 1819, também se iludiram, uma vez que o próprio prólogo dela refuta tal acepção. Marx assegura, ao contrário, que a nova Instrução constitui a própria objetivação do espírito da lei de

imprensa, ou seja, ela é a expressão restrita do edital de censura de 1819. Para fundamentar análoga posição, Marx cita um trecho referente ao artigo II da sobredita Instrução:

" De acordo com esta lei, a censura não deve paralisar a investigação séria e modesta da verdade, impor aos escritores uma coação indevida nem pôr travas à livre circulação no comércio livreiro'.³

A inquirição da verdade, que a censura "não deve abolir", se fundamenta – como vimos – pela seriedade e modéstia. Esses dois atributos são inconsistentes e relativos, pois ficam à mercê do temperamento do censor para prescrever ao escritor um dado estilo. A modéstia, depreendida pela lei de imprensa, é a supressão das qualidades inerentes ao indivíduo, gerando, por conseguinte, um impedimento para se chegar à verdade. Quanto à seriedade, idêntica lei a toma como "uma hipocrisia do corpo para encobrir os defeitos da alma". Por exemplo, a lei permite que o indivíduo escreva, porém o ordena redigir num estilo que não é o seu; se é humorista, ela decreta que componha de modo sério; se é insolente, ela prescreve que grafe de forma recatada. Assim, impugna Marx a mistificação que supõe falar de liberdade de imprensa e censura, sendo esta a raiz do mal daquela. E conclui que não haverá liberdade de imprensa enquanto houver censura, já que ela supõe substituir o espírito universal pelo individual, suplantar a verdade geral pela verdade dos juízes; negar, enfim, a própria racionalidade do Estado, que está fundada na liberdade humana.

³Ibid., p.151.

Marx propugna que a liberdade, legalmente reconhecida, existe no Estado racional como lei. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, do mesmo modo que a lei da gravidade não é uma disposição repulsiva contra o movimento. Elas são, antes, normas positivas, claras e universais do Estado, em que a liberdade adquire uma existência impessoal, teórica e independente do arbítrio pessoal. Tais leis não podem entrar em colisão com as determinações da natureza humana, pois que o Estado é a própria manifestação do humano e do racional. Portanto, o Estado é o império da lei racional, em cujo seio o indivíduo se eleva ao plano do universal e da eticidade.

Outro aspecto desse ensaio sobre a censura, mui presente neste período, é a luta pela separação entre Igreja e Estado. Marx advoga tal segregação em nome da razão, porquanto a religião é, por excelência, irracional, daí que está em contraposição ao Estado racional. O Estado realmente racional deve, pois, eliminar todo vestígio religioso de sua esfera pública. Por outro lado, a essência do Estado é a universalidade, a qual é suprimida na medida em que está subordinada à Igreja. Investigando o velho decreto de 1819, Marx evidencia que não havia nenhuma menção privilegiando um dada religião, diversamente da nova Instrução, que não só reduz o preceito religioso à religião cristã, como ainda o faz substância espiritual do Estado. Assim sendo, a fé e o cristianismo tornaram-se as bases do Estado, e a natureza específica da religião passou a determinar sua conduta.

Como a nova Instrução indica que o Estado seja um Estado cristão, há então, no seu interior, católicos e protestantes. Uns e outros acreditam

que têm os mesmos direitos, porquanto têm iguais deveres para com ele. Se o Estado fosse tão-somente cristão-luterano, converter-se-ia para os católicos numa igreja à qual estes não pertenciam, e cuja essência encontrar-se-ia em contraposição com eles, e vice-versa. Desse modo, católicos e protestantes, prescindindo de suas respectivas religiões, almejam que o Estado seja exclusivamente a realização da razão político-jurídica. Contudo, mesmo diante desta confusão entre o princípio político e o religioso-cristão, o Estado prussiano não abdica de sua base a fé e o cristianismo, dado que não deseja assentar-se sobre a livre razão.

Deixando de lado os aspectos repugnantes da nova censura, Marx passa a examinar "as partes mais agradáveis", que são as concessões. Ei-las:

" 'Segue-se daqui, em especial, que não deverão rechaçar-se, sempre e quando sua redação seja decente e sua tendência bem intencionada, os escritos em que julgam a administração do Estado em conjunto ou em particular algumas de suas seções, que examinam conforme seu valor interno as leis já promulgadas ou em instâncias de promulgação, que ponham de manifesto os defeitos e as falhas ou que sugerem ou propõem melhorias, pelo simples fato de que o sentido em que ditas obras se inspiram difira do critério do governo.' "⁴

A nova Instrução exige, sem se importar com a veracidade do conteúdo, modéstia e seriedade na investigação. Para isso, é mister que as manifestações dos escritores contra as medidas do governo não sejam hostis e malignas, mas sim bem intencionadas. Porém, as leis justificadas nas intenções não são, esclarece Marx, leis do Estado voltadas para o indivíduo,

⁴Ibid., p. 158.

senão leis que favorecem uma posição em detrimento de outra. Essas leis tendenciosas que, em vez de unirem, suprimem a igualdade entre os indivíduos, são desumanas, pois que um indivíduo pode fazer o que ao outro está vedado. Desse modo, um Estado que se coloca em oposição aos indivíduos e considera seus designios contrários aos do gênero humano não é, destarte, um órgão capaz de explicitar e assegurar a liberdade humana. No entanto, o autêntico Estado é, para Marx, um grande organismo, em que as liberdades jurídica, moral e política devem lograr a própria realização, e em que o indivíduo, obedecendo às leis do Estado, submete-se às leis naturais da própria razão humana.

Enfim, as mencionadas concessões dessa Instrução se transmudam numa ordem intervencionista, na qual a literatura política e os periódicos são fulminados e ameaçados constantemente de novos processos na imprensa. Os censores, que são escolhidos pelo Estado, são incumbidos de avaliar a forma e o tom da linguagem empregados nos escritos, antes de uma possível publicação. Para tal Instrução, as manifestações críticas e os juízos contrários às instituições do Estado, bem como à honra das autoridades, são considerados lesivos e inaptos à publicação na imprensa. Por conseguinte – nota Marx – essa Instrução viola o princípio universal do Estado, que é a liberdade das intenções subjetivas: ou seja, ela inverte a realidade, apreende o ilegítimo pelo legítimo, o contrário do Estado como Direito do Estado.

Lutando em prol do Estado racional, Marx, no ensaio *O Editorial do Número 179 da Gazeta de Colônia*, se põe novamente contra a irracionalidade essencial da religião. Esta é uma consciência ideológica a

serviço dos interesses privados, por isso Marx contesta o representante da *Gazeta de Colônia*, sr. Karl Heinrich Hermes – jornalista pago pelo governo prussiano e agente secreto seu – que, em nome de um Estado cristão, negava o Estado racional. Para esse redator político, vale dizer:

" 'A religião é o fundamento do Estado e a condição mais necessária de toda agrupação social, que não se dirige meramente à consecução de qualquer fim externo.' Prova: 'Em sua forma mais tosca de fetichismo infantil, ela eleva o homem, em certo modo, por cima dos apetites de seus sentidos, que, se se deixassem dominar exclusivamente por eles, degradá-lo-iam ao plano animal, incapacitando-o a cumprir qualquer fim superior.'"⁵

O autor do artigo editorial, assevera Marx, designa ao fetichismo o protótipo mais tosco da religião; assegura ainda que o culto aos animais é o fulcro religioso mais sublime desse fetichismo. No entanto, ele se esquece de que o fetichismo, longe de erguer o homem sobre seus apetites, é, ao invés, a religião dos desejos dos sentidos, porquanto, pelo fetichismo, uma coisa inanimada abandona seu caráter natural para conformar-se aos deleites da fantasia religiosa. Por último, Hermes afirma que o Estado é um Estado cristão que, em vez de ser uma comunidade de indivíduos livres e morais, é um agrupamento de fiéis, e que, ao invés de aspirar à realização da liberdade humana, almeja tão-somente a objetivação do dogma cristão. Para corroborar tal idéia, Hermes advoga que todos os Estados europeus estão consubstanciados no cristianismo. Para Marx, entretanto, se alguns Estados europeus baseiam-se no cristianismo, isto significa que eles não

⁵Marx, K. El editorial del número 179 de la "Gazeta de Colonia", op. cit., p. 224.

correspondem efetivamente a seu conceito, isto é, não estão fundados sobre a livre razão.

Mais adiante, Hermes, ao falar acerca da educação, postula, mais uma vez, o matrimônio do Estado com a Igreja:

" 'Como nossos Estados não são simplesmente corporações jurídicas, mas são, ao mesmo tempo, verdadeiros estabelecimentos educativos, embora sua ação se estenda a um círculo mais amplo que os dedicados à educação das jovens gerações', etc. 'toda a educação pública tem como fundamento o cristianismo.' "6

Num Estado cristão, consoante Hermes, a educação dos jovens deve basear-se tanto nos antigos e nas ciências em geral quanto no "catecismo". Marx salienta, ao contrário, que a verdadeira educação do Estado consiste na existência racional e pública do Estado mesmo; ela prepara os indivíduos para se fazerem membros do Estado, transforma os fins individuais em *télos* gerais, os toscos impulsos em inclinações morais, fazendo, em decorrência, com que o indivíduo participe do todo, tal como este desfrute das intenções daquele. Mas, como dissemos, Hermes não faz do Estado uma associação de indivíduos livres que se educam reciprocamente, mas sim uma escola em que uns estão destinados a ensinar e outros a aprender.

O Estado verdadeiramente religioso, enfatiza Marx, é o Estado teocrático, cujo princípio está submetido a uma dada Igreja; Igreja essa que condena como heresias todos os vínculos entre o indivíduo e a existência moral no âmbito de um Estado laico. A natureza do Estado teológico não é

6Ibid., p. 228.

postulada a partir da essência da sociabilidade humana, senão das configurações dos dogmas do cristianismo. O Estado cristão não corresponde ao conceito de Estado enquanto realização da liberdade racional, uma vez que o Estado universal não se desenvolve partindo do cristianismo; pelo contrário, realiza-se na liberdade jurídica, moral e política. Nele, o indivíduo obedece às leis de acordo com a vontade da razão humana, e não sob a autoridade divina.

Enfim, no trabalho *O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*, publicado em agosto em 1842, Marx responde a uma conjuntura político-ideológica bastante precisa: Friedrich Karl Von Savigny, um romântico reacionário, acabava de ser nomeado ministro da Justiça, e a *Escola Histórica do Direito* tinha terminado de publicar um manifesto a cargo de seu fundador, Gustavo Hugo. O suporte ideológico desse manifesto era puramente empirista, negava todo conteúdo racional do Estado. De acordo com Hugo, denota Marx, as instituições ético-jurídicas – por exemplo, a propriedade, a Constituição do Estado, o matrimônio, etc. – não são racionalmente necessárias; pelo contrário, podem se contrapor à própria razão, pois o que há de racional e moralístico nelas é, às vezes, incerto para a razão. Para Marx, no entanto, tais instituições são criações do espírito humano e, por isso, constituem imagens de uma razão positiva.

No presente artigo, Marx ratifica sua crítica aos fundamentos ideológicos do Estado cristão. E, ainda que seja uma crítica circunscrita ao Estado moderno, constitui o primeiro passo importante para a elaboração de sua *Teoria do Estado*, que o levará à crítica da sociabilidade burguesa em sua totalidade. Além disso, Marx se opõe à tese central de Hugo, segundo a

qual "é dever sagrado de consciência obedecer à autoridade em cuja mãos se acha o poder."⁷ Assim, enquanto Hugo restringe a razão à autoridade, Marx a toma como atividade livre, capaz de decidir o que é ou não racional. E, mediante tal razão, o homem pode transformar a realidade ou torná-la mais racional.

Essas "posições idealistas" de Marx surgem mais claramente no trabalho *O Comunismo e a Gazeta Geral de Augsburgo*, publicado em 16 de outubro de 1842. Neste, Marx assinala que:

" ... não é no intento prático, mas no desenvolvimento teórico das idéias comunistas onde está o verdadeiro risco; pois os intentos práticos, embora sejam intentos em massa quando se julgam perigosos, pode-se contestá-los com os canhões; porém as idéias que se apropriam de nossa mente, que conquistam nossa convicção e nas quais o intelecto forja nossa consciência, são cadeias as quais não é possível subtrair-se sem dilacerar nosso coração..."⁸

As idéias movem os homens, a razão gera o mundo, a filosofia suscita a sociedade e os intelectuais produzem e dirigem o desenvolvimento social. A partir de semelhantes ponderações, a *Gazeta Geral de Augsburgo* acusa a *Gazeta Renana*, embora sabendo-a não propriamente comunista, de proteger o "comunismo", uma vez que vem acolhendo abertamente, em seus boletins, artigos acerca de sua existência. Em relação a tais acusações, Marx adverte que o "comunismo", apesar de não ser um bom assunto nos "salões nobres da burguesia", é um problema em toda a Europa, mormente

⁷Marx, K. El manifiesto filosófico de la escuela histórica del Derecho, op. cit., p.243.

⁸Marx, K. El comunismo y la "Gazeta Geral de Augsburgo", op. cit., p. 247.

na França e Inglaterra, por isso deve ser tratado, com todo rigor, nos periódicos. A *Gazeta Renana* não advoga, como alude a *Gazeta de Augsburgo*, que o Estado deva se converter em privilégio de uma dada camada social: pretende, isto sim, que ele se torne uma esfera racional na qual o indivíduo possa realizar plenamente sua liberdade.

1.2 *Subordinação do Estado aos Interesses Privados*

Tendo em vista a eleição que ocorrera no dia 2 de março de 1843 para ocupar dois cargos de deputado à *Sétima Dieta Renana*, em Colônia (Província do Reno)⁹, Marx redige, em 9 de março do mesmo ano, o artigo *As Eleições a Deputados da Dieta Regional*, no qual alude que a *Gazeta do Reno e do Mosela*, referindo-se a tais eleições, escreve, entre outras coisas, a seguinte ponderação:

" De boa vontade, consideramos os senhores Merkens e Camphauser pessoas dignas e honoráveis ('e homens honoráveis são todos', como diz a tragédia) 'e inclusive aplaudimos a *Gazeta Renana*' (quanta honra!) 'que opõe triunfalmente estes nomes aos dos adversários dos direitos de nossa província; porém, em vez disso, não temos mais remédio senão impugnar clara e energicamente as razões pelas quais se tratou de apoiar a eleição dos ditos senhores, e não porque estas razões não merecem ser tidas em conta, mas porque não têm uma importância exclusiva, mas simplesmente secundária."¹⁰

⁹Foram eleitos Rudolf Camphauser – banqueiro de Colônia e dirigente da burguesia liberal – e Heinrich Merkens – presidente da Câmara de Comércio da cidade.

¹⁰Marx, K. Las elecciones a disputados de la Dieta regional, op. cit., p.292.

A *Gazeta do Reno e do Mosela* não censura, portanto, a eleição dos deputados propostos, mas somente as razões que se invocam em apoio de sua escolha. Para ela, os assuntos mais significativos que os representantes deverão invocar na próxima Dieta¹¹ têm que atender tanto aos interesses comerciais e industriais de domínio privado, como também às necessidades gerais e espirituais dos indivíduos. Por isso, prossegue ela, os votantes devem escolher aqueles senhores (Merkens e Camphauser), que, além de serem honrados e independentes, são capazes de efetivar tais assuntos. Entretanto, a *Gazeta do Reno e do Mosela* não se dá conta, exprime Marx, que esses senhores são dignos representantes dos interesses particulares, dado que, nos debates sobre o roubo de lenha e a lei de caça, eles se opuseram energicamente contra a vontade geral, os direitos coletivos e a efetivação de uma ordem racional no âmbito do Estado.

Essa discussão em torno dos interesses particulares fora tratada anteriormente, por Marx, no artigo *Debates Sobre a Lei Relativa aos Roubos de Lenhas*. Este trabalho tem um elemento significativo: enquanto os anteriores envolviam problemas filosófico-políticos, este responde a fatos político-econômicos. Se os precedentes foram tratados a nível filosófico, este, por seu caráter concreto, exige de Marx uma abordagem acerca da economia política. No prólogo a sua obra *Contribuição à Crítica da Economia Política*, lembra Marx:

" Em 1842-1843, sendo redator da 'Gazeta Renana', vi-me, pela primeira vez, na difícil tarefa de ter que opinar sobre os chamados interesses materiais. Os

¹¹A Dieta era uma forma de assembléia política, composta, em sua grande maioria, por representantes da nobreza, da burguesia e do principado.

debates da Dieta renana sobre o corte furtivo de lenha e o parcelamento da propriedade do solo, a polêmica oficial mantida entre o sr. von Schaper, na ocasião governador da província renana, e a 'Gazeta Renana' sobre a situação dos camponeses do Mosela e, finalmente, os debates sobre o livre câmbio e o protecionismo levaram-me a ocupar-me, pela primeira vez, de questões econômicas."¹²

Tendo-se lançado no estudo dos problemas sociais e políticos concretos, Marx salienta que é inquestionável que não valha a pena falar da lei sobre o roubo de lenha, bem como da lei sobre os delitos de caça, os das florestas e os do campo, não apenas em conexão com a Dieta regional, senão também com ela enquanto tal. Todavia, antes de tratá-los, convém previamente assentar que a Dieta regional surge como uma jurisdição complementar adstrita ao Estado jurídico. Ao examinar as qualidades legislativas da Dieta, Marx percebe, à luz de um exemplo, que um deputado das cidades se opõe à efetivação de uma lei em que a figura do delito de roubo se estende, outrossim, a simples infrações em matérias de lenhas. Precisamente porque – reforça um deputado do estamento da nobreza – não se considera como roubo a extração de lenhas, haja vista que ocorrem tantos casos como este no dia-a-dia. Seguindo essas discussões, a Dieta é chamada a decidir se condena ou não como roubo esta classe de infrações; e, após um longo debate, ela decide como delito o fato de subtrair lenha. Uma vez votada essa lei, impõe-se, no entanto, a necessidade de separar os bons cidadãos, que ainda não cometeram delitos, e mesmo que venham a cometê-los, do convívio com os infratores reincidentes.

¹²Marx, K. Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. In: _____., Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1974. v.1. p. 517.

Uma realidade universal fundada na desigualdade reclama direitos desiguais, pois enquanto uns têm direito à liberdade, outros são condenados à escravidão. Por exemplo, quando os privilegiados apelam para o direito consuetudinário, a humanidade aparece unida não pela igualdade, mas pela desigualdade plasmada em leis. Ao voltar-se contra a genericidade e a liberdade, estes direitos encontram na lei legítima não só o reconhecimento de seus delitos, como também a confirmação de suas arrogâncias irracionais. Entretanto, os interesses da massa pobres, política e socialmente despossuída, não encontram, por sua vez, guarida no direito do Estado, porque os legisladores comprometidos com os proprietários não os incluíram na forma da lei legítima. Já num Estado regido por leis gerais, o direito deixa de ser um costume particular e assume uma forma racional, uma vez que o direito se converte na própria vida costumeira do Estado. Nesse sentido, falar de direitos consuetudinários, próprios das classes privilegiadas, fora da lei universal, é um contra-senso.

Marx elucida tal problema com sua "teoria ideal" do Estado, peculiar dessa época: o Estado é, antes de tudo, expressão do universal, portanto não pode pôr sua lei e sua autoridade a serviço do privilégio e dos interesses particulares dos proprietários e contra as necessidades vitais dos pobres. Se o Estado não é significativamente humano, os direitos dos proprietários se manifestam sob a forma de arbítrios, enquanto que os dos despossuídos ficam à mercê de concessões fortuitas. O interesse egoísta daqueles converte a esfera positiva do Estado numa esfera particular, cujo dever é fazer de uma simples contravenção à propriedade privada, um delito. Este exagerado respeito pelo interesse da restrita propriedade privada transforma-se.

necessariamente, em enorme despreço pelo interesse do acusado. O que não passa duma instrumentalização do Estado, pois o interesse privado degrada-o no meio pessoal. Mas, frente a tudo isso, o verdadeiro Estado, aduz Marx,

"... deve ver no infrator que recolhe lenha (...) um ser humano, um membro vivo da comunidade em cujas veias corre seu sangue, um soldado chamado a defender a pátria, um testemunho cuja voz deve ser escutada perante os 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, o qual não pode descartar ligeiramente um de seus membros de todas estas funções, pois o Estado, ao fazer de um cidadão um delinqüente, amputa-se a si mesmo".¹³

O Estado unilateral, entretanto, transforma, como assinalamos, os interesses específicos em lei, e, ao fazê-lo, não pode ser humano, pois seu fundamento é material e exterior ao gênero humano. Como instituição personificada na figura do proprietário, o Estado vela pelos interesses deste e incrimina, ao mesmo tempo, os pobres contraventores de lenha como criminosos. Além de dispor dos meios necessários para proceder de modo adequado a sua essência, a seu caráter geral, tal Estado tem o dever incondicional de empregar o poder executivo e o legislativo contra o acusado, uma vez que ele (o Estado) conta com os meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada para incriminar o infrator de lenhas.

¹³Marx, K. Los debates sobre la ley castigando los robos de lena, op. cit., p. 259.

Essa função arbitrária da propriedade privada, cuja alma mesquinha é incapaz de abrigar um só pensamento de Estado ético, e deixar-se comover por ele, é, para esse Estado, uma realidade severa e difícil de superar. Se o Estado reduz-se à propriedade privada, isso significa que não é mais do que um instrumento a serviço dos proprietários privados, o guardião e gerente de seus interesses. Nele, a vontade do proprietário do solo reclama para si a liberdade de proceder com os infratores de lenha como melhor o pareça e com os métodos mais injustos para incriminá-los. Assim, tal proprietário converte-se em autoridade do Estado, e a autoridade deste se torna serva daquele; ou seja, os interesses particulares fazem valer suas pretensões contra o Estado universal, convertendo-o, pois, numa entidade cancerosa.

O interesse privado se considera como o fim supremo e último do universo, e não apreende o direito em sua própria substancialidade; ao contrário, afasta-se dele, para projetá-lo numa realidade exterior à universalidade. Quando o direito não se acomoda nesse escopo derradeiro e superior, que é a propriedade privada, poder-se-á considerá-lo prejudicial aos interesses do proprietário do solo. A este, o Estado e os tribunais jurídicos asseguram seu interesse privado e conferem-lhe um conjunto de leis para condenar ao cárcere os pobres contraventores de lenhas. Conseqüentemente, o interesse particular degrada o poder executivo, as autoridades administrativas e a própria idéia do Estado enquanto esfera racional, ao convertê-los em meios materiais a serviço do proprietário.

Com efeito, Marx descobre que o direito positivo é o direito a serviço dos interesses particulares e que o Estado é o Estado de um dada camada social, o qual entra em contradição com sua idéia hegeliana de um Estado

universal. Insiste afirmando que sobre a base de antagonismo sociais o Estado não pode realizar-se racionalmente. Porém, essa oposição é percebida teoricamente, pois Marx não encontra sua negação. Por exemplo, a uma realidade – o Estado de classe – coloca-se uma idéia – o Estado universal. E, nessa alternativa, não patenteia a supressão real e progressiva do Estado de classe, que só será possível quando descobrir sua verdadeira natureza social.

1.3 A Liberdade de Imprensa como Explicitação da Razão

No quadro do Estado prussiano, a imprensa sofreu uma enorme pressão das leis da hierarquia burocrática, cujo agente é a censura. Por isso, em *Sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação dos Debates da Dieta*, Marx volta a tratar da questão da censura, porém enquanto problema político-reivindicatório. Ele descobre que os representantes das distintas facções da Dieta não defendiam posições universais, democráticas, mas sim de classe. Assim, embora circunscrito ainda à reivindicação por um Estado racional, Marx toma consciência de que o interesse particular é uma das forças objetivas de sua irracionalidade; contudo, não percebe aqui o caráter de classe do Estado como algo necessário, por isso propugna frente a esse Estado unilateral, um Estado democrático, universal.

Após a publicação da nova Instrução sobre a censura, na qual a liberdade era tematizada de forma aparente e convencional, a *Gazeta Prussiana do Estado* – órgão semi-oficial do governo – se viu compelida a revelar suas intenções. Para ela, evidencia Marx, de nada serviu a outorga da lei de censura na imprensa, porque já vinha respeitando há muitos anos a

censura, mantinha assiduamente um tom diplomático em suas redações e surgia tão-somente em locais públicos nos quais não podia faltar uma publicação semi-oficial. Como vemos, a *Gazeta do Estado* é unilateral, ainda que tente adotar uma inspiração liberal ou, pelo menos, independente.

Comportando-se assim, a *Gazeta Prussiana* defende sua idéia do Estado da seguinte maneira:

" ... na Prússia, a administração pública e todo o organismo do Estado se encontram divorciados do espírito político, razão pela qual o povo pode sentir, todavia, um interesse político pelos jornais.' "14

A administração pública, na Prússia, consoante a *Gazeta Prussiana do Estado*, está despojada de espírito político, ou, melhor dizendo, o Estado está privado de espírito político, assim como este não se encontra naquele. Contudo, a atividade pueril deste jornal, argumenta Marx, não percebe que o particular (o interesse político) se conecta com o universal (o Estado) e que, neste, as partes materiais se convertem em membros animados de um todo espiritual, pois que o Estado é a manifestação da liberdade e da razão humana.

A *Gazeta do Estado* recorda que, na Prússia, bem como na Inglaterra, há Dietas regionais cujos debates a imprensa diária pode discutir e publicar. Entre os membros da Dieta, adverte Marx, há distintas considerações acerca da liberdade de imprensa: os adversários dela desfrutam de certas vantagens porque a enfrentam de forma real, não

¹⁴Marx, K. Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta, op. cit., p. 176.

ilusória; enquanto que os que a protegem não mantêm, em seu conjunto, um liame real com essa defesa, pois nunca a experimentaram como uma necessidade. Para defender algo, julga Marx, é mister tê-lo como indispensável, sem o qual sua própria existência seria frustrada, insatisfeita. Entretanto, observa-se que os supracitados defensores da liberdade de imprensa na Assembléia por estamento não se sentem, nem um pouco, incompletos sem a mesma, e isso evidencia que eles não se acham à altura deste tema, nem tampouco a Dieta em sua totalidade.

Mediante os debates da Dieta, percebe-se, com clareza, a manifestação particular do espírito estamental, mormente aquele que se contrapõe à liberdade de imprensa. É nessa oposição que o espírito de uma esfera particular, o interesse individual de um estamento, se mostra de forma unilateral, rude e desumano. Estes debates revelam fielmente o caráter fundante da Dieta, já que quem se opõe à imprensa livre não é o indivíduo isoladamente, mas sim os estamentos, como, por exemplo, o dos príncipes, o da nobreza e o da cidade. Encaminhando-se, inicialmente, ao orador do estamento dos príncipes, Marx explicita a argumentação própria deste:

"...a censura constitui um mal menor do que os desaforos da imprensa'. E que 'esta convicção foi-se consolidando cada vez mais em nossa Alemanha' (na realidade, não sabemos a que parte da Alemanha se refere), 'o que fez com que se tenham promulgado acerca disso leis de caráter federal, emitidas também ou feitas pela Prússia...' "15

¹⁵Ibid., p. 179.

A propositura de emancipar a imprensa de seus grilhões, ou seja, das travas que pesam sobre ela, já demonstra, segundo aquele orador, que a imprensa não se acha destinada a ser livre. Pelo contrário, é próprio de sua essência o enclausuramento. A juízo do orador, a censura deve refutar a liberdade de imprensa, para que a verdade possa aflorar nos jornais. Para Marx, entretanto, o desenvolvimento intelectual da Alemanha não se impôs graças à censura, mas sim à imprensa livre. O argumento de que a censura é o fundamento da "melhor imprensa" patenteia que os titulares do poder almejam desterrar definitivamente da Alemanha a liberdade humana.

Em seguida, ao se referir à existência da liberdade de imprensa em outros países, o orador alemão diz que:

" 'A Inglaterra não pode servir de modelo, porque neste país vêm se formando, ao longo dos séculos, pela via histórica, condições a que nenhum outro país podia chegar a alcançar mediante a aplicação de teorias, a não ser que tivesse seu fundamento na *situação peculiar da Inglaterra*'. 'Na Holanda, a liberdade de imprensa não pôde salvar o país de uma *esmagadora dívida nacional*, que contribuiu em boa parte para provocar uma revolução, em conseqüência da qual se desprende dele a metade de seu território.'"¹⁶ (Grifos de Marx).

Mais adiante, ele acrescenta:

" '... na Suíça, encontra-se por acaso um El Dorado, cuja bênção possa atribuir-se à liberdade de imprensa? Não produz por acaso asco, ver aquelas toscas e mesquinhas querelas de partidos que se debatem nos

¹⁶Ibid., p. 181.

periódicos e nas quais, em nome dos partidos, com um sentimento muito certo de sua baixa dignidade humana, se dividem os homens, com relação às partes do corpo dos animais, em homens de chifres e homens úngulas, atraindo sobre si o desprezo de todos os seus semelhantes?"¹⁷

A imprensa inglesa, demonstra Marx, é tematizada aqui a partir da relevância dos alicerces históricos, sem os quais ela não teria valor algum. O orador, ao frisar que a História é o fator meritório, e não a imprensa em geral, o faz como se a imprensa não fizessem parte da História. Por um lado, ele atribui todos os méritos da imprensa inglesa aos fatos históricos; por outro, impinge à imprensa holandesa todos os defeitos dos fundamentos históricos. Assim sendo, semelhante argumento não depreende que, tanto na Holanda quando na Suíça e na Inglaterra, a imprensa se encontra estritamente emaranhada com a História e a realidade peculiar de seu país. Ao condenar a imprensa, o orador não a censura em si, mas a própria constituição de uma nação; quer dizer, o espírito de seu tempo. Esse caráter histórico da imprensa livre, que faz dela a verdadeira objetivação espiritual dos indivíduos, é algo que repugna ao orador do estamento dos príncipes.

O outro orador – o do estamento dos fidalgos – que agora passamos a discutir, não polemiza contra o espírito dos diversos países, senão contra o do gênero humano, e, na questão da liberdade de imprensa, impugna a liberdade humana. Faz-se necessário asseverar que esse orador, mediante os debates da Dieta, converte os direitos gerais em privilégios pessoais e põe a liberdade individual frente ao interesse público e ao Estado universal,

¹⁷Ibid., p. 182.

defendendo com isso o espírito exclusivo de seu estamento. Para Marx, a concepção desse orador é arbitrária, dado que ele manifesta não o que é realmente, mas o que a seus olhos querem parecer, transmudando assim aquilo que não é numa existência efetiva. Com efeito, a posição real que tal representante da Dieta ocupa no Estado hodierno não corresponde às determinações precípuas e universais da natureza do Estado racional, mas aos privilégios fortuitos e privados de algumas personalidades.

Como dissemos, tal orador transforma o ataque à liberdade de imprensa num ataque à liberdade humana; e, ao fazê-lo, afirma que o homem é, por natureza, um ser imperfeito e que a falta de liberdade constitui sua essência. Nesse sentido, são incompletos também o Estado, os governos, as Dietas, as instituições, a liberdade de imprensa e todas as esferas da existência humana. Como a liberdade é imperfeita, destarte o que há de mal na imprensa é a própria liberdade. É esta – diz o orador – que abre possibilidade para o mal, de modo que a imprensa só será boa quando não for um corolário da liberdade humana. Marx assegura, diversamente desse orador, que a liberdade é a essência do homem, e que sempre esteve presente, quer seja como privilégio particular de uns, quer seja como direito universal. Por isso, não se trata de indagar – como faz o orador – se a liberdade de imprensa deve ou não existir, e sim de argumentar se ela deve ser um privilégio de alguns ou do espírito humano.

Em seguida, o orador do estamento dos fidalgos, diante do debate censura versus imprensa livre, estabelece uma divisão arbitrária entre a boa e a má imprensa, apreendendo a segunda ^{como} refutação da primeira, pois que, para ele, a imprensa livre é má e a censura, boa. Marx assevera, ao

contrário, que a essência da imprensa é a liberdade, a firmeza de caráter moral e racional, enquanto que o fundamento da censura é a negação desses pressupostos, isto é, da liberdade e da racionalidade. No país em que vige a censura – diz Marx – o Estado encontra-se despojado de liberdade e racionalidade, embora um de seus membros, o governo, goze delas, já que os escritos oficiais deste têm plena liberdade de imprensa. Se a censura é honrada, a imprensa deixa de ser o nexos expresso em palavras que conecta o indivíduo ao Estado e à cultura, ou seja, deixa de ser o "espírito vigilante" do indivíduo. Nesse sentido, percebe-se que há uma distinção essencial, interior e característica entre a censura e a liberdade, tal como entre o Estado arbitrário e o Estado racional.

Depois de explicitar as argumentações do estamento dos príncipes e dos fidalgos, Marx aponta que o representante do estamento das cidades também se contrapõe à liberdade de imprensa. Segundo o orador deste estamento:

" 'A liberdade de imprensa é uma coisa formosa enquanto dela não se apoderam os *homens maus*'. 'Porém, até agora, não se tem descoberto nenhum meio seguro [para combatê-los]...' "18 (Grifos de Marx).

Tal ponto de vista trata a imprensa como uma coisa formosa, algo que embeleza os hábitos da existência humana, algo sublime e agradável. Consoante o orador, se não houvesse indivíduos perversos que utilizassem a imprensa para mentir e divulgar palavras injuriosas contra o Estado e a Igreja, o falar e o pensar seriam aprazíveis e magníficos. Por isso, frisa ele,

¹⁸Ibid., p. 208.

a liberdade de imprensa não busca o bem do indivíduo e sim quer satisfazer a presunção de alguns homens e a ambição de partidos políticos.

Os defensores da liberdade de imprensa na Dieta, por outro lado, não diferem de seus adversários, tanto pelo conteúdo quanto pela tendência. Uns lutam, por exemplo, contra as restrições da liberdade de imprensa aos estamentos especiais, outros as advogam; uns argumentam que o privilégio seja exclusivo do governo, enquanto outros tratam de distribuí-lo aos indivíduos: uns pretendem a censura integral, outros uma censura parcial; alguns desejam uma parte da liberdade, enquanto outros não querem nada disso. Claramente se vê, portanto, que os debates promovidos pelos representantes da província renana são superficiais, genéricos e arbitrários, mas, em geral, descartam a necessidade de uma imprensa livre enquanto espaço através do qual os indivíduos possam plasmar sua existência espiritual num Estado universal.

Mais adiante, no artigo *A Proibição da Gazeta Geral de Leipzig*, Marx salienta, a partir da censura decretada a este jornal, que a imprensa não tem mais garantias jurídicas e, em consequência, não pode mais tratar, sem a intervenção da censura, de seus próprios assuntos. As reprovações que se dirigem à *Gazeta de Leipzig* são contra a existência de uma imprensa real e efetiva, que manifeste as aspirações, os interesses e os pensamentos dos indivíduos. Embora ela não seja toda a imprensa do cidadão alemão, é sem dúvida, parte integrante dela.

Por isso, Marx combate, no artigo *Escrito ao Presidente da Província Renana, Von Schaper*, os duros ataques lançados pela censura contra a

Gazeta Renana. O Ministério da Censura, em Colônia, exigia, por exemplo, que a *Gazeta Renana* modificasse sua tendência e adotasse uma posição mais próxima ao governo. Divergindo dessa posição, Marx afirma que a *Gazeta Renana* não foi fundada a fim de lograr especulação editorial nem tampouco lucro, mas para investigar a "veracidade dos dogmas" e das doutrinas eclesiásticas, mormente daquelas que tentam converter o Estado em instituição religiosa, desprezando de sua esfera própria o terreno da racionalidade. Portanto, se a *Gazeta Renana*, como órgão de expressão dos indivíduos livres, mudar de tendência ou se suprimir, resultará, então, numa enorme perda não só para a província renana, senão também para todo o espírito alemão. Nesta ocasião, obrigado a um jogo cada vez mais difícil com uma censura dia-a-dia mais vigente, Marx resolve pedir, em 17 de março de 1843, demissão do cargo de redator-chefe da *Gazeta Renana*, decisão esta que a suprimiu definitivamente. Contudo, a suspensão desse jornal irá possibilitar ao jovem Marx rever sua "concepção ideal" do Estado enquanto esfera da universalidade, da racionalidade e da liberdade humanas. Precisamente dessa questão é que trataremos no capítulo seguinte.

III – Capítulo 2º

Os Limites do Estado Político Moderno

2.1 Crítica à Concepção Hegeliana do Estado

Vimos no capítulo precedentes que Marx, na direção da *Gazeta Renana* (outubro de 1842 a março de 1843), intensificou suas posições políticas, o que o afastou progressivamente dos neo-hegelianos. Enquanto estes restringiam sua luta em prol do Estado racional e contra a religião, Marx tomou posições contra as manifestações concretas do Estado prussiano, a saber: a censura, a elaboração e imposição das leis, a aplicação arbitrária das mesmas, a polêmica oficial do governador da província renana (com o intuito de suprimir a *Gazeta Renana*), o parcelamento da propriedade da terra, o roubo de lenha, etc. Todavia, essa luta fora baseada na idéia hegeliana do Estado racional e, por isso mesmo, fora negada pela realidade concreta. Isso levou K. Marx a rever a *Filosofia do Direito de Hegel*¹⁹, na qual ele encerra: não é o Estado que engendra a sociedade civil, e sim o contrário. Com efeito, o Estado, enquanto expressão da sociabilidade burguesa, é a manifestação política da propriedade privada.

Para Hegel, diz Marx, o Estado – realidade da idéia moral, espírito moral – é, por um lado, uma necessidade exterior, arbitrária, em relação à família e à sociedade civil, um poder a que estão subordinados e do qual dependem as leis e os interesses. Assim, as leis do direito privado, os

¹⁹A *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843) foi publicada pela primeira vez na M.E.G.A.I., em 1927, edição preparada por D. Rjazanow. Esta obra começa analisando o parágrafo § 261 de *Os Principios Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), de Hegel, e termina com uma nota sobre os parágrafos §§ 312 e 313.

interesses e as determinações da família e da sociedade civil dependem da existência do Estado. Este se apresenta a essas leis e a esses interesses como um poder superior. Mas, por outro, é, também, o "fim imanente" destas duas esferas, porquanto os deveres e os interesses particulares da família e da sociedade civil coincidem com os do Estado. Quer dizer, para Hegel, a família e a sociedade civil aparecem, por um parte, como esferas particulares das quais surge o Estado; mas, por outra, tais esferas são concebidas com manifestação conceitual do Estado. Desse modo, o liame real entre estas esferas se apresenta carente de significado próprio, e assume o caráter de um fenômeno, de um predicado da Idéia. Para Marx, entretanto, é da atividade da família e da sociedade civil que resulta o Estado, dado que este é caracterizado pelo desenvolvimento natural da família e pelo crescimento artificial da sociedade civil. Porém, Hegel faz desta questão uma antinomia indissolúvel. Vejamo-la:

"§261. Frente às esferas do direito e do bem-estar privados, da família e da sociedade civil, o Estado é, de uma parte, uma necessidade externa e uma potência superior, a cuja natureza estão subordinados e da qual dependem suas leis e seus interesses; mas, de outra parte, é o fim imanente de ditas esferas e sua força enraiza-se na unidade de seu fim universal último e dos interesses particulares dos indivíduos, dado que estes têm deveres para com o Estado, na medida em que, ao mesmo tempo, usufruem de direitos (§ 155)."²⁰

²⁰Marx, K. De la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, In: _____, Engels, F. *Obras fundamentales*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1987. v.1. p. 319.

No parágrafo ulterior, Hegel escreve que o Estado, enquanto espírito finito, se divide a si próprio nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, e atribui a estas esferas a matéria, a realidade de sua finitude, a saber, os indivíduos enquanto multidão. No indivíduo, a atribuição da matéria do Estado, pela qual este se mediatiza na família e na sociedade civil, é constituída pelas circunstâncias e pelo arbítrio. Ademais, Hegel concebe – assegura Marx – a conexão da família e da sociedade civil com o Estado como uma determinação, um resultado, um produto, da Idéia, pois que a Idéia é o deniurgo de uma realidade hierarquizada, em cujo teto reina, imperturbavelmente, o Espírito do Estado. Assim sendo, a divisão do Estado em família e sociedade civil é ideal, quer dizer, pertence à essência do conceito racional do Estado.

Na realidade, o Estado tem como "substancialidade subjetiva" a vocação política e como "substancialidade objetiva" a constituição política. A vocação política é determinada como corolário das instituições existentes no Estado, se bem que essas instituições sejam também uma objetivação dela; e a constituição política é fundamentada como organismo do Estado. Este organismo, isto é, o Estado, é precisamente o desenvolvimento da Idéia, sua determinação ideal. Urge ressaltar que Hegel transforma a Idéia em sujeito determinante e faz do sujeito real propriamente dito – por exemplo, a vocação e a constituição – o predicado. Nestas condições, o ponto de partida é a Idéia pura e simples, que se encontra em todo o elemento do Estado e da natureza, enquanto que o sujeito real é transmutado em predicado da Idéia, deduzido dentro dos limites da esfera da lógica, porquanto não é depreendido a partir do seu ser específico.

O Estado político é, para Hegel, um organismo, porque a Idéia se desenvolve organicamente na esfera da constituição política; logo, a Idéia do Estado é a organicidade da constituição política. Marx observa uma inconseqüência nessa dedução hegeliana, pois o caráter orgânico do Estado não é inferido a partir do elemento político mesmo, e sim da Idéia. Daí que seu conteúdo jaz no plano geral, não determinando a diferença específica dada pela própria organicidade concreta do Estado. Com efeito, o procedimento usado aqui por Hegel é o mesmo: a Idéia-sujeito é suposto como princípio fundante. Para Marx, trata-se de inverter essa posição que Hegel assinala entre Idéia-sujeito e fazer do elemento real o verdadeiro sujeito, no qual o processo do pensamento é tão-somente sua manifestação. Em outros termos, se para Hegel a Idéia é o demiurgo da realidade, para Marx a realidade efetiva é o demiurgo do pensamento; ou seja, Marx põe como predicado o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito o que Hegel julga predicado.

A substância imediata do Estado, a sua realidade abstrata, é estabelecida, segundo Hegel, pelo interesse geral e, neste, pela preservação dos interesses particulares. Este *télos* constitui o objeto essencial do querer do Estado, pois ele, consciente de si, conhece o que pretende e tem vontade própria. Porém, ao tomar o Estado como um Espírito que conhece a si mesmo, Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, porque apreende, em vez da própria natureza de seu conteúdo, a idéia ou a substância abstrata como determinação do Estado. Tal determinação não é considerada a partir de seu conteúdo concreto, mas sim como forma abstrata, lógico-metafísica. É assim que Marx desmonta o mecanismo

lógico-hegeliano, a fim de demonstrar que, em suma, sua *Filosofia do Direito* é apenas um capítulo ou um mero parênteses de sua obra anterior, a *Lógica*. Por isso, conclui Marx, não estamos fazendo *Filosofia do Direito*, senão *Lógica*. Em definitivo, Hegel não percebe que o argumento lógico não é útil para provar a existência do Estado, mas é, pelo contrário, o Estado que serve para justificar a "proposição lógica".

Do mesmo modo que o Estado não é determinado de acordo com sua natureza, senão de acordo com a natureza do conceito, assim também a *constituição política* não é regida pela essência mesma do Estado, e sim pela lógica abstrata. Desta argumentação, resulta que o Estado, enquanto espírito consciente de si, não se contradiz com a constituição, pois que a constituição de cada povo, conforme Hegel, depende da natureza e da composição de sua consciência; ou melhor, cada povo tem a constituição que lhe é apropriada e que corresponde a sua necessidade. Depois de articular a constituição em torno da lógica, Hegel passa a investigar os três tipos de poderes distintos existentes no Estado: o poder legislativo, enquanto poder que determina e estabelece o universal; o poder governamental, que integra no universal as esferas do particular e do singular; e o poder soberano, que representa o poder da subjetividade como decisão da vontade e no qual os diversos poderes são agrupados numa unidade.

Hegel examina, inicialmente, o poder soberano, concebendo-o da seguinte forma:

"§275. O poder soberano contém em si os três momentos da totalidade [(§272)]: a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como relação do

particular com o geral e o momento da decisão final, como a autodeterminação, da qual se deduz todo o resto e donde se considera como o início da realidade. Esta autodeterminação absoluta constitui o princípio distintivo do poder soberano enquanto tal...' ²¹

Neste parágrafo, Hegel quer dizer – explica Marx – que o poder soberano, que é a *monarquia constitucional*, não se encontra fora da universalidade da constituição e das leis, nem tampouco da deliberação; pelo contrário, é a própria constituição e a conexão do particular com o universal. O princípio característico do poder soberano em si é considerado por Hegel como um ato absoluto de autodeterminação, ou melhor, como uma vontade individual arbitrária, já que o arbítrio é o próprio poder do soberano. Assim sendo, a soberania do Estado se efetiva quando as determinações do Estado – a saber, seus assuntos e seus poderes privados – fundamentam-se na vontade particular de um dado indivíduo. Contudo, no momento em que uma vontade particular passa a vigorar como lei suprema, surge, então, o Estado ilegal, que é precisamente o despotismo.

A idéia do poder soberano, como mencionamos, não é, senão, a idéia do arbítrio, da decisão da vontade suprema. Marx afirma que na concepção hegeliana do Estado, como *l'Etat c'est moi*, predomina o querer unilateral, o privilégio, a autodeterminação, o arbítrio da individualidade, a soberania, a consciência objetiva do Estado. Assim, a razão deste Estado, a sua consciência, é uma pessoa empírica única que exclui todas as outras, pois sua soberania só reside no povo de forma genérica. A crítica de Marx ao princípio monárquico se baseia na observação de Hegel, segundo a qual não

²¹Ibid., p. 333.

é a pessoa real que se transforma em Estado, senão que o Estado se faz pessoa real, incorporando-se no monarca, e em vez do Estado ser considerado a mais alta realidade social do homem é, na verdade, um só homem empírico que é reconhecido como a mais sublime realidade do Estado.

Hegel concebe a soberania do monarca como a pura negação da soberania popular, pois esta última é qualificada de noção confusa, cujo fundamento é a representação inculta do povo. Na monarquia organizada, o povo se transforma numa massa informe e numa simples opinião geral. Na verdade – alude Marx – a soberania do povo é o protótipo da *democracia*, que é a verdade da *monarquia*; no entanto, esta não é a verdade daquela. A *monarquia* só seria uma *democracia* na medida em que fosse uma incoseqüência de si mesma. Ambas, portanto, são contraditórias, pois enquanto na *democracia* nenhum de seus elementos adquire uma representação para além da que lhe corresponde, na *monarquia*, ao contrário, uma simples parte determina o caráter do todo. Ademais, na *monarquia*, a totalidade do povo é classificada numa única de suas maneiras de existir, a saber, na constituição política; na *democracia*, ao contrário, a lei, a constituição e o próprio Estado são autodeterminações do povo. Aqui surge a oposição total entre a acepção de Estado de Marx – entidade orgânica – e a concepção de Estado de Hegel, para quem a *democracia* é apenas uma forma de Estado, típica de um "estado primitivo" do povo. Uma esfera substancialmente desenvolvida, verdadeiramente orgânica, pressupõe a monarquia – assevera Hegel. Diferentemente, para

Marx, a *democracia* é a forma adequada de um Estado orgânico e autêntico.²²

A defesa da *democracia* em Marx e seu antagonismo ao "monarquismo hegeliano" representa um elemento decisivo na elaboração de sua *Teoria do Estado*: Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a *democracia* parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Assim como não é a religião que produz o homem, senão o homem é quem cria a religião, assim também não é a constituição que faz o povo, mas este é quem produz a constituição. Em certo sentido, a *democracia* é a essência de todas as outras formas políticas, bem como o cristianismo é a religião por excelência. Nesse sentido, a *democracia*, consoante Marx, constitui a configuração política na qual o universal forma unidade com o particular, diversamente das outras configurações políticas, que constituem apenas formas particulares. Por exemplo, na monarquia e na república, ambas consideradas formas específicas do Estado, o homem político tem uma existência particular ao lado do homem apolítico, do homem privado, pelo qual a propriedade privada, o matrimônio aparecem como modos privados de existência, em contraposição ao Estado político; enquanto que na *democracia*, essa oposição entre o político e o privado tende então a suprimir-se.

Convém destacar que o significado outorgado por Marx ao conceito de *democracia*, no presente manuscrito anti-hegeliano, tem como influência

²²A reflexão de K. Marx acerca da *democracia* é similar à de Jean-Jacques Rousseau, que proclama a *vontade geral* como princípio fundante do Estado e de toda política. Cf. J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*.

o humanismo de L. Feuerbach²³. O que este fez no plano religioso – ou seja, resgatar os melhores atributos que o homem emprestara a Deus –, Marx crê poder fazê-lo no que tange à política, incitando o homem a rebelar-se contra um poder ao qual entregou o melhor de si mesmo, sua vocação de ser social, em benefício de uma potência cuja lei é a arbitrariedade e a imposição. A alienação política é precisamente este abandono por parte do homem de sua vocação social, e a *democracia* – verdade de todas as constituições políticas – é a *reconquista do ser social do homem, da plenitude humana*. Entretanto, a *democracia* – aduz Marx – ainda não se realizou em nenhuma das formas de governo existentes, posto que em tais formas – por exemplo, na monarquia e na república – há, no homem, uma separação, um abismo, um divórcio, entre seu ser político e seu ser privado. A constituição política – encerra Marx – foi até hoje a esfera religiosa, a religião da vida popular, "o céu de sua universalidade", frente à existência terrestre de sua realidade. A vida política, em seu sentido hodierno, é o "escolasticismo" da vida do povo, e tanto a monarquia quanto a república são expressões desta alienação.

As esferas privadas logram o máximo de sua alienação nos regimes constitucionais mais perfeitos: a vida alienada da sociedade, no Estado

²³O Estado é representado por Ludwig Feuerbach como "unidade vivente dos homens" e expressão objetiva da consciência desta unidade. Deduz-se, daqui, que a "política tem de converter-se em religião", apesar de que, paradoxalmente, o ateísmo seja, de fato, um *conditio* desta religião. A religião, no sentido tradicional, tende a dissolver o Estado, não a unificá-lo. Por isso, o Estado só se tornará um instrumento absoluto para o homem, quando houver a substituição de Deus pelo homem, ou melhor, da *teologia* pela *antropologia*. O homem é a essência fundamental do Estado; este é a totalidade da natureza humana. A esse respeito, c.f. Ludwig Feuerbach, *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*.

político, é um produto dos tempos modernos. Na sociabilidade hodierna não existe uma unidade entre a sociedade civil e o Estado; há, isso sim, um dualismo entre o Estado político e o apolítico, ou seja, a vida do Estado e a do indivíduo não são idênticas. Todavia, esse antagonismo não caracterizava o Estado antigo, o despotismo asiático e a sociedade feudal. Na Grécia, por exemplo, a *res publica* era assunto privado, o único e verdadeiro conteúdo de sua existência; cidadão e homem político constituíam uma única pessoa. Nas sociedades da Ásia, o Estado era materialmente o Estado-escravo, instrumento de arbitrariedade de um só indivíduo. Na Idade Média, as corporações de ofício, a propriedade, o comércio, os bens, eram políticos, já que as esferas privadas tinham um caráter diretamente político: de fato, o princípio orgânico da sociedade civil era similar ao Estado político. Portanto, a sociedade moderna, em suas diferentes formas, distingue-se dessas antigas configurações sócio-políticas, pois mantém, de forma abstrata e genérica, o dualismo entre a sociedade civil e o Estado político.

Já dissemos que Hegel considera a subjetividade do Estado – isto é, o soberano, o monarca – como um indivíduo determinado de uma maneira natural, a partir de seu nascimento, e destinado à notoriedade de monarca. Hegel demonstra que, no cume do Estado político, o nascimento faz com que determinados indivíduos sejam portadores das mais altas tarefas do Estado, ou, melhor dizendo, que as supremas funções do Estado coincidem com o indivíduo através do nascimento. Assim, a dignidade corporal, o trono por herança, a ascendência, o orgulho de sangue – em poucas palavras, a "história da vida do corpo" –, constituem o fundamento do

poder soberano. No entanto, Hegel não explica como o nascimento faz o monarca; na verdade, o nascimento de um indivíduo como monarca é demonstrado como uma verdade "metafísica", tal como a "imaculada concepção de Maria", mãe de Jesus. Logo, o raciocínio hegeliano acerca da soberania inerente ao monarca denota parafrasear a teologia católica que projeta na Igreja a existência real da "soberania divina" e a do "Espírito Santo".

O segundo poder do Estado, conforme Hegel, é o poder governamental, que é explicado da seguinte maneira:

"§287. Da decisão há que se distinguir a execução e a aplicação das decisões do soberano, e, em geral, da continuação do que já foi decidido: as leis, os estabelecimentos destinados a fins comuns, etc. Estes assuntos da subsunção [...] contêm em si o poder governativo, que inclui tanto o poder judicial como o poder policial, que se relacionam diretamente com a particularidade da sociedade civil e fazem valer o interesse geral nestes fins particulares." ²⁴

Hegel, ao reivindicar para a esfera da sociedade civil os poderes policial e jurídico, concebe o poder governamental como uma simples administração cuja função precípua é a de dirigir a coisa pública. A este tipo de poder, Hegel designa de *burocracia*. Na *burocracia* existem, inicialmente, os poderes particulares comuns que, inseridos na sociedade civil, são administrados pelas *corporações*. Porém, acima desta esfera, para que sejam salvaguardados os interesses gerais do Estado, é mister que

²⁴Marx, K. De la Critica de la Filosofia del Derecho de Hegel. op. cit., p.353-54.

aqueles interesses particulares sejam controlados por representantes do poder governamental, por funcionários executivos e autoridades constituídas em conselho, os quais se subordinam às autoridades supremas que estão em contato com o monarca. Portanto, seguindo a linha lógica da acepção hegeliana, já esboçada sobre a alienação política, comprova-se que, para Hegel, a *burocracia* se origina na separação entre Estado e sociedade civil: ou seja, na oposição entre os interesses privados – que estão situados fora do geral existente em e para si do Estado – e os interesses superiores do Estado. Para Marx, entretanto, a *burocracia* é a esfera formal do Estado, sua consciência, sua vontade, seu poder como *corporação*, ou seja, como uma organização particular fechada em si mesma.²⁵

O poder governamental, para Hegel, intervém, através de seus representantes, no âmbito da sociedade civil, para garantir o interesse geral do Estado. Hegel assenta aqui uma oposição entre Estado e sociedade civil, contradição essa em que os funcionários executivos, os tribunais, a administração, incumbidos de vigiar os interesses particulares, constituem os verdadeiros representantes do Estado, e são encarregados de administrá-lo contra a sociedade civil. No entanto, Hegel não encontra – assegura Marx – uma solução para esse conflito, porque busca solucioná-lo a partir da transformação do interesse particular em interesse geral no seio do pensamento, da pura abstração.

²⁵A teoria de um Estado sem *burocracia* foi planificada por um dos herdeiros maiores de K. Marx: V. Lênin, que passou a vida a combatê-la; não obstante, o Estado soviético converteu-se na mais extraordinária máquina burocrática da história. Cf. V. Lênin, *O Estado e a Revolução*.

Quanto ao terceiro tipo de poder, o poder legislativo, Hegel define-o da seguinte forma:

"§ 298. 'O poder legislativo se refere às leis enquanto tais, quando necessitam de uma elaboração ulterior, e aos assuntos interiores, que têm por seu conteúdo um alcance absolutamente geral' (expressão, por sua vez, muito genérica): 'Este poder é, por si mesmo, parte da constituição que lhe é pressuposta, e situa-se em e para si fora de sua determinação direta; mas recebe seu desenvolvimento posterior das leis e do caráter progressivo dos assuntos gerais do governo.'"²⁶

Hegel sublinha, neste parágrafo, que o poder legislativo é uma parte da constituição, que se situa, neste sentido, "em si e para si, fora da determinação direta desta constituição". Mas a constituição não se faz sozinha, uma vez que as leis "que necessitam de um desenvolvimento complementar" exige sempre que alguém as formule; ou melhor, é preciso que exista um poder legislativo anterior à constituição e fora dela. Precisamente, Hegel se refere ao poder legislativo numa série de antinomias das quais Marx mostra a irredutibilidade e o caráter mistificador. Por exemplo, quando Hegel postula o Estado como realização do espírito livre, recorre ao mesmo tempo à vontade do soberano, o que de fato suprime a liberdade, já que, na prática, o poder governamental se sobrepõe ao poder legislativo. Contra isso, Marx enaltece o poder legislativo – representante do povo e expressão da vontade geral – que fez a Revolução Francesa e, em geral, instaurou grandes insurreições orgânicas, em diversos lugares, frente

²⁶Marx, K., op. cit., p. 366.

ao poder governativo – representante da vontade particular – que fez, ao contrário, as pequenas sublevações, revoluções retrógradas e reacionárias.

O poder legislativo aparece, na *Filosofia do Direito de Hegel*, como o poder de organizar o geral, que ultrapassa, por um lado, a constituição; mas, por outro, é um poder constitucional, depreendido na própria constituição. Hegel busca resolver essa antinomia, asseverando que a constituição é "pressuposta" pelo poder legislativo, o qual se situa "em si e para si fora da determinação direta desta constituição". Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento do poder legislativo é "uma consequência do aperfeiçoamento das leis e do caráter progressista dos negócios gerais do governo". A constituição encontra-se, pois, fora do domínio do poder legislativo, mas este modifica indiretamente aquela. Porém, com este procedimento, Hegel não resolve – frisa Marx – tal antinomia: pelo contrário, metamorfoseia-a em outra: põe a ação do poder legislativo em contraposição com sua determinação constitucional, conflitando, com isto, constituição e poder legislativo.

Enfim, nas últimas páginas da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* – trabalho inconcluso –, Marx, opondo-se a Hegel, defende a *eleição* como produto consciente da confiança dos indivíduos, cuja relação necessária com o *têlos* político é mui distinta da designação do monarca pelo nascimento. Para Hegel, essa participação direta dos indivíduos, por meio das *eleições*, nas discussões relativas aos assuntos do Estado, faz entrar o *elemento democrático*, sem a "menor racionalidade" no organismo do Estado, que só se evidencia mediante essa racionalidade. Para Marx, entretanto, não se trata de determinar se a sociedade civil deve exercer o

poder legislativo através de representantes ou se todos devem participar individualmente dele, mas sim a extensão e generalização das *eleições* realizadas mediante o "sufrágio ativo". É precisamente nas *eleições* que a sociedade civil logra sua existência essencialmente verdadeira e genérica. Daí a reiterada defesa que Marx faz da "verdadeira democracia" enquanto forma política capaz de superar o antagonismo entre Estado e sociedade civil, porquanto nela o Estado político alienado e a sociedade civil burguesa são suprimidos. Todavia, não é efetivamente a abolição do Estado enquanto tal que Marx propugna, na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, mas a do Estado hodierno, alienante do indivíduo e da sociedade civil.

2.2 A Emancipação Humana frente à Emancipação Política nos Anais Franco-Alemães (1844)

Após a crítica sistemática à concepção hegeliana do Estado, saem, em janeiro de 1844, os *Anais Franco-Alemães*. Na direção, Arnold Ruge e Karl Marx. Os trabalhos mais significativos são: dois do próprio Marx (*Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução e A Questão Judaica*); e dois de Engels (*Esboço de uma Crítica à Economia Política e A Situação na Inglaterra*). Em *A Questão Judaica*, Marx assevera que Bruno Bauer trata o problema da emancipação judaica a partir da crítica ao Estado cristão. Contrário a essa posição, Marx substitui a crítica do Estado cristão pela crítica ao Estado político, pois que a questão da emancipação humana não é um problema religioso, como considera Bauer, mas sim humano-social. Em *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1844), elaborada como revisão da *Crítica à*

Filosofia do Direito de Hegel (1843), Marx continua sua crítica ao Estado político em sua forma hodierna, burguesa (e não em sua base cristã), e alude que o trabalhador, articulado com a filosofia, constitui a força emancipadora da sociabilidade burguesa. Essa união entre trabalhador e intelectual é, para Marx, a alternativa fundamental para a suplantação da sociabilidade capitalista e, destarte, para a efetivação de uma nova sociabilidade humana.

Marx principia o primeiro trabalho – *A Questão Judaica* –, evidenciando que o judeu reivindica para si a emancipação particular, isto é, a emancipação político-civil. Bruno Bauer, diz Marx, ao tratar dessa questão, frisa que, na Alemanha, ninguém é politicamente emancipado: o judeu aspira à emancipação política e não está interessado pela libertação do cidadão alemão; assim também, este não está entusiasmado pela emancipação daquele. Por isso, ao apetercer a emancipação do Estado cristão, o judeu está a pedir a tal Estado que abandone seu preceito religioso, sem renunciar, contudo, a sua própria prescrição religiosa. Segundo Bauer, afirma Marx:

" O Estado cristão, em razão de sua natureza, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação".²⁷

²⁷Marx, K. À propos de la question juive. In: _____. *Oeuvres philosophies*. Traduction par Maximilien Rubel. Paris: Éditions Gallimard, 1982. v.3, p. 348.

O Estado cristão não pode emancipar o judeu, nem tampouco este pode ser libertado por aquele, uma vez que semelhante Estado aparece como constituição cristã, ou seja, à maneira de privilégio, segregando o judeu dos outros súditos, deixando-o, pois, exposto às pressões das esferas da sociabilidade burguesa. Com efeito, o judeu, ao sentir-se estranho em relação ao Estado cristão, considera como direito separar-se da humanidade e aguardar para si um porvir que nada tem de similar com o futuro universal da humanidade.

Depois de objetivar tais reverberações, Bauer formula – diz Marx – a questão da emancipação judaica, da maneira seguinte:

" A forma mais rígida de antagonismo entre o judeu e o cristão é a oposição *religiosa*. Logo, como se resolve uma oposição? Tornando-a impossível. E como se torna impossível uma oposição *religiosa*? Abolindo a religião. Logo que o judeu e o cristão reconheçam apenas em suas respectivas religiões *etapas distintas do desenvolvimento do espírito humano* – peles de serpente repelidas pela *história* e o *homem*, como serpente, que com elas se vestiu – já não se encontram em oposição religiosa, mas numa relação puramente crítica, científica, humana."²⁸ (Grifos de Marx).

Bauer concentra sua atenção na emancipação política exclusivamente, e por isso se contenta em fazer a crítica ao Estado cristão. Para lograr tal intento, pede a todos os cristãos e ao Estado a abolição da religião, por ser um fator de segregação humana. Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, que Bauer considera contrário à razão e à

²⁸Ibid., p. 349.

natureza humana. Por isso, o Estado teológico é menos Estado que o profano, porque a presença da religião e dos seus critérios na esfera pública impedem a formulação de um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e no desfrute da liberdade. Assim como o homem autêntico, racional e livre é aquele que supera o preceito religioso (o irracional), assim também o Estado legítimo é o laico, anti-religioso, que está voltado unicamente para as metas da razão.

Neste sentido, a questão judaica é, na acepção baueriana, explicada a partir da contradição entre religião e Estado, isto é, entre preceito religioso e emancipação política. A suplantação da religião é, para ele, o pressuposto da emancipação política, já que o judeu deixará de ser judeu quando o Estado não atingir mais o cumprimento de uma dada religião e abolir, por conseguinte, todos os privilégios, incluindo a preponderância de uma igreja privilegiada. Com efeito, Bauer almeja que o judeu abdique ao judaísmo e que o homem em geral renuncie à religião, para que possam se emancipar politicamente como cidadãos.

Tendo em vista a interpretação segundo a qual o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro, Bauer corrobora então a idéia de que a supressão da religião é *conditio sine qua non* para a efetivação do Estado político. Tornando-se administrativamente ateu, o Estado realiza a autêntica emancipação política, tanto para sua máquina governativa quanto para todos os indivíduos. Ao contrário desta tematização, Marx advoga que tal questão é unilateral, dado que não é necessário que o indivíduo renuncie à religião para lograr sua liberdade no plano político. É evidente que a independência política constitui um

colossal avanço, mas não é, na verdade, a forma última da emancipação humana enquanto tal. Por isso, frisa Marx:

"Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. (...) Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: 'O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à mesma crítica dirigida ao judaísmo' – vemos o equívoco de Bauer no fato de só submeter à crítica o 'Estado cristão', e não o 'Estado como tal'; de não analisar a relação entre *emancipação política* e *emancipação humana* e, portanto, de colocar situações que só se explicam pela confusão, devido às lacunas da crítica, entre emancipação política e emancipação geral da humanidade."²⁹ (Grifos de Marx).

Marx alude que a superação da religião não se efetiva simplesmente a partir da realização da emancipação política, visto que, em vários países, como na Holanda, na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos, a problemática da religião não só persiste, como também é ainda "viçosa e cheia de vigor". Por isso, Marx, diferentemente de Bauer, não parte do liame entre emancipação política e religião, mas sim entre emancipação política e emancipação humana; tampouco busca o fulcro da imperfeição do Estado na religião, senão no próprio Estado político. A emancipação política da religião – salienta Marx – não é ainda a libertação integral da religião, porquanto não constitui o protótipo universal da emancipação humana. Conseqüentemente, o Estado, mediado pela emancipação política,

²⁹Ibid., p. 351-52.

pode desprender-se do constrangimento religioso, sem que o homem seja realmente livre.

" Daí se segue que o homem se liberta de um constrangimento por intermédio do Estado, *politicamente*, ao ultrapassar suas limitações, em contradição consigo mesmo e de uma maneira abstrata, limitada e parcial. (...) O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade humana. Do mesmo modo que Cristo é o mediador a quem o homem transporta toda sua divindade e todo seu *constrangimento religioso*, assim o Estado é o mediador no qual o homem confia toda sua não-divindade, toda sua *espontaneidade humana*."³⁰ (Grifos de Marx).

O Estado político moderno – continua Marx – suprime, de forma política, a propriedade privada, mas tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela. Em princípio ele não admite nenhuma distinção de fortuna, de nascimento, de posição social, de instrução ou de profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante a soberania nacional. Mas, na verdade, longe de suprimir as sobreditas distinções, o Estado político só existe na medida em que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de forma abstrata; isto é, sobre esses elementos particulares, configurando-se, portanto, como explicitação da vida genérica do homem em oposição a sua vida real.

Esse conflito em que o homem se vê envolto, entre Estado e sociedade civil, entre vida genérica e vida real, é similar à contradição em que o *bourgeois* – que leva uma vida retraída, privada e egoísta – se encontra

³⁰Ibid., p.355.

com o *citoyen* – que participa de uma vida coletiva imaginária, despojada da vida real e dotada de uma universalidade ilusória. Essa oposição foi deixada intacta por Bauer, porquanto reduziu sua polêmica em torno do antagonismo entre religião e emancipação política. Para Marx, conquanto a emancipação política constitua um colossal avanço, ela não é, como já anunciamos, o *télos* da emancipação humana. Por exemplo, o homem liberta-se da religião, ao removê-la do direito público para o direito privado; no entanto, esse deslocamento, que constitui a efetivação da emancipação política, não é ainda a plena emancipação humana. De fato, o Estado político, o Estado real, não precisa da religião para sua consumação política; pelo contrário, pode até dispensá-la, porque o suporte humano realiza-se nele de maneira profana. Por outro lado, o Estado cristão, que é ainda teológico, é tão-somente o não-Estado, uma vez que precisa da religião para firmar-se enquanto Estado.

Marx explica as determinações do Estado cristão frente ao Estado político da seguinte forma:

" No chamado Estado cristão, o que prevalece não é o *homem*, mas a *alienação*. O único homem que conta, o *rei*, é um ser especificamente diferente dos outros homens, um ser ainda religioso e diretamente ligado ao Céu e a Deus. As relações que aqui dominam são ainda marcadas pela *fé*. O espírito religioso não se encontra ainda verdadeiramente secularizado."³¹ (Grifos de Marx).

³¹ *Ibid.*, p.362.

Ao contrário do Estado cristão, o suporte do Estado político não é, como dissemos, o cristianismo em si, mas a base humana dele. Os membros do Estado político, conquanto não sejam cristãos, surgem como religiosos, por causa da dicotomia entre vida individual e vida genérica, isto é, entre vida social e vida política. A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece então como objetivação da alienação do homem em relação a sua genericidade, porque o homem trata a vida política despojada da vida individual, como se fosse sua verdadeira vida. Com efeito, o Estado político é a expressão máxima dessa realidade, na qual o homem acha-se corrompido, perdido de si mesmo; em síntese, sujeito aos domínios e elementos inumanos inerentes à sociabilidade do capital.

Marx critica veementemente a visão baueriana segundo a qual o judeu só poderá emancipar-se politicamente quando renunciar ao judaísmo. Consoante Bauer, diz Marx, se o judeu alcançar a emancipação política sem deixar de ser judeu, ele não poderá, pois, exigir e lograr os direitos universais do homem. Do mesmo modo, o cristão enquanto tal não poderá obter os direitos gerais do homem porque, para adquiri-los, será necessário que ambos sacrifiquem os respectivos preceitos religiosos. Marx salienta que semelhante posição é equívoca, dado que a *Declaração dos Direitos do Homem*, tal como tem sido concebida na América do Norte e na França, reconhece explicitamente o privilégio da fé e a liberdade de culto religioso.

Trata-se, então, de saber por que se distinguem os direitos do *homme* dos direitos do *citoyen*. Esta diversidade, assegura Marx, é oriunda da própria natureza da emancipação política, isto é, da conexão entre Estado político e sociedade civil; pois, os *droits de l'homme*, distintamente dos

droits du citoyen, constituem apenas os direitos do homem privado, do homem despojado do gênero humano. Por exemplo, a Constituição francesa de 1793 declara que os direitos do homem são, entre outros: a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança. Contudo, essa liberdade, concebida como direito do homem, não se plasma nas relações sociais, senão no direito do indivíduo segregado, fechado em si mesmo. A objetivação prática desse direito constitui, por isso, o direito à propriedade privada. O direito humano a propriedade privada é, por sua vez, o direito de usufruir dos bens e rendimentos, sem conceder devida atenção aos outros homens. Desse modo, o direito à igualdade torna-se meramente uma subscrição dos dois anteriores mencionados. Por fim, o direito à segurança consiste na garantia outorgada pela sociedade a cada um de seus membros para a preservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Assim, nenhum desses supostos direitos do homem transcende o egoísmo individual: pelo contrário, eles estão estritamente determinados e fundamentados nos interesses mesquinho dos indivíduos da sociabilidade capitalista. Marx sublinha:

" Esse fato torna-se ainda mais misterioso quando observamos que os emancipadores políticos reduzem a cidadania, a *comunidade política*, a simples *meio* para conservar esses pretensos direitos do *homem*; e que, em conseqüência, o *cidadão* é declarado servidor do *homem* egoísta. A esfera em que o homem se comporta como ser comunitário é rebaixada a uma esfera inferior, onde ele age como ser fragmentado; e que, por fim, é o homem como burguês – e não o homem com o cidadão

– que é considerado como homem verdadeiro e autêntico."³² (Grifos de Marx).

A *Declaração dos Direitos Humanos*, ao considerar a sociedade civil moderna como algo exterior ao ser humano, como limitação de sua original autonomia, suprime a unidade substancial entre a sociedade civil e o Estado político. Diversamente da sociedade civil hodierna, a antiga sociedade possuía, como já assinalamos, uma determinação diretamente política. Nela, os elementos da vida civil, como a propriedade, a família e os diversos tipos de trabalho, eram considerados outrossim elementos da vida política. Porém, a partir da efetivação da sociedade industrial moderna, o caráter político dessa sociedade é suprimido, tornando-a oposta à esfera do Estado. Marx frisa que essa contradição se efetiva na oposição do homem como ser genérico abstrato e como ser concreto-particular. Desse modo, a emancipação humana, em sua totalidade, só será possível quando o homem, na vida cotidiana, se tornar um ser genérico concreto e converter a sua força material numa força emancipadora.

Tendo em vista essas reverberações, é possível, portanto, depreender que Bauer explicita a propositura da emancipação judaica a partir de uma questão puramente religiosa. Pois, em sua *Questão Judaica*, Bauer, ao reivindicar o rompimento do judeu com a essência da religião cristã, concebe a emancipação do judeu como um ato genuinamente filosófico-teológico. Afirma ele:

" Se desejarem libertar-se, os judeus não devem confessar o cristianismo como tal, mas o cristianismo

³²Ibid., p.369.

em dissolução, a religião em decadência; quer dizer, o Iluminismo, a Crítica e seu resultado, a humanidade livre."³³

Para Marx, a emancipação do judeu não se situa, então, no âmbito da esfera teológica, uma vez que o segredo recôndito do judaísmo se encontra na base do mundo contemporâneo, a saber: o egoísmo, a traficância, a propriedade privada, a mesquinhez, o interesse pessoal, etc. Assim, logo que uma dada formação social consiga suprimir os pressupostos desses elementos, o judaísmo tornar-se-á impossível, porquanto sua base subjetiva – a necessidade prática – assumirá uma forma humana e, por conseguinte, o conflito entre a existência individual e a genérica será suplantado. Portanto, a emancipação social do judeu constitui, respectivamente, a libertação da humanidade a respeito das determinações configuradoras da sociabilidade capitalista.

No segundo trabalho, *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx assevera que, na Alemanha, conquanto a crítica à religião tenha sido em grande parte superada, ela é ainda o pressuposto de toda a crítica, porque a luta contra ela constitui o embate contra o mundo invertido. A religião, enquanto corolário do Estado político e da sociedade civil, é, pois, a consciência oposto do mundo, já que tal Estado e tal sociedade são também desordenados. Marx enfatiza:

" A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob uma forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene,

³³Ibid., p.374.

sua base universal de consolidação e de justificação. É a realização quimérica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade."³⁴

Sendo assim, o escopo da história não é mais desvelar o segredo dessa consciência invertida, senão estabelecer a verdade deste mundo. A partir do momento em que a religião é revelada em seu arquétipo sagrado, é mister então patentear a auto-alienação humana em sua forma laica. A crítica do céu, frisa Marx, transmuda-se em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do Direito e a crítica da teologia em crítica do Estado político.

Da mesma forma que a religião não é a realização da essência humana, assim também a *Filosofia do Direito de Hegel* não é a explicitação da realidade concreta, mas sim de uma cópia – a filosofia alemã do Estado e do Direito –, pelo simples fato de versar sobre a Alemanha. O desenvolvimento dessa sociedade, que é um anacronismo, está abaixo de todo nível histórico, abaixo de toda crítica, dado que a luta contra o presente político dos alemães é, de fato, a luta contra o passado das nações hodiernas, que ainda se vêem continuamente importunadas pelas reminiscências de seu passado. Segundo Marx, os alemães são contemporâneos tão-só no pensamento, na filosofia, sem serem coetâneos históricos. Por isso, eles exigem a negação da filosofia, a fim de encerrar um regime real de vida; todavia, com tal exigência – evidencia Marx – se esquecem de que, para negá-la, é necessária sua materialização.

³⁴Marx, K. Pour une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel. In: _____. *Oeuvres philosophiques*. Traduction par Maximilien Rubel. Paris: Éditions Gallimard, 1982. v.3, p. 382-83.

A filosofia alemã do Direito e do Estado surge como análise crítica ao Estado moderno e, ao mesmo tempo, como abolição definitiva de todas as formas precedentes de consciência. Tal filosofia é, porém, uma elaboração especulativa do Estado e do Direito, porque Hegel, ao inquirir a realidade alemã, não levou em consideração o homem concreto e sim o homem geral. Por isso, em política, os alemães refletiram em pensamento o que as outras nações na realidade efetivaram. Marx exprime então a seguinte questão:

" ... pode a Alemanha atingir uma práxis *à la hauteur des principes*, quer dizer, uma *révolution* que a eleve não só ao *niveau officiel* das nações modernas, mas ao *hauteur d'homme*, que será o futuro próximo dessas nações?"³⁵

Antes de respondê-la, Marx adverte que a Alemanha não passou pelos estádios intermediários da emancipação política, uma vez que os atingiu apenas no pensamento. Ao contrário da França, onde a emancipação parcial é o pressuposto da emancipação geral, a Alemanha tem de imediato a emancipação humana como *conditio sine qua non* para qualquer libertação parcial; portanto, não se trata mais de colocá-la no nível dos países burgueses avançados, mas sim de efetivar em seu interior uma verdadeira libertação social. Mas, como na Alemanha não há uma camada social específica da sociedade civil capaz de efetivar essa emancipação geral (pois o trabalhador está ainda em desenvolvimento), Marx então advoga que a emancipação do homem só será possível pela síntese entre a filosofia e o trabalhador, ou seja, entre a humanidade pensante (a crítica da arma) e a humanidade sofrida (a arma da crítica).

³⁵Ibid., p.390.

2.3 O Estado enquanto fonte dos males sociais

Uma vez desaparecidos os *Anais Franco-Alemães*, o único órgão no qual Marx podia colaborar era o *Vorwärts*³⁶. Neste, Marx publica, em 7 de agosto de 1844, um trabalho intitulado *Glosas Críticas ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano."*³⁷, criticando o artigo de Arnold Ruge, editado também no mesmo periódico. Nele, este pensador, sob o pseudônimo "Um Prussiano", analisa o conteúdo da ordem do rei prussiano, Frederico Guilherme IV, sobre a insurreição dos trabalhadores silesianos e o julgamento aventureiro do jornal parisiense *La Réforme*³⁸, que percebia naquela ordem, malgrado tenha sido originada a partir do medo e do sentimento religioso do rei, um sinal precursor de mudanças no âmbito da sociedade civil. Respondendo criticamente a este jornal, Ruge assinala que:

"O rei e a sociedade alemã ainda não tinham se atido para a necessidade de sua reforma, e nem sequer as insurreições da Silésia e da Boémia provocaram esse sentimento. Num país apolítico, como a Alemanha, é impossível fazer-se compreender que a miséria *parcial* dos distritos *industriais* constitui um assunto geral e, menos ainda, que representa um dano para todo o mundo civilizado. Esses acontecimentos têm, para a Alemanha, o mesmo caráter que pode ter qualquer

³⁶*Vorwärts* era um jornal bi-semanal alemão, que se publicou em Paris, de janeiro a dezembro de 1844. Marx, ao ser designado redator-chefe, atribuiu ao periódico uma orientação crítica. Nele, contestava-se, mormente, a situação retrógrada existente na Prússia.

³⁷A abordagem teórica desse trabalho é similar ao processo que Marx emprega para criticar B. Bauer em *A Questão Judaica*. Cf. a seção anterior deste capítulo.

³⁸Diário francês, órgão dos republicanos democratas pequeno-burgueses; publicou-se em Paris, de 1843 a 1850.

penúria local relacionada com a *água* ou com a *fome*. Daí o rei os considere *falha administrativa* ou *falta de caridade*. Por este motivo e porque, ademais, bastou a intervenção de poucas tropas para acabar com os débeis tecelões, não tampouco infunde qualquer 'medo' ao rei e nem às autoridades, a demolição das fábricas e das máquinas. Além disso, a determinação do gabinete não foi motiada sequer pelo *sentimento religioso*, mas é fria expressão da arte cristã de governar e de uma doutrina que não deixa subsistir qualquer dificuldade diante de seu único remédio, que consiste nos 'bons sentimentos do corações cristão'. A pobreza e o crime são dois grandes males. Quem pode curá-los? O Estado e as autoridades? Não, mas a concurso de todos os corações cristão.' ³⁹ (Grifos de Marx).

No trecho acima, Ruge refuta – diz Marx – o "medo" do rei – entre outras coisas – pelo simples fato de que poucos indivíduos puderam liquidar os ténues tecelões. Mas é preciso ter em conta – observa Marx – que esses débeis tecelões saíram vitoriosos no primeiro choque; foram vencidos apenas mediante consideráveis reforços de tropas. Objetando Ruge, Marx explica, a partir das *relações gerais entre o Estado e os males sociais*, que a sublevação dos tecelões não podia incutir no rei qualquer medo especial, porque não era dirigida imediatamente contra ele e, sim, contra a burguesia. Para sufocar os antagonismos políticos e atrair para si toda a hostilidade da política, o trabalhador necessita reunir suas forças e alcançar um poder decisivo. Ruge, "Um Prussiano", comete ainda mais um equívoco, ao negar o "sentimento religioso" como fonte da ordem do

³⁹Marx, K. Glosas Críticas al artículo "El rey de Prussia y la reforma social. Por un prussiano". In: _____, Engels, F. *Obras fundamentales*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. v.1, p. 505-06.

gabinete real, uma vez que a doutrina real, ao tomar a boa disposição dos corações cristãos como panacéia para os *grandes males sociais*, despojando de culpa o Estado e as autoridades, tem necessariamente, por fundamento, o sentimento religioso.

Ruge escreve ainda sobre as conexões entre a sociedade alemã com o movimento dos trabalhadores e com a reforma social em geral. Para ele, a sociedade alemã ainda não chegou ao pressentimento da necessidade de sua reforma, pois num país, como a Alemanha, a questão da miséria dos trabalhadores é vista como uma pecha administrativa ou como falta de caridade. Mas também a Inglaterra – lembra Marx – apesar de ser politicamente avançada, é o país do pauperismo, e a miséria dos trabalhadores não é parcial, senão universal; não se restringe aos distritos industriais, mas se estende ainda aos agrícolas. Neste país, enquanto a burguesia entende o pauperismo como um malogro da política, os liberais acusam os conservadores, e estes incriminam aqueles de serem a causa da miséria geral. De acordo com os liberais, o monopólio da grande propriedade territorial e a legislação protecionista contra a importação de cereais são a fonte precípua do pauperismo. Já para os conservadores, todo o mal reside no liberalismo, na concorrência, no exagerado sistema industrial. Todavia, nenhuma dessas posições vislumbra *a origem dos males sociais no âmbito do Estado enquanto tal*, mas tão-só na situação política do partido adversário; assim, nenhuma delas aspira, realmente, a uma reforma plena da sociedade.

Suponhamos – argumenta Marx – que as recriminações que Ruge faz à sociedade alemã tenham algum fundamento e que o motivo do

pauperismo dessa sociedade resida em sua situação apolítica. Então, é mister acrescentar que, se a burguesia apolítica da Alemanha não se previne em face da importância universal que tem uma miséria particular, a burguesia política da Inglaterra desconhece também, por sua parte, o significado geral que reveste uma miséria universal, que manifesta sua significação global, tanto por sua reiteração periódica no tempo, como por sua extensão no espaço e pelo insucesso de todas as tentativas de remediá-la. Ainda quanto à situação apolítica na Alemanha, Ruge salienta que o Rei da Prússia encontra a causa do pauperismo num defeito de administração e de assistência, o que o leva a buscar, nas medidas burocráticas e beneficentes, as panacéias contra o empobrecimento geral. Mas esse modo de tratar tal problema – aduz Marx – não é exclusivo do rei prussiano, haja vista que a legislação inglesa sobre a pobreza provém da obrigação imposta às paróquias de socorrer seus trabalhadores pobres, da taxa para os pobres e da caridade legal. Esta legislação, baseada na beneficiência pela via administrativa, perdurou por dois séculos. Depois de longas e dolorosas experiências, o parlamento inglês atribui, equivocadamente, o assustador aumento da pobreza a uma falha administrativa.

Por isso surge, no interior do parlamento inglês, a necessidade de reformar a administração do imposto para os pobres, que era organizado pelos funcionários das paróquias. Para tanto, são formados novos agrupamentos, com uma administração única; são constituídos os comitês de funcionários, escolhidos pelos contribuintes, que se reúnem na sede desses agrupamentos, para decidir que pedidos de subsídios devem ser atendidos. Esses comitês são dirigidos e supervisionados pelo governo, pela

comissão central das "casas de trabalho", que um francês – Eugène Buret – designou de "Ministério do Pauperismo". Mas o parlamento inglês, não se limitando à reforma parcial da administração, considera que a fonte *sine qua non* do estado agudo do pauperismo jaz na própria lei de beneficência para os pobres. Daí que o meio legal empregado contra o mal social, ou seja, a caridade, favorece, na verdade, o desenvolvimento desse mesmo mal. O pauperismo, visto em geral, é, de acordo com a teoria de Malthus, uma eterna lei da natureza: uma vez que a população tende a superar incessantemente os meios de subsistência, a assistência é um estímulo prestado à miséria. Com efeito, o Estado não pode fazer outra coisa senão abandonar a miséria ao seu destino e, ao mesmo tempo, facilitar a morte dos pobres.

A essa "filantrópica" teoria, o parlamento inglês agrega o ponto de vista de que o pauperismo é a miséria da qual os trabalhadores têm culpa e à qual não se pode fazer frente como uma "desgraça", senão que deve, pelo contrário, ser reprimida e punida como um "delito". Surge assim – frisa Marx – o regime das "casas de trabalho", ou seja, das casas para os pobres, cuja organização interna desencoraja os miseráveis a buscar nelas um refúgio contra a morte pela fome. Nessas casas, a assistência é "engenhosamente" entrelaçada com a vingança exercida pela burguesia contra os pobres que apelam para sua caridade. Portanto, vimos – enfatiza Marx – que:

" A Inglaterra começou pretendendo acabar com o pauperismo por meio da caridade e recorrendo a *medidas administrativas*. Além disso, via no progressivo aumento do pauperismo, não uma

conseqüência necessária da indústria moderna, mas da taxa para *pobres*, vigente na *Inglaterra*. Isto é, considerava a penúria universal simplesmente uma *particularidade* da legislação inglesa. O que antes era explicada como falta de caridade, era agora interpretada como um excesso dela. Enfim, a miséria era atribuída culpa dos pobres e, enquanto tal, punida neles como delito.⁴⁰ (Grifos de Marx).

A lição geral que a Inglaterra política tirou dessas experiências no curso de seu desenvolvimento, apesar das medidas administrativas, foi a de que o pauperismo se configurou como uma instituição nacional e chegou inevitavelmente a ser objeto de uma administração ramificada e muito extensa. No entanto, não tinha mais como propósito acabar com ele, mas, ao invés, discipliná-lo e, conseqüentemente, eternizá-lo. Deste modo, o Estado inglês, longe de ultrapassar as medidas burocráticas, está abaixo delas, limitando-se a administrar a pobreza. Também Napoleão – lembra Marx – quis acabar "de um golpe só" com a mendicância e, para isso, encarregou suas autoridades – juizes, prefeitos e engenheiros – de preparar projetos para erradicar, num mês, a mendicância de toda a França. Em poucos meses tudo estava terminado: promulgou-se a lei de repressão à mendicância e criaram-se penitenciárias, asilos e meios de subsistência à pobreza. Do mesmo modo, na Prússia, a Conveção teve, por um momento, a coragem de determinar a eliminação do pauperismo, não imediatamente, como o exigia Ruge do rei prussiano, mas depois de incumbir ao "Comité de Saúde Pública" a elaboração dos planos e propostas necessários e após estudar os levantamentos da *Assembléia Constituinte* sobre as condições de

⁴⁰Ibid., p. 510-11.

miséria na França. Contudo, por mais que os Estados se tenham ocupado da pobreza absoluta – esclarece Marx – sempre se limitaram a aplicar medidas administrativas e beneficentes, ou estiveram abaixo dessa classe de medidas.

Poder-se-ia indagar se o Estado teria condições ou não de proceder de outra forma. Para Marx, *o Estado jamais encontrará em si e "na organização da sociedade"* – como Ruge exige do rei prussiano – *o fundamento dos males sociais*, já que *ele (o Estado) é a própria fonte desses males*. Assim, onde quer que existam partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todo mal não no Estado, mas no partido adversário. Até os partidos críticos e emancipadores procuram o fundamento do mal social não na essência do Estado, mas numa determinada forma de governo, que buscam substituir por outra. Desse ponto de vista, advoga Marx:

" Quando o Estado reconhece a existência de *anomalias sociais*, procura encontrá-las em *leis naturais* – que nenhum poder humano pode enfrentar – quer na *vida privada*, dele independente, quer na *transgressão de seus fins pela administração que dele depende*. Assim, a Inglaterra considera a causa da penúria uma *lei natural*, segundo a qual a população ultrapassa sempre, necessariamente, os meios de subsistência. E, sob outro aspecto, explica o pauperismo pela *má vontade dos pobres*: assim como o rei da Prússia o explica pelo espírito anti-cristão dos ricos; e a Convecção, pelas suspeitosas intenções contra-revolucionárias dos proprietários. Por isso, a Inglaterra pune os pobres, o rei

da Prússia apela para os ricos e a Convenção liquida os proprietários."⁴¹(Grifos de Marx).

Todos os Estados – acentua Marx – buscam a causa de seus males em deficiências acidentais ou intencionais da administração, recorrendo, por isso, a medidas burocráticas para remediá-las. No entanto, o Estado não pode superar a contradição entre a disposição e a boa vontade da administração – de um lado – e seus meios e capacidades – de outro – sem se destruir a si mesmo, dado que ele jaz sobre tal contradição; precisando, sobre a oposição entre os interesses gerais e os particulares, sobre a cisão entre a vida pública e a privada. A administração deve, pois, limitar-se a uma atividade formal e negativa, já que seu poder cessa onde principia a vida civil, a propriedade privada, o comércio, a indústria, etc. Se o Estado hodierno quiser eliminar a impotência de sua administração, será obrigado a acabar com a atual vida privada; e se almeja suprimir a vida privada, terá que abolir a si mesmo, uma vez que ele só subsiste como antítese dela. Na verdade, o Estado só pode reconhecer seus defeitos de modo formal e contingente, corrigindo-os apenas abstratamente, de modo que, quando tais retificações são infrutíferas, o mal social é visto como uma imperfeição natural, independentemente do homem e do Estado. Desse modo, *quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, mais político é um país, tanto menos se buscará no princípio do Estado o fundamento dos males sociais*. Por exemplo, no período clássico do intelecto político, os heróis da Revolução Francesa, longe de verem *no princípio do Estado a razão dos defeitos*

⁴¹Ibid., p. 513.

sociais, descobriram, ao revés, nas deficiências sociais, a fonte dos males políticos.

Enfim, nossa atenção deve fixar-se na conclusão desse artigo, porque nos dá, de forma concisa, a substância mesma das reverberações inspiradas em Marx em seus estudos anteriores, como também circunscreve o horizonte intelectual de suas futuras meditações sobre o Estado. Assim, enquanto Ruge finaliza seu trabalho argumentando que é impossível uma sublevação sem um conteúdo político, Marx, entretanto, apreende a emancipação humano-social como antítese à insurreição política, e assevera que uma emancipação social com "alma política" é um absurdo. Quando se dissolve a sociedade anterior, tem-se a emancipação social, mas quando se derruba o velho poder, tem-se a política. Quer dizer, a emancipação social situa-se na perspectiva da totalidade, porquanto é um protesto do homem contra a vida inumana, é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana; já a emancipação política consiste, pelo contrário, numa universalização abstrata, que subsiste graças à oposição entre a vida genérica do homem e a sua vida individual. Portanto, a partir da crítica aos limites do poder político, Marx advoga a supressão progressiva da máquina estatal, ou seja, a extinção gradual do Estado numa sociabilidade plenamente humana. É especialmente desta questão que iremos tratar no próximo capítulo.

IV – Capítulo 3º

A Natureza Classista do Estado

3.1 Propriedade Privada – Esfera inumana que corrompe a Sociedade e o Estado

No capítulo precedente, vimos que Marx já formulara claramente o caráter e o conteúdo da emancipação: uma *revolução social*, uma transformação da base da sociedade, e não simplesmente das estruturas políticas. Uma vez tendo consciência das contradições na esfera do Estado, tratava-se apenas de postular uma saída. Marx descarta a alternativa do *Estado racional*, do *Estado democrático*, e estabelece como solução o "comunismo", para abolir a propriedade privada. E essa supressão se estriba na descrição da miséria dos trabalhadores, de seus sofrimentos, de sua situação social, de suas condições físicas de trabalho e de seu empobrecimento progressivo. Para descobrir a causa de tal miséria, Marx principia, pois, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* uma investigação sobre a base econômica da sociedade, isto é, da produção capitalista.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, redigidos entre abril e agosto de 1844, há várias passagens referentes à situação do trabalho na sociedade industrial moderna. Frente ao cinismo do "homem livre" – advogado pela economia clássica – , Marx sustenta que a existência do trabalhador, no âmbito da propriedade privada, encontra-se restrita às mesmas condições da existência de qualquer outra mercadoria; quando há uma extensa "divisão do trabalho", a atividade do trabalhador torna-se repetitiva e mecânica. Se a sociedade vier a diminuir sua riqueza, o

trabalhador e o capitalista sofrem danos. "... o primeiro se vê afetado em sua própria existência, enquanto o segundo só se vê afetado nos lucros de sua riqueza morta..."⁴² Porém, ninguém sofre tão cruelmente com seu declínio como os trabalhadores: mesmo se a riqueza social aumenta, o resultado inevitável para o trabalhador é o trabalho excessivo e a morte prematura, a degradação, a sujeição ao capital que se acumula em ameaçadora oposição a ele – "... nova concorrência, a morte por fome ou o lançamento de uma parte dos trabalhadores na mendicância..."⁴³; o trabalhador não tem apenas de lutar pelo meio físico de subsistência, deve ainda lutar para alcançar trabalho, isto é, "... pela possibilidade de obter os meios necessários para poder desenvolver sua atividade."⁴⁴ Até mesmo o singelo aumento dos salários não se constitui como solução adequada: pelo contrário, estimula o apetite do capitalista em manter e aumentar seus lucros. A "divisão do trabalho" torna o trabalhador cada vez mais dependente de um tipo particular de atividade, extremamente unilateral, que o reduz espiritual e fisicamente; as máquinas, longe de mitigar seu peso, se opõem a ele como competidoras; a acumulação e a concentração de forças, que parecem sancionar maior racionalização, se convertem em superprodução e findam por deixar sem trabalho grande parte dos trabalhadores, ou "numa condição de penúria ou de fome". Nessas condições, o trabalho deixa de ser uma atividade livre e consciente, é agora trabalho "pernicioso e deletério", morto, imposto, estranhado.

⁴²Marx, K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844. In: _____, Engels, F. *Obras fundametales*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, v.1, p. 561.

⁴³Ibid., p. 562.

⁴⁴Ibid., p. 561.

Na produção capitalista, o homem é pura força de trabalho qualitativamente indiferenciável do restante dos meios de produção, já não é identificável pela forma de seu trabalho. O produto do trabalho segrega-se do trabalhador, converte-se em objeto alheio, torna-se estranho a ele. No âmbito da propriedade privada produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformando-se em forças contrapostas aos homens. O trabalho, portanto, configura-se ontologicamente de forma estranhada. Marx sublinha quatro conexões em que ocorre esse fenômeno: a do trabalhador com seu produto, do trabalhador com sua atividade produtiva, do trabalhador com sua vida genérica e, por fim, do trabalhador com os outros homens.

Ao perquirir os nexos causais da produção burguesa, Marx descobre que o produto – resultado da objetivação do trabalho humano – deixa de ser, para o trabalhador, seu próprio ser objetivado, para ser apenas um objeto estranho que o enfrenta e escraviza. O objeto produzido pelo trabalho – seu produto – opõe-se a ele como ser estranho, volta-se contra seu produtor e passa a dominá-lo. O trabalhador plasma sua vida no objeto; porém, agora esta não lhe pertence, mas ao objeto. Assim, quanto mais objetos o trabalhador produzir, tanto menos pode dele se apropriar e mais se subjeta ao domínio de seu produto; "... quanto mais refinado o produto, tanto mais deformado o trabalhador, quanto mais civilizado o objeto, tanto mais bárbaro o trabalhador..."⁴⁵ O despojamento do objeto produzido, da produção dos meios necessários à própria produção, enfim, de tudo o que

⁴⁵Ibid., p. 597.

significa produção pelo trabalho humano, consiste na explicitação do estranhamento do trabalhador em relação a seu produto.

Na medida em que o produto é estranho ao trabalhador, a própria atividade produtiva se lhe torna alheia: o próprio trabalho se converte em atividade externa, que produz deformação e unilaterização do indivíduo. Por isso, o trabalhador só pode sentir-se em si fora do trabalho, porque neste está fora de si agora: sua realização patentear-se nas funções puramente animais – comer, beber, procriar, etc. Marx acentua: o elemento humano torna-se animal e o animal, humano. Desse modo, quando o trabalhador se confronta com o trabalho estranhado – como uma atividade não típica de sua espécie, não própria de seu gênero – o seu ser genérico (tanto no que diz respeito a sua natureza físico como a suas faculdades espirituais específicas) converte-se num ser alheio a ele próprio. De fato, o trabalho – enquanto atividade livre e consciente, que especifica a genericidade do homem e o distingue do animal – lhe é negado e se transmuda em simples atividade de subsistência e contraposta aos demais seres humanos. Nessa atividade específica, que é repetitiva, fatigante e negadora da essência humana, o trabalhador, assegura Marx:

" ... não se afirma em seu trabalho, mas nega-se a si mesmo; não se sente bem, mas infeliz; não desenvolve livremente as energia físicas e espirituais, mas, ao contrário, mortifica seu corpo e arruína seu espírito."⁴⁶

O que se constata, com relação ao estranhamento do homem frente a seu produto, a sua própria atividade e a sua vida genérica, patentear-se

⁴⁶Ibid., p. 562.

também na relação do homem com os outros homens. Diz Marx: quando "... o homem se contrapõe a si mesmo, entra igualmente em oposição aos outros homens."⁴⁷ Este momento evidencia-se, por um lado, pelo fato de que certo número de homens produz para outros e por isso não tem o controle sobre o produto de seu próprio trabalho; por outro, pelo fato de um número reduzido de homens – os capitalistas –, que não trabalham, se apropriarem do produto alheio. Desse modo, podemos dizer que tanto os trabalhadores como os capitalistas são estranhos um em face do outro: contudo, as conseqüências são diversas: o estranhamento para o trabalhador evidencia-se como miséria, sofrimento e desumanização, enquanto, para o capitalista, como riqueza, deleite e satisfação.

Na obra em questão, Marx, ao tratar da categoria trabalho, toma-a como a categoria fundante da produção e reprodução da vida humana – a atividade primária, necessária e natural do homem. Precisamente, o que especifica a essência de uma ser vivo é a forma como vive, produz e reproduz sua vida. Marx assevera: "No tipo de atividade vital se contém todo o caráter da espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre e consciente é o caráter genérico do homem".⁴⁸ A atividade dos demais animais se reduz exclusivamente ao consumo dos objetos de suas próprias necessidades imediatas. Essa forma de atividade, mesmo a mais deslustrante, é repetição instintiva e quase mecânica, restrita e impulsionada de acordo com a própria estrutura orgânica e, por isso, norteadas apenas a uma necessidade específica. Frisa Marx:

⁴⁷Ibid., p. 601.

⁴⁸Ibid., p. 600.

" É certo que também o animal produz. Faz um ninho ou uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que necessita diretamente para si ou para sua cria: produz unilateralmente (...); limita-se a construir seguindo o padrão e obedecendo às necessidades da espécie a que pertence..."⁴⁹

Ao contrário, a atividade do homem é radicalmente diversa da dos animais, pois é livre e consciente; ela constrói um mundo objetivo e manipula a natureza de acordo com a própria vontade humana. Através do trabalho, o homem manifesta-se como ser genérico, suplanta a atividade muda dos animais, produz sua existência, cria a consciência de que é um ser social e, assim, atinge a existência de um ser universal e livre; por isso, o homem só se constitui como ser universal e livre na medida em que é sujeito de uma atividade livre e consciente. Daí que o homem, alude Marx:

" ...produz universalmente: (...) produz quando se encontra livre da necessidade física imediata e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; (...) reproduz toda a natureza: (...) é livre perante seu produto (...). sabe produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe aplicar sempre o padrão inerente ao objeto. Desse modo, o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza."⁵⁰

⁴⁹Ibid., p. 600-01.

⁵⁰Ibid., p. 600-01.

O trabalho, como objetivação e autodesenvolvimento humano, como automediação necessária do homem com a natureza, constitui a esfera ontológica fundamental da existência humana e, portanto, o suporte último de todos os tipos de atividade. Através dele, ocorre dupla transformação: a da natureza exterior e inorgânica e a da própria natureza do homem. Os objetos e as formas da natureza são transfigurados em meio, em objetos de trabalho. Esses objetos, da mesma forma produtos do trabalho, são, por isso mesmo, objetos humanizados: não são simples natureza, mas natureza humanizada. O produto do trabalho – salienta Marx – é o trabalho que se fixou num objeto, que se metamorfoseou em coisa física. "... é a objetivação do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente sua objetivação."⁵¹ A objetivação é uma *conditio sine qua non* da universalidade do trabalho, que traz necessariamente o *momento da alienação*: esta incorre, pois, num *momento positivo* em que o produtor, através de sua atividade, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens. Portanto, o homem só pode asseverar-se como ser genérico, mediante a atuação conjunta dos homens e pela manifestação de todas as suas forças genéricas, o que, a princípio, só pode ser feito sob a forma de alienação.

A *alienação no trabalho*, enquanto *momento necessário da objetivação*, independente de todas as formas de sociabilidade, é a esfera ontológica fundamental da existência humana. A alienação é essencial para que o homem se afirme como ser humano, dado que seu produto corrobora sua atividade objetiva, "a sua atividade objetiva, "a sua atividade como a de

⁵¹Ibid., p. 596.

um ser objetivo". O objeto do trabalho é, pois, corolário da objetivação do gênero humano, uma vez que o homem se desdobra não apenas na consciência intelectual, mas também ativamente, na realidade concreta: por isso, o homem contempla a si não apenas nas formas espirituais objetivadas, como também no mundo material que ele criou. O poder que tem o homem de objetivar-se, através de seu trabalho, é especificamente humano: manifesta-se como alienação (positiva) de sua vida genérica e encerra características genuinamente humanas.

Nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho é postulado, como evidenciamos, tanto em sua acepção geral quanto em sua concepção particular. Na acepção geral, é visto como atividade produtiva: a determinação ontológica fundamental da humanidade, isto é, o modo realmente humano de existência. Por outro lado, em sua concepção particular, na forma da "divisão do trabalho". Nesta última, onde a atividade está estruturada em moldes capitalistas, o trabalho torna-se fulcro de todo o estranhamento. O *momento do estranhamento no trabalho* se interpõe entre o homem e sua atividade, e impede que este se realize no exercício de suas capacidades produtivas e na apropriação humana dos produtos. Assinala Marx:

" A realização do trabalho se manifesta como perda de realidade, a ponto do trabalhador ser esvaziado de sua realidade, até morrer de inanição. A objetivação se revela a tal ponto como perda do objeto, que o

trabalhador é despojado dos objetos indispensáveis não só para viver, mas também para trabalhar."⁵²

É importante ressaltar que Marx não está criticando o trabalho enquanto tal, mas apenas uma dada forma particular do trabalho, isto é, o *momento do estranhamento num trabalho específico*, dado que a essência humana⁵³ se realiza no trabalho, quer dizer, o trabalho é a essência do homem. É, pois, insustentável pensar a vida humana, ou qualquer forma de sociabilidade, sem o trabalho, sem objetivação. Como é sabido, todo processo de objetivação traz intrínseco o momento da alienação; porém, nem toda alienação é um estranhamento. Somente numa dada forma particular da sociabilidade – cuja base é a propriedade privada dos meios de produção – o processo de objetivação traz consigo o momento do estranhamento, onde a objetivação surge como "perda do objeto", a atividade produtiva torna-se atividade que mutila e desumaniza o homem.

Podemos evidenciar que o homem, ao objetivar-se na cultura, na arte, no Estado, na política, ao mesmo tempo se aliena. A alienação é, portanto, um momento necessário da objetivação, ou melhor, um momento insuperável da existência humana. Precisamente, uma das grandes dificuldades do marxismo contemporâneo consiste em não depreender a distinção ontológica fundamental entre objetivação, alienação e estranhamento. A alienação, como já dissemos, a partir das análises de Marx, é um momento indispensável da objetivação, enquanto que o

⁵²Marx, K. *Économie et philosophie. Oeuvres philosophiques*. Traduction par Máximilien Rubel. Paris: Éditions Gallimard, 1982. v.2, p.58.

⁵³Cf. Karl Marx, *Teses sobre Feuerbach*, especialmente as teses 6ª e 8ª: a essência humana não é uma abstração, nem é dada naturalmente, mas sim uma construção do próprio homem a partir das relações sociais.

estranhamento corresponde a uma forma particular da objetivação, em que lhe é intrínseco o momento da perda e da despossessão do objeto pelo sujeito: ou seja, o produto do trabalho lhe aparece como algo autônomo, alheio e independente de sua atividade.

A objetivação, nas condições em que o trabalho se torna "exterior ao homem", assume um "poder estranho", que enfrenta o homem de "maneira hostil". Esse poder exterior – a propriedade privada, a riqueza pródiga – é consequência inevitável do *momento do estranhamento*, da conexão externa entre o trabalhador e a natureza, entre o trabalhador e si mesmo. Assim, se o resultado desse tipo de objetivação é a produção de um "poder hostil", o homem já não pode realmente "contemplar-se num mundo por ele criado", está subjugado a uma instância exterior e privado do sentido de sua própria atividade, cria um mundo irreal, submete-se a ele e com isso restringe ainda mais sua própria liberdade.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* registram ainda, entre outras questões, a polêmica de K. Marx com os economistas clássicos, entre eles: Smith, Ricardo, Mill, Say, Sismondi, Malthus, Lauderdale e Skarbek. A economia política não compreende as "interconexões do movimento histórico" da realidade social, porquanto ela, explica Marx:

" ... parte da propriedade privada, mas não a explica. Concebe o processo *material* da propriedade privada, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida lhe servem como *leis*. Mas não as *compreende*, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada. A economia política não nos fornece uma explicação do fundamento em que descansa a divisão do trabalho e o

capital, e a do capital e terra. Por exemplo, quando determina a relação entre o salário e o lucro do capital, surge-lhe, como fundamento último, o interesse dos capitalistas; por outras palavras, pressupõe o que deveria demonstrar".⁵⁴ (Grifos de Marx).

Expondo, ao contrário, a complexidade das relações de produção capitalista, Marx não enceta sua investigação, como fez a economia política, a partir da produção em geral – a-histórica, abstrata – mas de uma dada forma particular da produção, quer dizer, dos fatos da sociabilidade burguesa, onde:

"Quanto mais riqueza produz, quanto mais poderosa e extensa se torna sua produção, mais se empobrece o trabalhador. Este se converte numa mercadoria, tanto mais barata quanto mais cria mercadoria. Com a *valorização* do mundo das coisas, aumento em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias: gera também a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e faz isto na mesma proporção em que cria mercadorias em geral."⁵⁵ (Grifos de Marx).

Marx enaltece, porém, Smith e Ricardo, por terem reconhecido, como substância de toda a riqueza, não só o trabalho agrícola – como os Fisiocratas – mas o trabalho em geral como "essência subjetiva" da riqueza; além disso, por terem apreendido a propriedade privada como um produto da atividade humana. Marx menciona, neste contexto, Engels, que, em seus *Esboços de uma Crítica da Economia Política* (1844), tinha denominado

⁵⁴Marx, K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844, op. cit., p.595.

⁵⁵Ibid., p. 596.

Adam Smith de o Lutero economista, comparando o último – que interiorizou a religião – com o primeiro – que suprimiu a "objetividade externa e sem espírito" da riqueza pródiga. Todavia, nenhum dos dois havia resgatado o homem genuíno. Tais alusões tratam apenas de um reconhecimento aparente do homem, dado que eles (principalmente Smith) só consideram o trabalhador enquanto está a trabalhar, e não como ser humano em sua totalidade. Essa negligência do lado humano decorre da aceção básica da economia política, que supõe ser a propriedade privada um atributo essencial da natureza humana, abstraindo, assim, a condição aviltante do trabalhador no âmbito da sociedade, com base na propriedade privada dos meios de produção. Desse modo, diz Marx:

" ... a economia política ignora o trabalhador desocupado, o homem que trabalha situado à margem da relação de trabalho. O burlão, o ladrão, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são figuras de homens que não existem para ela, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do burocrata, etc. São fantasmas que se situam fora de seu domínio."⁵⁶

A partir do momento em que o trabalho é considerado como "essência subjetiva" da propriedade privada, segue-se que a "divisão do trabalho" é apreendida como principal motor da produção. Contudo, os economistas são confusos acerca da natureza da "divisão do trabalho". Assim, para A. Smith, a "divisão do trabalho" é decorrência da "faculdade de troca", da propensão que o homem tem para trocar, negociar e permutar

⁵⁶Ibid., p. 606.

umas coisas por outras, pois pela permuta o homem adquire o que precisa para se manter vivo. Para J. B. Say, a "divisão do trabalho" é consequência da troca, pois sem ela não haveria produção. Já para Skarbek a causa que impulsiona um homem a prestar seus serviços a outro é o interesse próprio. S. Mill concebe o comércio – como conversão desenvolvida – enquanto resultado da "divisão do trabalho". A esta altura, eles se contradizem, embora todos estejam em consonância ao sustentar a conexão mútua entre a "divisão do trabalho" e a acumulação de riqueza, bem como ao advogar que só a propriedade livre de "preconceitos locais e políticos" poderia encerrar uma "divisão do trabalho" ampla e economicamente compensadora. Para eles, em última instância, a "divisão do trabalho", baseada na troca, é absolutamente indispensável à sociedade.

Contrariando essas posições, Marx propugna que os economistas confundem o caráter social do trabalho, indispensável à sociedade, com a divisão imposta ao mesmo, pois pode-se postular a superação do trabalho estranhado por ser, precisamente, possível contrapor o caráter social do trabalho à divisão forçada do mesmo; por conseguinte, quando a atividade deixa de ser regulada com base na propriedade privada e na permuta, ela adquire o caráter de atividade do homem como ser genérico. Levando, pois, em consideração essas reflexões, Marx critica severamente a economia política que, ao reconhecer o lado exterior e produtivo do trabalho enquanto produtor de riquezas, ocultou o estranhamento que está na base da sociedade industrial moderna e, em geral, de toda formação social com suporte na propriedade privada dos instrumentos de produção.

Mais adiante, Marx passa a criticar a acepção hegeliana do trabalho e consigna, no capítulo referente à *Crítica da Dialética e da Filosofia de Hegel* (terceiro manuscrito), que os neo-hegelianos (Strauss, Bauer, Stirner, etc.) se ocuparam tanto do conteúdo do mundo antigo quanto do método de Hegel, que acabaram por assumir uma posição inteiramente acrítica a sua própria fonte, ou seja, a sua dialética em particular. Em contrapartida, Feuerbach é lisonjeado por Marx como o único pensador que perfilhou um procedimento sério – e certamente crítico – frente à dialética hegeliana, e, por isso, foi o "verdadeiro superador da velha filosofia". Feuerbach efetivou um grande empreendimento: comparou a dialética hegeliana à religião e à teologia, pois, para ele, assim como a teologia apreende o real como um atributo de Deus, também a filosofia especulativa toma o determinado, o finito, o particular, e finalmente volta a dissolver o positivo e restabelece a abstração, o infinito. A "negação da negação" de Hegel é, pois, para Feuerbach, tão-só a antítese da filosofia consigo mesma, como a filosofia que encerra a teologia. O juízo de Marx sobre Feuerbach tem, porém, um duplo conteúdo: o reconhecimento de sua virada ontológica – confronto entre idealismo e materialismo – e, ao mesmo tempo, a constatação de que o materialismo feuerbachiano ignora completamente as determinações concretas da atividade humana, porquanto sua investigação sobre o homem é genérica e a alienação não tem nenhuma conexão concreta com a condição do homem na atividade produtiva.

Em seguida, ao perscrutar a *Fenomenologia do Espírito* (1808), Marx aponta, logo de início, um duplo equívoco por parte de Hegel. O primeiro consiste em que, quando Hegel fala da riqueza, poder estatal e fatos sociais

análogos, considera-os unicamente em sua forma espiritual, em sua essência abstrata, através do pensamento filosófico puro. E a alienação, concebida por Hegel, é somente a contradição entre o pensamento abstrato e a realidade sensível, porém circunscrita ao próprio pensamento. O segundo erro de Hegel – aduz Marx – consiste em que sua indubitável compreensão profunda da contradição e da inversão das relações humanas refere-se sempre ao homem como "autoconsciência". Daí que, para Hegel, frisa Marx:

" Toda a história da alienação e de sua *retratação* é (...) simplesmente a história da produção do pensamento abstrato, isto é, do pensamento absoluto, lógico, especulativo. A desapropriação, que constitui o verdadeiro objetivo da alienação e de sua abolição, é a antítese do em si e do para si, da *Consciência* e da *Autoconsciência*, do objeto e do sujeito; ou seja, a oposição do pensamento abstrato e da realidade sensível ou da existência sensorial real, no interior do próprio pensamento."⁵⁷ (Grifos de Marx).

Marx vê, entretanto, na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, uma grande realização, dado que Hegel concebe a "autocriação" do homem como um processo, porque depreende a essência do trabalho e porque evidencia o homem objetivo "como resultado de seu próprio trabalho". Hegel, no entanto – ressalta Marx – reconhece apenas o lado positivo do trabalho, não seu aspecto negativo.⁵⁸ Desse modo – como observa Marx –, para Hegel, a

⁵⁷Ibid., p. 649.

⁵⁸Cf. capítulo IV, seção A, Independência e Dependência da Consciência-de-si – Dominação e Escravidão – da *Fenomenologia do Espírito*, no qual Hegel assevera que, pela mediação do trabalho, a consciência-de-si torna-se consciência-para-si, ou seja, ela obtém a intuição de si mesma ao perceber o objeto independente (ser independente). Portanto, podemos afirmar, de acordo com as proposições de Hegel, que o trabalho forma, educa.

superação da alienação (negativa), na esfera da consciência, surge como um ato puramente formal, abstrato, que deixa, na verdade, seu objeto persistir no mundo real. Portanto, para Hegel, assevera Marx:

" O ser humano, o homem, é equivalente à *Autoconsciência*. Por conseguinte, toda a alienação do ser humano nada mais é que a alienação da *Autoconsciência*. Esta não se considera como expressão, refletida no saber e no pensamento, da alienação real da essência humana. A alienação efetiva, que se manifesta no real, é, antes, segundo sua mais íntima essência oculta – e só revelada pela filosofia – simples ser fenomenal da alienação da essência humana real, da *Autoconsciência*."⁵⁹ (Grifos de Marx).

Em seguida, na seção *Propriedade Privada e Comunismo* (terceiro manuscrito), Marx enfatiza que o nexos contraditório entre a posse ou não da propriedade privada fundamenta-se na antítese entre o capital e o trabalho; este é "... a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade; e o capital, o trabalho objetivo como exclusão do trabalho..."⁶⁰ A propriedade privada – que é a base da produção e do consumo da sociabilidade burguesa – constitui a expressão objetiva da realidade humana estranhada, já que a produção não se consolida como realização nem como manifestação autêntica da vida humana, mas sim como desrealização e desumanização. Por isso, Marx advoga a supressão da propriedade privada e de sua essência subjetiva, o trabalho estranhado, como *conditio sine qua non* para a emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas.

⁵⁹Marx, K. Manuscritos económico-filosóficos de 1844, op. cit, p. 651-52.

⁶⁰Ibid., p. 615.

A solução à referida contradição fundamenta-se no "comunismo", que é expressão positiva da abolição da propriedade privada e de sua essência subjetiva, o trabalho estranhado. Marx, ao tratar desta problemática, reconhece inicialmente que Proudhon, Fourier e Saint-Simon elaboraram diversas reverberações sobre o "comunismo", mas, ao mesmo tempo, as rechaça com palavras sarcásticas. Por um lado, critica o "comunismo grosseiro e irrefletido" o qual não postula a supressão da propriedade privada, nem tampouco do trabalho assalariado, mas, ao contrário, reivindica a distribuição da propriedade privada à comunidade. Semelhante "comunismo" deseja apropriar-se da propriedade privada, só que sob forma distinta, e, além disso, pretende eliminar qualquer forma de propriedade que não possa ser possuída por todos. Conseqüentemente, as diferenças entre os talentos dos indivíduos, as distintas esferas da personalidade humana e todo o "mundo da cultura e da civilização", são, pois, abolidos, a ponto de tornar os indivíduos pobres e necessitados. Por outro lado, Marx rompe também com o "comunismo" ainda de "natureza política, democrática ou despótica" que, através de uma emancipação política, pretende efetivar uma nova realidade, contudo, afetada ainda pela propriedade privada e pelo trabalho estranhado.

Em relação às duas tematizações anteriores, Marx sustenta que o "comunismo" constitui, na verdade, um estágio de "superação positiva da propriedade privada", bem como da auto-alienação (alienação negativa) humana, e, conseqüentemente, de apropriação da essência humana pelo e para o homem. Esse "comunismo autêntico" constitui o momento necessário para que ocorra a explicitação das energias autenticamente

humanas: não se trata de um mero movimento político, restrito a uma determinada classe social – a política, de acordo com Marx, está adstrita, em maior ou menor grau, à unilateralidade –, mas sim de uma prática social abrangente, capaz de efetivar uma intervenção e transformação global nas estruturas das relações de produção burguesas, sobre as quais repousa o Estado político moderno.

3.2 As Relações Materiais de Produção e o Estado enquanto Comunidade Ilusória

Notamos, na seção precedente, referente aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que Marx concentra sua atenção no imenso poder e influência que os interesses econômicos exercem na sociedade, na conduta dos homens e na direção do Estado e de seus órgãos públicos. A origem e a causa fundante do Estado não incidem na natureza humana, mas na natureza alienada ou seja, cindida em partes antagônicas, como consequência do surgimento da propriedade privada no seio da sociedade que deixa de ser uma comunidade e se converte em entidade dominada pelos interesses econômicos particulares e antagônicos. Depois de ter definido a gênese e a causa determinante do Estado, Marx escreve, em *A Sagrada Família* (1844), que o Estado é um corolário da sociabilidade capitalista; todavia, agora, não só define este ou aquele Estado, mas inclusive o "perfeito Estado moderno" ou a "representatividade democrática" como manifestação da sociedade industrial hodierna, sem entraves dos "velhos privilégios", e cuja lei é o fetiche da mercadoria e seu poder sobre o homem. Nesse sentido, a essência do Estado – em qualquer

época e lugar – é, para Marx, expressão do artifício e da exploração econômica, negação da autenticidade social do homem. Por isso, Marx defende, desde os *Manuscritos de 1844*, que a sociedade deve livrar-se do Estado, para que possa tornar-se uma comunidade plenamente humana, constituída de indivíduos livres.

Os textos proliferam – a partir de 1844 até 1850 – em que Marx ainda recolhida incansavelmente fatos e dados concretos para a confirmação da tese mencionada acima. Mas é precisamente em *A Ideologia Alemã* (1845-1846)⁶¹, que ela vai adquirir a expressão mais resoluta e clara. Antes de tratar da questão propriamente dita, Marx trava um confronto com os neo-hegelianos e sustenta que, para eles, o processo de decomposição do sistema de Hegel, que começara com Strauss, conduziu a Alemanha, no período de 1842 a 1845, a uma mudança sem precedentes. Na verdade – aduz Marx – tudo isso se desenvolveu exclusivamente no domínio do "pensamento puro", no processo de dissolução do "espírito absoluto", pois o "mundo exterior" permaneceu alheio a tais acontecimentos. Para dar uma idéia clara da pequenez de todo esse movimento neo-hegeliano, Marx começa, então, a explicitar seus limites. Aprecie-mo-los:

" Até em seus últimos esforços (...), longe de examinar seus pressupostos filosóficos gerais, todas as questões [da crítica alemã] brotaram de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias questões, havia

⁶¹*A Ideologia Alemã* – redigida, de setembro de 1845 a maio de 1846, por Marx e Engels, e só conhecida em sua totalidade depois de 1932 – é uma obra volumosa, que aborda problemáticas mui distintas. Aqui, limitamo-nos à primeira parte, que leva o título: *Feuerbach*.

uma mistificação. Essa dependência de Hegel é a razão pela qual nenhum desses novos críticos tentou uma apreciação de conjunto do sistema hegeliano, embora cada um deles afirme ter ultrapassado Hegel."⁶²

A polêmica dos neo-hegelianos contra Hegel se restringiu – afirma Marx – à crítica das representações religiosas. O domínio da religião foi considerado e tratado permanentemente como um inimigo mortal, a causa última de todos os males inseridos no Direito, no Estado, na política, etc. Ao julgarem as representações, os conceitos, os pensamentos como princípios determinantes, os neo-hegelianos reduziram seus esforços à modificação da consciência, sem, contudo, se preocuparem com a vicissitude do mundo real existente, já que, para eles, as relações humanas – toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites – eram ilações de sua consciência. Por conseguinte, nenhum desses filósofos questionou o conteúdo da conexão entre a filosofia e a realidade alemãs, a concatenação entre sua crítica e seu próprio meio material.

Frente aos pressupostos arbitrários dos neo-hegelianos de esquerda, Marx parte de pressupostos empíricos: os indivíduos concretos, sua ação e suas condições materiais de vida. O primeiro ato histórico desses indivíduos, pelo qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensarem, mas o de produzirem seus meios de subsistência. Ao efetuarem-nos, os indivíduos constróem, indiretamente, sua própria vida material, pois o que eles são coincide com sua produção – tanto o que produzem, quanto o modo como produzem. Marx salienta que a produção não é algo dado

⁶²Marx, K., Engels, F. *La ideologia alemana*. Traducción por Wenceslao Roces. Montividéu: Ediciones Pueblos Unidos, 1959, p. 16-17.

naturalmente, mas sim resultado de um elo material e espiritual entre os indivíduos; e o modo desse intercâmbio é, por sua vez, condicionado pela produção. Precisamente, o nexó de uma formação social com outras depende do estado de desenvolvimento de sua produção, de sua permuta interna e externa e de sua "divisão do trabalho". Esta última determina o grau de evolução sócio-econômica de uma dada sociabilidade humana.

Por isso, as diversas fases do desenvolvimento da "divisão do trabalho" são correlatas com outras tantas formas diferentes de propriedade. Marx esboça uma história das formas de propriedade, distinguindo sucessivamente a tribal, a antiga e a feudal. A primeira é uma propriedade coletiva dos meios de produção, essencialmente constituídos pela terra. Esta forma corresponde às forças produtivas pouco desenvolvidas e a uma organização social estribada na família. No segundo estágio, a propriedade é ainda comunal, mas já se desenvolve o sistema fundiário. Todavia, a propriedade em comum continua a ser uma necessidade para assegurar o domínio dos cidadãos sobre seus escravos. A feudal, terceiro estágio, é ainda coletiva, na medida em que representa a forma de possessão por parte de uma ordem em face da massa dos servos, em que é necessário mantê-los em seu estado de sujeição. É essencialmente agrária e uma de suas condições é a oposição entre cidade e o campo. Por conseguinte, o aumento dos meios de produção e a "divisão do trabalho", que acarretam a antítese entre a cidade e o campo, dão origem à propriedade privada hodierna, que suplanta todas as outras no decurso de seu desenvolvimento e cria as relações de produção capitalistas.

A propriedade passou por várias etapas diferentes até chegar ao capital moderno, ou seja, à propriedade hodierna, que, instigada pela grande indústria e pela concorrência mundial, despojou-se de todo vínculo com a comunidade e que excluiu qualquer influência do Estado sobre seu desenvolvimento. A essa propriedade privada moderna, corresponde o Estado político hodierno, que é controlado pelos proprietários privados, e cuja existência se acha completamente dependente deles. Mediante a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquire – assinala Marx – uma existência peculiar, ao lado e fora da sociedade civil; porém, agora esse Estado não é senão uma forma de organização que o grupo social hegemônico utiliza para garantir, tanto no interior quanto no exterior, sua propriedade e seus interesses. Diferentemente do Estado antigo e do medieval, o Estado moderno é, alude Marx:

*" ... a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns, e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época. Segue-se que todas as instituições comuns são mediadas pelo Estado e adquirem, através dele, uma forma política. Daí a ilusão de que a lei se baseia na vontade e, mais ainda, no anseio, destacado de sua base real – no desejo livre."*⁶³ (Grifos nossos).

As relações econômicas que nascem no sistema capitalista de produção e reprodução social geram a cisão da sociedade em camadas sociais antagônicas, e o Estado passa a garantir os interesses do grupo social

⁶³Ibid., p. 69.

hegemônico. Assim sendo, atingido um certo nível de poderio econômico e de coesão social, a burguesia reivindica o poder político e seu escopo é o de se apoderar do Estado: é, pois, uma nova acepção de Estado, que aparece em *A Ideologia Alemã*. À medida que a "divisão do trabalho"acentua a especialização e a separação entre camadas sociais, o Estado passa a representar o meio de defesa e de coerção do grupo social hegemônico, assumindo, por conseguinte, um poder estranho ao aspecto dinâmico e vivo da sociedade. É precisamente assim que se assenta a noção que contém em germen todo o desenvolvimento da *acepção marxiana do Estado*.

A natureza particular do Estado não depende da pura vontade ou intenção dos indivíduos que formam o grupo social hegemônico. Urge depreender que, em cada momento histórico particular, os indivíduos, enquanto produtores, atuam de um modo determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. Por isso, Marx salienta que:

" A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos tais como realmente são, e não como pretendem ser em sua imaginação própria ou alheia; isto é, tais e como atuam e produzem materialmente e, portanto, como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais independentes de sua vontade".⁶⁴

Quando Marx diz que os homens são aquilo que criam, não entende por isto que sua existência material é condicionada apenas pela produção. Esse ser do homem são também seus pensamentos, o conteúdo de sua

⁶⁴Ibid., p. 25.

consciência. No entanto, a elaboração de idéias, conceitos, representações, pela consciência, está, a princípio, diretamente entrelaçada com a atividade produtiva, com o elo material dos indivíduos e com sua organização sócio-política. O representar, o pensar, a produção espiritual dos indivíduos surgem como emanção direta de seu comportamento material. Em suma, não é a consciência dos indivíduos – precisa Marx – que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência. Os neo-hegelianos, ao contrário, não partiam, assegura Marx, dos indivíduos realmente ativos e de seu processo de vida material, mas sim daquilo que eles diziam, representavam ou imaginavam de si mesmos. Aqui, a moral, a religião, a filosofia ou qualquer outra forma de consciência deixam de relaciona-se com a realidade, e se metamorfoseiam em produtos autônomos do pensamento.

O primeiro pressuposto de toda a existência humana e, por conseguinte, da História, é, conforme Marx, a produção dos meios que permitem a satisfação das necessidades básicas do indivíduo – como beber, comer, procriar, abrigar-se, vestir-se, etc. Para que sejam possíveis a existência, a produção, o desenvolvimento histórico, é condição indispensável que os indivíduos possam viver, estar em condições de viver. Uma vez satisfeitas as necessidades primárias, surgem novas carências, e sua satisfação constitui o primeiro fato histórico. Por fim, é preciso que haja continuidade, assegurada pela família, pela própria reprodução da espécie humana e pela transmissão das aquisições de uma geração para outra. Não se deve, no entanto, considerar os três aspectos mencionados da atividade

social como fases distintas, mas simplesmente como três momentos que coexistem: e é da interação dessas bases simples que é preciso partir.

Ao refletirmos sobre esses aspectos da atividade humana, evidenciamos – esclarece Marx – que os indivíduos têm também consciência, mas não se trata aqui de uma "consciência pura", senão de uma consciência histórica, ligada às condições materiais em que o indivíduo vive. A consciência é, já de antemão, um produto social e continuará sendo enquanto subsistirem seres humanos. Ela surge, tal como a linguagem, da necessidade que o indivíduo tem de estabelecer intercâmbio com outros indivíduos. No princípio da vida social havia, de acordo com Marx, simplesmente uma "consciência gregária", que evoluiu e se aperfeiçoou ulteriormente, em razão do crescimento da produtividade, do aumento das necessidades e da ampliação da população. Com isso, desenvolveu-se a "divisão social do trabalho", que genuinamente era estabelecida a partir das diferenças sexuais e das disposições naturais, como, por exemplo, o vigor físico. A "divisão social do trabalho" torna-se plenamente cisão quando ocorre a dicotomia entre trabalho material e intelectual. A partir desse momento, a consciência pode se emancipar das forças da natureza e entregar-se à criação da teoria, da filosofia, da moral, em suma, do conjunto dos diversos produtos teóricos.

A maior divisão entre o trabalho manual e o teórico é, para Marx, a segregação entre a cidade e o campo. Essa oposição começa com a transição da barbárie à civilização, da organização tribal ao Estado, da localidade à nação, e persiste, através de toda a história, até nossos dias. Com a cidade aparece, simultaneamente, a necessidade de Estado, de política, de

impostos, etc; em resumo, a necessidade da organização política e, portanto, do Estado em geral. A contraposição entre a cidade e o campo só pode subsistir nos quadros da propriedade privada, na qual o indivíduo está submetido à divisão forçada do trabalho e impedido de realizar plenamente suas potencialidades. Assim, enquanto a propriedade privada existir, o trabalho – a atividade humana – continuará a ser um poder que se sobrepõe aos indivíduos, que os aniquila. Esse fenômeno não pode ser superado se não se eliminar a propriedade privada e as próprias condições que dela resultam e nas quais vive a humanidade.

Ademais, com o surgimento da supracitada "divisão do trabalho", é dada, ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse comum e o específico, pois o primeiro, na qualidade de Estado (comunidade ilusória), assume uma forma autônoma, separada dos reais interesses particulares e gerais. Por exemplo, todas as lutas no interior do Estado (comunidade fictícia) – a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto, etc., etc., – são apenas "formas ilusórias", nas quais se desenrolam os digladiamentos reais entre as camadas sociais. Precisamente na sociabilidade capitalista, alude Marx:

" ... os indivíduos procuram apenas seus interesses particulares, que para ele não coincidem com seus interesses coletivos (o geral é de fato a forma ilusória da coletividade); esses interesses comuns fazem-se valer como interesses 'estranhos' aos indivíduos, 'independentes' deles, como interesses 'gerais', especiais e peculiares; ou têm necessariamente de enfrentar-se com esse conflito, tal como na democracia. Por outro lado, a luta prática dos interesses particulares – que constantemente e de modo real chocam-se com os

interesses coletivos e ilusoriamente tidos como tais – torna necessários o controle e a intervenção *prática* através do *ilusório interesse geral como Estado*.⁶⁵ (Grifos nossos).

Com a "divisão social do trabalho" no interior da formação social do capital, a atividade humana encontra-se distribuída não voluntariamente, mas sim de forma mecânica, unilateral e imposta, dado que a própria ação do indivíduo converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjugava ao invés de ser por ele dominado. Para que essa alienação (negativa) e sua base – a propriedade privada – sejam suplantadas, são necessárias – advoga Marx – duas premissas básicas: por um lado, é preciso que haja uma "massa da humanidade" despojada de propriedade, que se encontre em contradição a um mundo de riqueza, que é apenas apropriado por uns em detrimento de outros; por outro, é imprescindível que se tenha um prodigioso desenvolvimento das forças produtivas, que assegure a quantidade necessária de produtos, para que os indivíduos possam se desenvolver no plano da universalidade. Sem isso, o "comunismo" não pode existir, a não ser como fenômeno local, que, a qualquer extensão das relações humanas, seria abolido. O "comunismo" só seria, pois, possível a partir do momento em que se pressuponha o crescimento universal das forças produtivas e o intercâmbio geral entre os indivíduos. Neste sentido, o "comunismo", de acordo com Marx, não é um "estado que deve ser estabelecido", nem um "ideal" para o qual a realidade terá que se dirigir, mas sim um movimento real capaz de superar o estado inumano em que o indivíduo se encontra no interior da sociabilidade do capital.

⁶⁵Ibid., p. 34.

Os indivíduos, neste estágio, estão – nota Marx – submetido a um poder que lhes é estranho, um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como "fetiche geral da mercadoria". Mas, com a superação gradual dessa sociedade por obra da emancipação social, esse poder estranho, que domina os indivíduos, é abolido; e então, a emancipação de cada indivíduo é lograda, na medida em que lhe assegura as condições para usufruir de todas as suas criações, ou seja, da multiforme produção do mundo. Marx está convencido de que, desaparecida a subordinação dos indivíduos à "divisão forçada do trabalho" e, portanto, o contraste entre trabalho intelectual e manual, e acrescida as forças produtivas e as fontes de satisfação em toda a sua plenitude, o Estado perde seu caráter político, ou seja, cessa de existir enquanto tal, e, em seu lugar, estabelece-se uma comunidade cujo caráter não será mais político, e sim humano.

Após essas reflexões, podemos concluir que a concepção de Estado, fixada por Marx em *A Ideologia Alemã*, mostra claramente a evolução que sofreu seu pensamento, desde os primeiros escritos nas *Anekdotas Filosóficas* e na velha *Gazeta Renana*. Marx passa, por exemplo, da noção de Estado idealizado – no qual via como um meio para realizar a verdadeira reconciliação humana na liberdade, constituído a partir do princípio racional da sociedade – para uma acepção mais elaborada e realista. Como vimos, na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx demonstra que o Estado depende da esfera da sociedade civil e, por isso, a separação de ambos é uma consequência inevitável da natureza própria da sociedade civil burguesa; nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx constata

que o Estado repousa, precisamente, na contradição entre o capital e o trabalho, tomando como defesa o primeiro em detrimento do segundo; na *Sagrada Família*, o Estado surge como expressão das relações de produção, fundadas na propriedade privada. Finalmente, em *A Ideologia Alemã*, Marx revela que o Estado, assim como as outras instituições sócio-políticas, assentam-se nas contradições sociais, são fontes do conflito entre o interesse individual e universal, estão opostos aos verdadeiros interesses de cada um e de todos: são, em suma, uma "comunidade ilusória" que, por detrás, dissimulam os digladiamentos reais e as diferenças sociais entre os indivíduos. Assim, instigado pela busca constante de orientação político-concreta, Marx redige, posteriormente à *Ideologia Alemã* e a *Miséria da Filosofia* (1847), o *Manifesto Comunista*, cujo título já sugere sua intenção: a unificação dos indivíduos, a fim de suplantarem a sociabilidade do capital e as determinações nocivas do Estado.

3.3 *Gênese, Desenvolvimento e Declínio da Sociabilidade Capitalista*

Ergue-se no horizonte o *Manifesto do Partido Comunista* (1848)⁶⁶, cujo escopo central é o de esclarecer, em última análise, as posições

⁶⁶O *Manifesto Comunista*, publicado em 1848, está dividido em quatro seções, das quais as três primeiras são de importância quase similar, enquanto que a quarta é bastante curta. Vejamo-las: a primeira, intitulada "Burgueses e Proletários", é o núcleo da obra, sua parte vital; a segunda, denominada "Proletários e Comunistas", explica a posição dos "comunistas" em relação ao conjunto dos trabalhadores, repelindo as objeções feitas ao "comunismo" pela "burguesia". Sob o título "Literatura Socialista e Comunista", a terceira seção passa sarcasticamente em revista as divedas formas – "reacionárias" ou "feudais", "pequeno-burguesas", "conservadoras" ou "burguesas", "crítico-utópicas" – do movimento social da época. A quarta parte, brevíssima, sintetiza a posição dos "comunistas" em face dos outros partidos de oposição. É necessário

teóricas, políticas e filosóficas do "comunismo". Ao encetar sua exposição, Marx consigna que a história de todas as sociedades tem sido uma história das "lutas de classes", das contendas entre as camadas sociais exploradas e as exploradoras, entre as dirigidas e as dirigentes, nos diferentes estágios do vir-a-ser social: amo e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, capitalista e trabalhador – em síntese, proprietários e não-proprietários dos meios de produção.⁶⁷ Por exemplo, já nas primeiras épocas históricas constata-se – evoca Marx – uma completa divisão da sociedade em camadas sociais diferentes; na Roma antiga encontra-se patrícios, cavaleiros, plebeus e escravos; na Idade Média, senhores, vassalos, mestres e servos. Tais antagonismos sociais não foram abolidos com o surgimento da sociabilidade capitalista, mas apenas simplificados em dois grandes grupos sociais, diametralmente opostos: a burguesia – a classe detentora dos meios de produção, dos instrumentos de produção e das matérias-primas – e o proletariado – a classe dos indivíduos assalariados que, para viver, não tem senão sua força de trabalho.

A burguesia moderna é – escreve Marx – consequência de um prodigioso desenvolvimento, de uma série de vicissitudes inseridas no modo de produção e reprodução social. Em decorrência da descoberta e colonização da América, da circunavegação da África, dos mercados da

elucidar que esta obra foi assinada por Marx e Engels, mas foi redigida unicamente pelo primeiro.

⁶⁷Urge ressaltar que, nos primórdios da humanidade, qualificados de comunidades humanas, a organização social era coletiva. Nesse período, não havia poderes estranhos, superiores aos indivíduos, nem tampouco à comunidade. Daqui se segue que, para Marx, o Estado é considerado – já o dissemos – como uma espécie de poder político externo, que se sobrepõe ao aspecto dinâmico e vivo da sociedade. A esse respeito, cf. F. Engels, *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*.

Índia e da China, do incremento dos meios de troca e, em geral, da produção, a sociedade feudal começa a entrar em declínio, e sua organização econômica, circunscrita a corporação fechadas, é suplantada pela manufatura; todavia, esta última, em decorrência dos mercados, torna-se insuficiente e é substituída pela grande indústria moderna. Cada fase dessa evolução percorrida pela burguesia é acompanhada por um progresso político correspondente. Notamo-lo:

"Classe oprimida pelo despotismo feudal, associação armada administrando-se a si própria na comuna; aqui, República urbana independente, ali tercerio estado, tributário da monarquia; depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, pedra angular das grandes monarquias, a burguesia, desde o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa."⁶⁸ (Grifos nossos).

Tenazmente, ao longo da história, a burguesia conseguiu conquistar, em luta extrema, o poder político exclusivo, no Estado representativo moderno. E, ao fazê-lo, ela superou os complexos e variados laços que aprisionavam o indivíduo no interior das relações feudais, patriarcais e idílicas, reduzindo as relações entre os indivíduos a simples conexões econômicas. Em vez de uma exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, ela (a burguesia) estabeleceu uma espoliação aberta, "cínica" e

⁶⁸Marx, K. Engels F. Manifesto del partido comunista. In: _____, Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1974. v.1, p. 112-13.

direta. Desse modo, a subversão constante dos instrumentos e das relações de produção e, por conseguinte, de todas as relações sociais, é o que funda a hegemonia burguesa, distintamente das épocas anteriores, que se constituíam pelo imobilismo do modo de produção. Segundo Marx, a burguesia, ao explorar o "mercado mundial", universalizou a criação de bens e o consumo de todos os países, dado que ela não representava mais uma produção isolada, senão um intercâmbio geral, uma cosmopolita interdependência das nações.

Em consequência do rápido aperfeiçoamento das técnicas de produção e do constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia instigou todas as nações a adotar o sistema burguês de produção e comercialização, isto é, a se tornar burguesas. Por exemplo, ela submeteu o campo atrasado ao domínio da cidade, subordinou os países bárbaros ou semibárbaros aos civilizados, os povos rústicos aos industriais, criou grandes centros urbanos, aumentou prodigiosamente a produção das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento da vida rural. Assim sendo, a burguesia unificou as províncias independentes em uma só nação, com um só governo, e obteve a centralização política do Estado, assegurando assim seus interesses particulares.

Ademais, a burguesia, durante seu domínio político, implementou um colossal desenvolvimento das forças produtivas, a saber: pulverizou as barreiras nacionais que segregavam os diversos países entre si e universalizou a produção, proporcionando uma transformação significativa nos meios de comunicação, no comércio e na indústria. Esse crescimento

dos meios de produção e de troca, sobre cuja base suscitou a burguesia, fora gestado no seio da sociedade feudal. Esta deixou de corresponder às forças produtivas em pleno desenvolvimento e entrou, em vez de impulsionar, a produção. Por conseqüência, estabeleceu-se, em seu lugar, a supremacia econômica, social e política da classe burguesa. Contudo, análogo processo, que condenou a sociedade feudal a parecer, em proveito da sociabilidade capitalista, começa agora a extinguir a própria burguesia, em benefício do trabalhador, porque, explica Marx:

"As forças produtivas de que dispõe, não mais favorecem o desenvolvimento das relações de propriedade burguesa; pelo contrário, tornam-se por demais poderosas para essas condições, que passam a entravá-las; e todas as vezes que as forças produtivas sociais se libertam desses entraves, precipitam na desordem a sociedade inteira e ameaçam a existência da propriedade burguesa. O sistema burguês torna-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio."⁶⁹

Assim, voltam-se contra a burguesia as próprias "armas", as "armas" técnicas, que lhe haviam permitido abater o feudalismo. Mas a burguesia não só forjou as "armas" que lhe "dariam a morte", como ainda engendrou os indivíduos que se utilizariam delas: os trabalhadores modernos. Ao implementar seu regime de produção e apropriação dos objetos, ela (a burguesia) produziu também seu próprio "coveiro"; conseqüentemente, sua queda e a vitória do trabalhador são "igualmente inevitáveis". Distintamente de todas as camadas sociais – que no passado conquistaram o Estado

⁶⁹Ibid., p. 116.

político e submetem o conjunto da sociedade às suas condições de produção – o trabalhador não pode, adverte Marx, emancipar-se da situação em que se encontra sem abolir gradualmente o Estado e todo o modo de produção fundado no regime de propriedade privada.

Efetivamente, com o crescimento da burguesia, emerge o trabalhador, que, para viver, é impelido a vender sua força de trabalho. Assim, o trabalhador aparece como uma mercadoria, como um artigo qualquer, que está sujeito a todas as contingências da concorrência, ou seja, a todas as flutuações do mercado. Paralelamente ao desenvolvimento do processo industrial, o trabalho perde seu caráter autônomo e atrativo, e o trabalhador torna-se um mero acessório da máquina, executando operações triviais e tediosas. À medida que aumenta esse caráter enfadonho do trabalho, decrescem – sublinha Marx – os salários, já que o custo do trabalhador é reduzido aos meios de manutenção que lhe são necessários para subsistir e perpetuar sua existência.⁷⁰

A acumulação de riqueza em mãos particulares, o crescimento do capital, que garantem a situação essencial da existência e supremacia burguesas, favorecem, no entanto, condições para que os trabalhadores suprimam seu isolamento e se organizem enquanto grupo social. A princípio, defende Marx:

" ... empenham-se na luta os trabalhadores isolados, depois os de uma mesma fábrica, mais tarde os do mesmo ofício, de uma mesma localidade, contra o burguês que os explora diretamente. Não se limitam a

⁷⁰Sobre essa questão, cf. K. Marx, *Trabalho Assalariado e Capital* (1847).

atacar as relações burguesas de produção, atacam os instrumentos de produção; destróem as mercadorias estrangeiras que lhes fazem concorrência, quebram as máquinas (...) e esforçam-se para reconquistar pela força a posição perdida do artesão da Idade Média."⁷¹

Por isso, nessa fase, enfatiza Marx:

"... os trabalhadores não combatem ainda seus próprios inimigos, mas os inimigos de seus inimigos: isto é, os resquícios da monarquia absoluta, os proprietários territoriais, os burgueses não industriais e os pequenos burgueses. Todo o movimento histórico se concentra, desse modo, nas mãos da burguesia, e qualquer vitória alcançada nessas condições é uma vitória sua".⁷²

Todavia, os digladiamentos que ocorrem no interior da camada social burguesa favorecem o desenvolvimento do trabalhador, educando-o contra ela. Ademais, algumas facções do grupo social hegemônico, em decorrência do crescimento industrial, aderem ao trabalhador, trazendo-lhe valiosos elementos de educação política. Tal como, outrora, uma parte da nobreza passou à burguesia, agora, do mesmo modo, uma seção desta incorpora-se ao trabalhador, mormente a parte dos ideólogos que chega a depreender teoricamente o papel flutuante desta camada social, no interior do vir-a-ser histórico. Conforme Marx, de todos os grupos sociais que enfrentam a burguesia, só o trabalhador é uma camada "verdadeiramente emancipadora", pois que as outras se degeneram ou perecem diante do desenvolvimento da grande indústria moderna.

⁷¹Marx, K. Manifesto del partido comunista, op. cit., p. 118.

⁷²Ibid., p. 118.

Após essa exposição da gênese da sociabilidade capitalista e de seus efeitos deletérios, que constitui a primeira parte do *Manifesto*, Marx articula a posição dos "comunistas" diante dos trabalhadores em geral. Os "comunistas" não formam – diz ele – um partido à parte, não estabelecem princípios específicos, mas sim fazem prevalecer os interesses dos indivíduos em sua totalidade. Seu *têlos* imediato é a conquista do Estado pelo trabalhador e, em consequência, a supressão da hegemonia burguesa. Urge esclarecer que as acepções teóricas sobre "comunismo" não se baseiam, como pensam alguns, em princípios arbitrários ou inventados por um profeta. Na verdade, são reflexos das circunstâncias reais de uma dada forma particular da sociabilidade humana, de uma fase da História inscrita em seu próprio movimento. Precisamente, o que fundamenta o "comunismo" não é a expropriação da propriedade privada em geral, mas a da propriedade privada moderna, a do sistema burguês, por ser este a última e a mais perfeita expressão do modo de produção e apropriação dos objetos baseados nos antagonismos de classe e na exploração de uns pelos outros. Marx exprime, laconicamente, seu pensamento: o "comunismo" tem como desígnio abolir a propriedade privada, quer dizer, a propriedade capitalista, a apropriação por uns poucos dos meios de produção. Porém, semelhante "comunismo" não priva ninguém do direito de apropriar-se de sua parte dos produtos sociais; apenas, isto sim, suprime o poder de escravizar o trabalho de outrem por meio dessa apropriação.

Nesse sentido, uma vez desaparecidos os antagonismos de classe no curso do vir-a-ser social, e garantida a socialização dos bens aos indivíduos, o Estado perde seu caráter político, ou seja, deixa de ser um poder político

organizado de um grupo social para a exploração de outro e, com isso, conclui Marx:

" No lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição do crescimento espontâneo de todos".⁷³

Logo após a publicação da obra que acabamos de analisar, *O Manifesto Comunista*, eclode a revolução alemã de março de 1848. Nesse mesmo ano, surge em Colônia (Província do Reno), a *Nova Gazeta Renana*, jornal no qual Marx publica, durante o mês de dezembro, uma série de importantes artigos sob o título de *A Burguesia e a Contra-Revolução* (1848). Neste trabalho, Marx aponta, a partir de sua investigação da insurreição democrático-burguesa, ocorrida na Alemanha, a presença de uma situação de duplo poder entre a *Assembléia Nacional*, reunida em Frankfurt, e a *Coroa Prussiana*. Precisamente, a Revolução Alemã, sobrevinda em março, ao ser levada ao poder de Estado com o ministério Champhausen, de maneira nenhuma submeteu o poder soberano aos interesses dos trabalhadores; apenas, isto sim, obrigou a Coroa – o Estado absolutista – a se entender com a burguesia, ou melhor, a conciliar-se com sua "velha rival". Assim, essas duas forças sociais passaram a se servir reciprocamente: a Coroa, sacrificando a nobreza à burguesia; esta, desprezando o trabalhador à Coroa. Marx alude que, sob esta condição, a monarquia tornou-se burguesa e a burguesia prussiana se fez monárquica.

⁷³Ibid., p. 130.

Na obra em questão, Marx enceta sua pesquisa a partir das proposições anunciadas pela Lei de 6 de abril de 1848, que outorga aos representantes do povo o direito de estabelecer todas as leis e determinar o orçamento do Estado. Para tanto, a *Assemblêia Nacional de Berlim*, fundada na base da presente lei, é incumbida, mediante um acordo com a *Coroa Prussiana*, de formular uma nova Constituição para o Estado prussiano e de exercer, pelo tempo de sua duração, todas as atribuições que eram confiadas aos antigos Estados-gerais do Império. No entanto, alguns meses depois, precisamente em 5 de dezembro de 1848, o rei prussiano dissolve essa *Assemblêia Nacional* e assenta uma outra Constituição, estabelecendo, em "caso de guerra" ou "desordem", a suspensão das garantias de liberdades individual, de imprensa, de reunião e de associação. Com efeito, o rei passou – salienta Marx – a assumir amplos poderes, tais como: tinha o direito de convocar a guerra ou determinar a paz; tinha em suas mãos todo o poder do Estado e ainda dividia o poder legislativo com as Câmaras (formadas, em sua imensa maioria, por nobres e grandes proprietários); podia, enfim, rever, quando quisesse, a Constituição. Tudo isso – frisa Marx – era instrumento da contra-revolução feudal absolutista.

Antes, porém, ocorreram diversos fatos. Por exemplo, com a supracitada revolução burguesa, acontecida em março de 1848, Ludolf Champhausen – banqueiro alemão, presidente da Câmara de Comércio em Colônia, dirigente dos liberais renanos – tornou-se presidente do Gabinete prussiano e, a seguir, representante da Prússia junto ao poder central estabelecido em Frankfurt. Mas, uma vez no poder, Champhausen chamou de volta o príncipe da Prússia – chefe da contra-revolução – e deixou em

vigor a obsoleta legislação prussiana e os antigos tribunais. Sob seu governo – diz Marx – todos os líderes do arcaico regime permaneceram em seus postos, dando tempo e condições aos instrumentos principais do Estado – a velha burocracia e o caduco exército – de se refazerem e se converterem em ferramentas decisivas da contra-revolução. Portanto, através de Champhausen, a contra-revolução se apoderou das condições necessárias para restituir a falida ordem aristocrática e absoluta.

Vemos, pois, que os representantes da burguesia – como, por exemplo, Champhausen – foram infiéis a seus princípios depois da revolução de março de 1848, posto que a burguesia estava em condições de se opor a uma forma de Estado que não representava mais seus interesses e necessidades. Marx advoga que a burguesia alemã estava no melhor dos caminhos para ver a efetivação de todos os seus desígnios, uma vez que:

" A própria nobreza estava essencialmente aburguesada. (...) De outro lado, o Estado absolutista – cuja base social havia desaparecido sob seus pés, como por encanto – com o curso do desenvolvimento, tornou-se um obstáculo para a nova sociedade burguesa. O seu modo de produção e suas necessidades se transformaram. Era necessário que a burguesia reivindicasse sua parte na gestão política, ainda que apenas pelos seus interesses materiais. Só ela era capaz de fazer valer legalmente suas necessidades industriais e comerciais. Tinha que tirar das mãos de uma burocracia ultrapassada, tão ignorante quanto arrogante, a administração de seus 'interesses mais sagrados'. Deveria reclamar para si o controle dos recursos do Estado, de que se acreditava criadora. (...) Para alcançar seu

objetivo, ela deveria debater livremente seus interesses, suas opiniões, assim como os atos do governo".⁷⁴

A burguesia alemã encontrava-se, como anunciamos, no melhor dos caminhos, quando estalou a contra-revolução. Todavia, não se deve – admoesta Marx – confundir a revolução prussiana de março com a Revolução Inglesa de 1648, nem tampouco com a Revolução Francesa de 1789. Precisamente em 1648, a burguesia estava aliada com a nobreza contra a monarquia, a aristocracia feudal e a Igreja dominante; em 1789, ela estava coligada com o trabalhador frente à monarquia, à nobreza e à Igreja também hegemônica. Ao sintetizar, neste balanço, os traços essenciais das anteriores revoluções burguesas – a inglesa e a francesa – Marx opõe a esses grandes acontecimentos da história européia, o paupérrimo resultado da Revolução Alemã. O arquétipo da Revolução de 1789 foi a Revolução de 1648, que se inspirou, por sua vez, na emancipação dos Países Baixos (1566 a 1609) contra a Espanha absolutista. Em ambas as insurreições, aduz Marx:

" ... a burguesia era a classe que realmente se achava na direção do movimento. Nas cidades, o proletariado e as outras categorias sociais não pertenciam à burguesia, ou não tinham interesses diferentes dela, ou ainda não constituíam classes ou facções de classe com uma evolução independente. Em conseqüência, mesmo onde se opunham à burguesia – como na França, de 1793 a 1794 – elas só lutavam pelo triunfo dos interesses da burguesia, embora não ao modo dela. Todo o terror na França nada foi senão um método plebeu de acabar com

⁷⁴Marx, K. *La bourgeoisie et la contre-révolution*. In: _____, Engels, F. *La nouvelle gazette rhénane*. Traduction par Lucienne Netter. Paris: Éditions Sociales, 1969. v.2, p. 226.

os inimigos da burguesia: o absolutismo, o feudalismo e o espírito pequeno-burguês."⁷⁵

As revoluções de 1648 e 1789 não foram – como assinalamos – exclusivamente a vitória de um determinado grupo social sobre a obsoleta ordem política; foram, na verdade, a proclamação de uma ordem política para a nova sociedade européia. Marx defende que elas marcaram o triunfo da burguesia, a glória de uma nova ordem social, o êxito da propriedade burguesa sobre a fundiária, do internacionalismo sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, do esclarecimento sobre a superstição, do Direito burguês sobre os privilégios medievais, do Estado representativo sobre o Estado absolutista. Entretanto, não houve nada disso na revolução prussiana de março. Bem longe de ser a instauração de uma nova época social, de um novo Estado, ela era apenas o retardado eco, tênue, de uma emancipação européia num país atrasado. Isso se justifica, consoante Marx, porque a burguesia prussiana não era tal como burguesia francesa de 1789, a camada social que representava toda a sociedade hodierna frente aos representantes da velha sociedade: a monarquia e a nobreza. Em consequência, a sublevação prussiana já pertencia à obsoleta sociedade, representando não os interesses de uma sociabilidade nova contra uma sociedade arcaica, mas apenas interesses renovados no interior de uma comunidade envelhecida.

Após traçar um balanço, como temos visto, do movimento emancipatório ocorrido na Alemanha, Marx indica, na famosa *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*, redigida em março de 1850, as

⁷⁵Ibid., p. 229.

linhas gerais que deverão ser seguidas, no futuro imediato, pelo conjunto dos trabalhadores, precisamente as que consistem em:

" ... tornar a revolução permanente, até que seja eliminada a dominação das classes mais ou menos possuidoras; até que o trabalhador conquiste o poder do Estado; até que a associação dos trabalhadores se desenvolva, não só num país, mas ainda em todos os países dominantes do mundo, em proporções tais que cesse a competição entre os trabalhadores desses países, e até que, pelo menos, as forças produtivas decisivas estejam concentradas nas mãos do trabalhador. Para nós, não se trata de reformar a propriedade privada, mas de aboli-la; não se trata de atenuar os antagonismos de classes, mas de extingui-los; não se trata de melhorar a sociedade existente, mas de estabelecer uma nova."⁷⁶

Essa análise do processo emancipatório, que aparece evocada tanto em *A Burguesia e a Contra Revolução* quanto em *Mensagem à Liga dos Comunistas*, é retomada por Marx em *As Lutas de Classes na França* (1850). Nesta última obra, Marx assevera que, na revolução francesa de fevereiro de 1848, os trabalhadores franceses levaram – frente aos grupos burgueses que protagonizavam a luta contra o governo Guizot e que pretendiam apenas ampliar o círculo de seus privilégios políticos – as coisas muito além: proclamaram a "república democrática e social", o sufrágio universal, o direito ao trabalho, etc. Contudo, Marx esclarece que foi uma grande ilusão desses trabalhadores o fato de quererem realizar *o reino da liberdade* a partir da instauração da sobredita república, sem abaterem

⁷⁶Marx, K. Engels F. Mensagem del comite central a liga dos comunistas. In: ..Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1974. v.1, p. 183.

definitivamente a dominação do poder do capital sobre o trabalho, a apropriação privada dos meios de produção, ou seja, sem abolir o Estado político moderno. Na verdade, a luta ocorrida na França, entre 1848 e 1850, rompeu efetivamente com essas quimeras e aclamou expressadamente a república burguesa como tal e nada mais. Portanto, Marx demonstra que, conquanto deva participar ativamente de qualquer movimento emancipatório, o trabalhador não deve se satisfazer com as conquistas imediatas no âmbito da sociabilidade do capital; devendo, por isso, impulsionar o movimento até que logre a supressão dos grupos sociais antagônicos e, desse modo, da necessidade do Estado enquanto poder político organizado por uma dada camada social em detrimento dos indivíduos e do conjunto da sociedade.

Enfim, para concluir nosso trabalho, podemos afirmar que, nesse período (1848-1850), Marx perde, como pudemos constatar, sua crença na acepção do Estado como expressão do racional e como comunidade espiritual na qual se funda a liberdade humana e começa a inverter os termos: o Estado surge agora como manifestações do irracional, dos interesses unilaterais e egoístas da sociedade. Se quiséssemos encerrar – numa elaboração concisa, entre tantas possíveis – a posição de Marx da natureza do Estado, diríamos que: a essência do Estado político moderno é o artifício, injusto e violento, sobrepondo à aspiração humana pela autêntica liberdade. Assim sendo, para que surja uma nova forma de sociabilidade humana, tem o Estado – alicerçado na exploração econômica, que suga a vitalidade da sociedade civil – de ser progressivamente suprimido. Não basta, por isso, que ele mude de mãos, com o seu "aparelho centralizado", a

sufocar "o corpo vivo" da sociedade civil, como uma "serpente estranguladora". Portanto, ao contrário do que antes fizeram as camadas sociais hegemônicas, não pode o trabalhador contentar-se em tomar o aparelho do Estado existente e pô-lo a seu serviço; deve, isto sim, quebrá-lo e instaurar, por conseguinte, a verdadeira comunidade humana. Esta conquista deve ser gradual, e as medidas a adotar devem ser distintas, de acordo com as determinações de cada organização social

V – Conclusão

É lícito concluir que tentamos, no decorrer deste trabalho, explicitar, a partir de planos e esboços epigramáticos, a *problemática do Estado* no pensamento de Karl Marx, de 1842 a 1850. A princípio, constatamos que os primeiros estudos do jovem Marx concentram-se na investigação acerca do Estado político hodierno. Marx comunga, inicialmente, com a propositura de Hegel, segundo a qual o Estado é a esfera da universalização contraposta, portanto, à sociedade civil, que é o âmbito dos interesses autônomos e particulares. Todavia, ao contrário de Hegel, Marx evidencia a determinação puramente formal dessa universalização, pois, se o Estado surge como o reino universal, em antítese à esfera da sociedade civil, isso significa que o indivíduo da sociabilidade capitalista encontra-se mutilado em sua própria vida real. Por um lado, ele surge como *bourgeois* – indivíduo concreto, cujo único escopo é o interesse particular; por outro, aparece como *citoyen* – indivíduo abstrato, personagem alegórico da comunidade política, que participa de forma ilusória do Estado.

Marx patenteia, pois, que a dicotomia acima citada impede que o Estado possa representar, efetivamente, uma vontade universal. Se o indivíduo que vive no mundo concreto (*o bourgeois*) conhece tão-somente interesses privados e unilaterais, então a aparência do Estado, como representante do interesse geral não passa de um invólucro a ocultar a dominação de uma casta burocrática, que advoga apenas seus interesses específicos. Marx crítica, assim, a teoria hegeliana da *burocracia*, como termo médio capaz de dissolver a antítese entre a esfera do universal (o

Estado) e a esfera do particular (a sociedade civil): o *citoyen* – frisa Marx – não passará de uma abstração, enquanto não forem suplantados os interesses particulares do *bourgeois*. Objetando a esfera alienada da política, Marx constata que o Estado tem sua gênese nas relações sociais concretas, e não pode ser depreendido como uma esfera enquanto tal. Conseqüentemente, a partir de 1844, surge o princípio fundante da *teoria marxiana do Estado*, a saber: o Estado é uma expressão, uma irradiação, das relações de produção: ou, melhor dizendo, a família, a moral, a ciência, o Direito, o Estado, etc., não são mais que modos particulares da produção social.

Quando descobre a importância ontológico-social da economia política, Marx procura analisar os "fundamentos materiais" da divisão da sociedade civil em interesses particulares e concomitantemente antagônicos. Precisamente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx consigna que a constituição da esfera da sociedade civil, enquanto âmbito particular, resulta da cisão da sociedade em grupos sociais opostos: em proprietários dos meios de produção e trabalhadores que possuem apenas sua força de trabalho. O Estado deixa, então, de lhe aparecer como meio do suposto interesse universal, passando a ser visto como um organismo cuja função precípua é garantir a propriedade privada. Esta e os interesses particulares são a essência, o conteúdo, da força determinante do Estado. Já não resta a esperança de que o Estado possa elevar-se sobre tais interesses, para ditar a lei conforme as exigências do racional e do bem comum. O Estado é, na verdade, prisioneiro dos interesses sórdidos e inumanos que

corrompem a natureza do homem e seu respectivo sistema de organização social.

O Estado assegura e reproduz a divisão da sociedade em classes e, desse modo, conserva a sobrepujança dos proprietários dos meios de produção sobre os não-proprietários. Em síntese, o Estado é um Estado de classe, uma entidade particular que, em nome de um suposto interesse geral, consigna apenas os interesses comuns de um dado grupo social particular. Análoga posição surge claramente formulada em 1845-1846, em *A Ideologia Alemã*, na qual Marx assevera que, através da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquire uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil: mas esse Estado não é mais do que o arquétipo de organização que o grupo social hegemônico adota tanto no interior quanto no exterior, para assegurar reciprocamente suas propriedades e seus interesses. Marx não só mostra a "natureza particular" do Estado, senão também indica como a defesa dos interesses unilaterais se processa através dele, que assume o monopólio de representação de tudo o que é universal, numa sociabilidade assentada na cisão de interesses opostos.

Em *O Manifesto Comunista*, essa concepção do Estado será articulada com a teoria da emancipação humano-social. Após explicitar a gênese da formação econômico-social capitalista, no que tange à simplificação dos antagonismos sociais, Marx frisa que o Estado hodierno não é senão um organismo político que administra os interesses comuns de todo o grupo social hegemônico, ou seja, um poder organizado por uma camada social para a exploração de outra. O Estado não é, pois, uma

instituição universal e necessária à natureza humana, mas uma exigência da natureza alienada, quer dizer, cindida em partes antagônicas. Por isso, o nascimento de uma sociabilidade plenamente humana não pode ter lugar enquanto não for suprimido o Estado político moderno.

Marx trata precisamente dessa questão, tanto nos *Anais Franco-Alemães* quanto nas obras redigidas no período de 1844 a 1850. Segundo ele, o surgimento do Estado moderno, fundado pela emancipação política, não transmuda a realidade social na qual o indivíduo vive ordinariamente. A emancipação política se reduz exclusivamente ao âmbito do Estado, comunidade fictícia na qual se pretende realizar a solução dos males sociais, recorrendo a uma igualdade imaginária. Por isso, essa emancipação, conquanto seja um colossal progresso em relação ao Estado antigo – circunscrito nos critérios de discriminação política, como, por exemplo, os critérios de nascimento, religião, riqueza, propriedade, profissão, etc., – não é, contudo, o *télos* último da emancipação humana, porquanto a sociabilidade capitalista permanece, e é aqui que o indivíduo vive de forma inumana. Portanto, o projeto teórico-filosófico de Marx é, para finalizar, a efetivação de uma emancipação universal como condição prévia e necessária para lograr a superação gradual do Estado político e, assim, a realização de uma comunidade plenamente humana, constituída de indivíduos potencialmente livres.

VI – Bibliografia

1. ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim J de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1974. 121 p.
2. ARVON, Henri. *Le marxisme*. Paris: Libraire Armand Colin, 1960. 216 p.
3. _____. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. 187 p.
4. BERMUDO, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1975. 559 p.
5. CLAUDIN, Fernando. *Marx, Engels y la revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1975. 457 p.
6. DAL PRA, Mario. *La dialéctica en Marx*. Traducción de F. Moll Camps. Barcelona: Martinez Roca, 1971. 387 p.
7. ENGELS, F. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Traduit par Barcke. Paris: Alfred Costes Editeur, 1948. 239 p.
8. ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Conversaciones con Marx y Engels*. Traducción de Michel Faber-Kaiser. Barcelona: Editorial Anagrama, 1973. 2v.
9. FEUERBACH, Ludwig. Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839). In: _____. *Manifestes philosophiques*. Traduction par

- Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 11-56.
10. _____. L'essence do cristianisme. Introduction (1841). In: _____. _____, p. 57-95.
 11. _____. Nécessité d'une réforme de la philosophie (1842) In: _____, _____, p. 96-103.
 12. _____. Thèses provisoires pour la reforme de la philosophie (1842). In: _____, _____, p. 104-126.
 13. _____. Principes de la philosophie de l'avenir (1843). In: _____. _____, p. 127-200.
 14. _____. Préface à la deuxième édition de l'essence du cristianisme (1843). In: _____, _____, p. 201-220.
 15. _____. L'essence du cristianisme dans son rapport à l'unique et sa propriété (1845). In: _____, _____, p. 221-237.
 16. FAUSTO, Ruy. Sobre o Estado. In: _____. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. v.2, p. 287-329.
 17. HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite. Paris: Éditions Montaigne, 1941. 2v.
 18. _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1990. 333 p.

19. _____. *Ciência de la lógica*. Traducción de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976. 2v.
20. KÄGI, Paul. *La génesis del materialismo histórico*. Traducción de Ulisses Moulines. Barcelona: Ediciones Península, 1974. 351 p.
21. LELLAN, David Mac. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1969. 181 p.
22. LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983. 339 p.
23. LENINE, V. I. O Estado e a revolução. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução do Instituto Marxismo-Leninismo. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1980. v.2, p. 219-305.
24. LUKÁCS, Györgi. I principi ontologici fondamentali di Marx. In: _____. *Ontologia dell'essere sociale*. Traduzione di Alberto Scarponi. Roma: Editori Riuniti, 1976. v.1, p. 261-281.
25. _____. *Il giovane Marx*. Traduzione di Angelo Bolaffi. Roma: Editori Riuniti, 1954. 128 p.
26. MÉRZÁROS, Istán. *Marx: a teoria da alienação*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. 303 p.
27. MARX, K. Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach In: _____, Engels, F. *Obras fundamentales*. Traducción de Wescslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. v.1, p. 147-148.

28. _____. Observaciones sobre la reciente instrucción prussiana acerca de la censura. In: _____, _____, _____. p.149-169.
29. _____. El editorial del numero 179 de la "Gazeta de Colonia". In: _____, _____, _____. p. 220-236.
30. _____. El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho. In: _____, _____, _____. p. 237-243.
31. _____. El comunismo y la "Gazeta general Augsburgo". In: _____, _____, _____. p. 244-247.
32. _____. Las elecciones a diputados de la Dieta regional. In: _____, _____, _____. p. 292-295.
33. _____. Los debates de la VI Dieta renana: los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta. In: _____, _____, _____. p. 173-219.
34. _____. La "oposición liberal" en Hannover. In: _____, _____, _____. p. 284-285.
35. _____. Escrito al presidente de la provincia renana, Von Schaper. In: _____, _____, _____. p. 286-288.
36. _____. El proyecto de ley sobre el divorcio. In: _____, _____, _____. p. 289-291.
37. _____. La prohibición de la "Gazeta general de Leipzig". In: _____, _____, _____. p. 296-313.

38. _____, La "Gazeta del Rin e del Mosela", como gran inquisitor. In: _____, _____, p. 314-316.
39. _____, De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. In: _____, _____, p. 319-438.
40. _____, Glosas críticas al artículo "El rey de Prussia y la reforma social. Por un prussiano". In: _____, _____, p. 505-521.
41. _____, Manuscritos económico-filosóficos de 1844. In: _____, _____, p. 555-668.
42. _____, A propos de la questiona juive. In: _____, *Oeuvres philosophiques*. Traduction par M. Rubel. Paris: Éditions Gallimard, 1982. v.3, p. 347-381.
43. _____, Pour une critique de la philosophie du Droit de Hegel. Introduction In: _____, _____, ... p. 382-397.
44. _____, Difference de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure. In: _____, _____, ... p. 11-100.
45. _____, Ad Feuerbach [Thésés sur Feuerbach]. In: _____, _____, ... p. 1.029-1.033.
46. _____, Misère de la philosophie: réponse a la philosophie de la misère de M. Proudhon. In: _____, _____, ... v.1 p. 7-136.

47. _____. Travail salarié et capital. In: _____, _____,, p. 199-229.
48. _____. Économie et philosophie. In: _____, _____, v.2, p. 44-141.
49. _____. Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. In: _____. Engels, F. *Obras escogidas*. Traducción do Instituto de Marxismo-Leninismo. Moscú: Editorial Progreso, 1974. v.1, p. 179-189.
50. _____. Las luchas de classe em Francia de 1848 a 1850. In: _____, _____, _____, p. 190-306.
51. _____. El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. In: _____, _____, _____, p. 404-498.
52. _____. La burguesia et contra-revolution. In: _____, Engels, F. *La nouvelle gazette rhénane*. Traduction par Lucienne Netter. Paris: Éditions Sociales, 1963. v.3, p. 222-250.
53. MARX, K., ENGELS, F. Mensagem del comite central a liga dos comunistas. In: _____. *Obras escogidas*. Traducción do Instituto de Marxismo-Leninismo. Moscú: Editorial Progreso, 1974. v.1, p. 179-189.
54. _____. Manifiesto del partido comunista. In: _____, _____, p. 99-140.

55. _____. La sainte famille; ou critique de la critique critique. Contra Burno Bauer et consort. In: _____. *Oeuvres philosophies*. Traduction par M. Rubel. Paris: Édition Gallimard. 1982. v.3. p. 419-661.
56. _____. La ideología alemana. In: _____. Traducción por Wescelao Roces. Montividéu: Ediciones Pueblos Unidos. 1959. 687 p.
57. OLLMAN, Bertell. *Alienación: Marx y su concepción del hombre en la sociedade capitalista*. Traducción de Leandro Wolfson. Buenos Aires: Amorrrotu Editores, 1973. 292p.
58. PIRES, Francisco Videira. *Marx e o Estado*. Porto: Lello e Irmão Editores. 1983. 531 p.
59. PRETI, Luigi. Marx y el problema del Estado. In: _____. *El desafio entre democracia y totalitarismo*. Traducción de Roberto Bergalli. Barcelona: Ediciones Península, 1983, p. 127-144.
60. POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder e o socialismo*. Tradução de Rita Lima. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981. 307 p.
61. _____. *O Estado em crise*. Tradução de Maria L. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977. 338 p.
62. ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. 288 p.

63. RUBEL, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Traducción de Maria Rojzman. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970. 2v.
64. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Éditions Montaigne, 1943. 462 p.
65. REICHELT, Helmut et al. *A teoria do Estado: materiais para a reconstrução da teoria marxista do Estado*. Tradução de Flávio B. Siebeneicher, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990. 158 p.
66. VOLPE, Galvano Della. *Rousseau y Marx*. Traducción de E. E. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1972. 190 p.