

Carla Valéria de Ávila Gallego

A Crítica Marxiana à Política no Período de 1843-1848

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2002

Carla Valéria de Ávila Gallego

A CRÍTICA MARXIANA À POLÍTICA NO PERÍODO DE 1843-1848

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política (Marxismo)

Orientadora: Prof^a. Dra. Ester Vaisman

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

2001

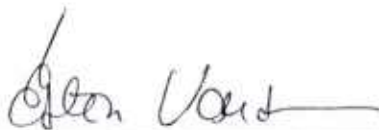
100 Gallego, Carla Valéria de Ávila
G166c A crítica marxiana à política no período de 1843-1848 /
2001 Carla Valéria de Ávila Gallego – 2001.

182 f.

Orientador : Ester Vaisman
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Departamento de Filosofia

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Filosofia 3. Filosofia alemã -.
Séc. XIX 4. Filosofia moderna – Séc. XIX 4. Ontologia
5. Política 6. Estado I. Vaisman, Ester. II. Universidade Federal
de Minas Gerais. Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 95 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Juarez da Rocha Guimarães – UFMG



Prof. Dr. João Antônio de Paula – UFMG

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 19 de abril de 2002.

Agradecimentos

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Ester Vaisman pela orientação, ao CNPq pela bolsa, aos colegas e ao Wellington, sem os quais o trabalho não se realizaria.

**“A náusea pela política é a intuição popular/prosaica do
caráter pervertido da política.”**

(J. Chasin – *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*)

Sumário

Resumo.....	8
Abstract	9
Introdução.....	10
I Do “Estado Racional” à Crítica à Política	16
II A Crítica à Política nos <i>Anais Franco-alemães</i>	38
2.1 Emancipação Política e Emancipação Humana em <i>Sobre a Questão Judaica</i>	39
2.1.1 Da Relação entre o Estado Político e a Sociedade Civil.....	45
2.1.2 Dos Direitos Humanos	48
2.2 A Revolução Social na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.	55
2.2.1 A Crítica ao pensamento político alemão e a nova concepção de crítica.....	57
2.2.2 A Revolução Social e a Emancipação Humana.....	61
III A Crítica à Política no <i>Forwards!</i>	67
IV A Análise da Sociabilidade Moderna nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844.....	81
4.1 Questões Preliminares sobre Sociabilidade e Gênero Humano	83
4.2 A Alienação entre Indivíduo e Gênero.....	91
4.2.1 A Propriedade Privada	97
4.3 Da Supressão Efetiva da Propriedade Privada ao Comunismo	105
V Estado e Dominação de Classe na <i>Ideologia Alemã</i>	115
5.1 A Especulação como Ideologia: A Crítica de Marx a Stürner	119
5.2 Forças Produtivas, Modo de Produção e Formação social	131
5.3 A Divisão do Trabalho e de Classes	135
5.4 A Atividade Humana como Poder Dominante sobre os Homens.....	141
5.5 O Estado como Expressão da Dominação de Classe.....	145
VI Burguesia, Proletariado e Revolução.....	152
6.1 A Burguesia	153
6.2 O Proletariado	156
6.3 Da Revolução.....	159
Conclusão	165
Referências Bibliográficas	179

Resumo

O presente trabalho trata da crítica marxiana à política no período de 1843 a 1848. Partindo do resultado fundamental da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, procurou-se mostrar que as teses dos *Anais Franco-alemães* e do *Vorwärts!* constituem desenvolvimentos que aprofundaram a questão da determinação da sociedade civil sobre o Estado, de modo que as ações políticas se apresentam como ineficazes para a solução dos problemas sociais. Após a identificação do caráter determinante da sociedade civil sobre a esfera política, procurou-se, então, analisá-la em suas relações materiais a partir das categorias que regem o modo moderno de produção. Em primeiro lugar, a propriedade privada se destaca como responsável pela reprodução da alienação social e o Estado aparece como representante ilusório da sociabilidade humana que não se realiza pelas efetivas relações sociais. Em segundo, pelo aprofundamento da análise da sociedade civil, a divisão do trabalho aparece como determinante da moderna estrutura social que, por sua vez, se configura pelo conflito e dominação de classe. Por conseguinte, o Estado se ergue como esfera abstrata, representando o 'interesse geral' que, em última instância, consiste no interesse da classe dominante. Desse modo, concluiu-se que o Estado e a política constituem esferas que alienam as potências sócio-humanas, ou seja, são esferas engendradas e mantidas pelos defeitos intrínsecos à própria formação social.

Abstract

The present work treats the Marxian political critique from 1843 to 1848. Starting from the fundamental outcome of the *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, we sought to present that the thesis from "*Deutsche-Französische Jahrbücher*" and the "*Vorwärts*" are developments which deeply analysis the question of Determination of civil society on the State, thereby the political actions are ineffective for solving the social problems. After the identification of the determined character of society over the political sphere, we analysed the material relations from the features, which run the modern way of production. Firstly, private property appears as responsible for reproducing the social alienation and the State arises as illusory representative of human sociability, which does not occur by the effective social relations. Secondly, by the analysis of civil society, the division of labour appears as determined of modern social structure that portrays the conflict and the domination of class. Therefore, the State emerges as an abstract sphere, representing the general interest of the dominant class. Conclusively, we may say that the State and the politics are spheres that alienate the human social forces, that is, those are spheres originated and kept by intrinsic problems of the own social formation.

Introdução

A proposta de investigar e reproduzir a crítica marxiana acerca do Estado e da política é guiada pela tentativa e pelo esforço de fazer com que o pensamento de Marx apareça a partir de suas próprias formulações. Nesse sentido, a presente pesquisa tem como objetivo a apresentação e a análise dos escritos marxianos do período de 1843-48 mediante a leitura de seus próprios textos.

O caminho contrário ao que nos propomos pode ser apresentado pelas interpretações contemporâneas da obra de Marx que, de modo geral, apresentam o seguinte quadro: por um lado, encontramos as tendências que se detiveram em atribuir uma interpretação lógico-gnosio-epistêmica aos textos marxianos, o que levou a uma seleção parcial da obra do Autor e ao desprezo por determinados textos e, por outro lado, tem-se as interpretações economicistas e politicistas que deturparam completamente as críticas marxianas à sociedade e à economia modernas bem como a perspectiva de superá-las.

Com respeito às interpretações de cunho epistemológico, que pretenderam a todo o custo formular um 'estatuto científico' do discurso marxiano:

“O fantasma já esvoaçava em torno de Engels (...) e tomou largo assento nas incursões filosóficas de Lênin (...). Tendo assombrado também o próprio Lukács (...). Porém, de Goldman a Althusser ou Della Volpe a Sartre (...) é que a tendência sucumbiu de vez à canga gnosio-epistêmica (...).”¹

Essa tendência, por ter se voltado apenas à obra madura de Marx e ignorado seus escritos da década de 40, além de desconhecer completamente o período formativo do pensamento do Autor, denomina sua obra como uma mera ‘ciência do capitalismo’.²

Além da tendência epistemológica de leitura de Marx, podemos encontrar uma perspectiva que desenvolveu uma interpretação voluntarista e politicista dos textos marxianos e que atribui à prática política a chave de resolução para um certo ‘egoísmo natural do homem’ como entrave à vida social: “Veja-se, por exemplo, de Merleau-Ponty a Sartre ou de Hanna Arendt e Claude Lefort a Habermas (...).”³

Dado sinteticamente o quadro das interpretações vigentes da obra de Marx, ora ignorando, ora deturpando partes de seus escritos, conforme tenha sido conveniente, a crítica à política, em particular, se encontra totalmente distorcida e até mesmo imperceptível ou ainda, conforme aponta J. Chasin:

“contra o melhor espírito do pensamento do rigor, que se atém aos textos e à sua lógica, o pensamento marxiano é abordado fragmentariamente a partir de *exterioridades*, sejam as provenientes das práticas políticas do séc. XX, sejam as oriundas da anticientificidade dominante, ambas radicalmente problemáticas.”⁴

¹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, pp. 337-8.

² Cf. CHASIN, J. *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*, P. 7.

³ CHASIN, J. *Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*, P. 22.

⁴ Id. *Ibid*, p. 51.

Contudo, a proposta de investigar e reproduzir os textos marxianos de 1843 a 48 defende que, dentre seus desenvolvimentos, é possível extrair, a partir de uma leitura imanente, uma concepção crítica do Estado e da política; ainda que, por um lado, estes temas se apresentem sob um tratamento contrário com relação às correntes filosófico-políticas modernas e que, por outro, ao ter refutado uma configuração sistemática de sua obra, Marx não tenha escrito textos exclusivos sistematizantes sobre a política em geral, não tendo, portanto, configurado uma filosofia política no sentido tradicional.

A contextualização do período a ser estudado, 1843-48, cuja ênfase recai sobre a crítica marxiana à política, pode ser apresentada pelo caminho intelectual de Marx no período anterior de seu pensamento, 1842-43. Nele pode-se encontrar:

“o perfil do pensamento político de Marx anterior à formulação das doutrinas que o viriam a caracterizar (...) os materiais de *A Gazeta Renana* valem (...) como matéria prima que põe em evidência o formato pré-marxiano do pensamento de Marx.”⁵

A tentativa de resolver problemas sociais e econômicos mediante uma crítica teórica do aparelho do Estado e do direito, baseada em uma concepção racionalista e moderna da política, são as características principais desse período, denominado por J. Chasin de ‘pré-marxiano’: “à época de *A Gazeta Renana*, Marx está vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à determinação ontopositiva da politicidade e, enquanto tal, formalmente, a uma das inclinações mais fortes e características do neo-hegelianismo (...).”⁶

A reconfiguração teórica do pensamento marxiano, ou melhor, a transição para a instauração de suas próprias formulações, só viria a aflorar em 1843, com *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. É neste texto que Marx chega a uma resolução teórica para

⁵ CHASIN, J. *A Determinação Ontopositiva da Politicidade*, p. 131.

⁶ Id. *Ibid*, p. 132.

suas formulações posteriores, é o que atesta, anos mais tarde, em 1859, o *Prefácio de Para a Crítica da Economia Política*:

“Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*) (...), mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política.”⁷

Portanto, a partir dos resultados obtidos pela revisão crítica da filosofia hegeliana do direito, pode-se afirmar que as concepções de Marx sobre a política e o Estado começam a ganhar um novo rumo e só se desenvolvem e se cristalizam nos textos posteriores: *Sobre a Questão Judaica* e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, ambos publicados nos *Anais Franco-alemães*. Nestes artigos, embora partindo do mesmo problema tratado na *Crítica de 43*, a abstração do Estado com respeito à sociedade civil, Marx abandona totalmente sua resolução anterior, ou seja, ao invés de propor uma ‘democracia direta’ para solucionar a separação da esfera estatal com relação à sociedade civil, o Autor, pela crítica da noção de *emancipação política*, que desvenda o caráter determinante da sociedade civil sobre a esfera política, propõe uma completa reestruturação social e a extinção do Estado pela noção de *emancipação humana*.

Após identificar o caráter determinante da sociedade civil sobre o Estado no artigo de 1844, publicado no jornal *Vorwärts! Glosas Críticas ao Artigo ‘o rei da Prússia e a reforma social por um prussiano’*, Marx aponta para a irresolubilidade das ações políticas do Estado sobre os problemas sociais, alegando que, de acordo com sua natureza material, as

⁷ MARX, K. *Para a Crítica da economia Política – Prefácio*, p. 29.

imperfeições da sociedade civil, as ações políticas se apresentam como medidas limitadas para a resolução dos conflitos sociais:

“É fácil reconhecer que nas *Glosas Críticas* aparecem os fundamentos elaborados em *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* e sobretudo em *Sobre a Questão Judaica* (...). Ademais, explicita determinações que não se encontram nos textos anteriores (...) é sem dúvida, um grande fecho para o conjunto dos pequenos escritos publicados à época.”⁸

Ao contrário de algumas interpretações contemporâneas, que só serão discutidas na conclusão deste trabalho, Marx, a partir de 1844, não abandona seu curso analítico; é o que também atesta o *Prefácio de 1859*. Após identificar o fundamento material do Estado, a sociedade civil, Marx afirma:

“(…) que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. Comecei o estudo desta matéria em Paris, mas tive que terminá-lo em Bruxelas (...). O resultado geral a que cheguei (...) pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, política e espiritual.”⁹

Portanto, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, Marx inicia um trabalho de busca da anatomia da sociedade civil a partir da análise das categorias que regem o modo de produção e destaca que a propriedade privada é responsável pela reprodução da alienação social. No entanto, apesar de ter se debruçado sobre o modo de produção, não deixa de

⁸ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, p.154.

⁹ MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política - Prefácio*, pp. 29-30.

relacioná-lo com a esfera política, de modo que é justamente pela alienação social que o Estado aparece como falso representante da universalidade humana que não se realiza pelas relações materiais. E, pelo aprofundamento da análise da sociedade civil, mediante o rastreamento da produção, em *A Ideologia Alemã* (1845-46), a categoria da divisão do trabalho ou propriedade privada aparece como responsável pelo fenômeno social do antagonismo de classes. Portanto, é pelo conflito e dominação de classe, instaurados pela divisão do trabalho, que o Estado se ergue sob a forma abstrata do 'interesse geral' e como instrumento da classe dominante.

Finalmente, considera-se que no *Manifesto do Partido Comunista* (1848) são encontradas as principais sínteses do itinerário marxiano desde 1843. Neste texto, a partir de toda sua análise anterior, Marx relaciona o modo moderno de produção com a estrutura social e política correspondentes, mostrando suas inter-relações bem como o caráter determinante da produção sobre a forma social e política.

Com os delineamentos apresentados sobre o período marxiano 1843-44, parece ser possível a tematização da crítica marxiana à política que, conforme visto, abrange necessariamente uma análise da sociedade civil bem como de sua produção material.

I Do 'Estado Racional' à Crítica à Política

Antes do tratamento dos textos marxianos sobre a crítica à política e ao Estado, é conveniente uma breve apresentação e esclarecimento de seu pensamento político do período anterior (1842-1843), ao qual pertencem os trabalhos para o jornal *A Gazeta Renana*¹⁰ e o manuscrito *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Neste período, a trajetória intelectual de Marx apresenta uma ruptura importante e passa ser erguida sobre novas bases teóricas.

Os trabalhos para a *Gazeta Renana*, redigidos no período em que Marx estava vinculado ao pensamento e às proposituras neo-hegelianas, são caracterizados pela filosofia da *Autoconsciência*, tendência ligada ao pensamento tradicional do ocidente e cujas expressões mais desenvolvidas estavam em Kant, Hegel e Fichte, que possuía uma concepção política na qual o Estado era identificado como expressão da racionalidade originária do homem. Nesta época, seu objetivo era entrelaçar a filosofia ao pensamento político liberal, o que lhe permitia que a primeira servisse de instrumento analítico da situação sócio-política da

¹⁰ Jornal liberal de Colônia para o qual Marx colaborou com artigos de maio de 1842 a março de 1843.

Alemanha a fim de que esta atingisse um desenvolvimento rumo ao Estado democrático moderno.

O vínculo de Marx com a filosofia da Autoconsciência era expresso pela afirmação do homem como ser essencialmente racional; a razão seria, portanto, o fundamento e o motor da vida humana, de modo que a ação segundo a razão era identificada ao agir livre, o que, por sua vez, permitia ao homem o desenvolvimento de seu caráter universal. No que concerne à vida social, a criação e a instauração de instituições políticas expressam a realização da liberdade e da racionalidade humanas; estas instituições, com efeito, viriam a confirmar o desenvolvimento da essência universal do homem cujo cume estaria no Estado moderno. Com respeito a este período do pensamento de Marx, no qual estão unidas indissociavelmente política e razão¹¹. J. Chasin comenta: “nos artigos da *Gazeta Renana*, Marx é um adepto vibrante da linha de pensamento clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia – que identifica na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade.”¹²

O Artigo nº179 da *Gazeta de Colônia* expressa muito bem a concepção marxiana de ‘Estado racional’, o Estado enquanto esfera que descansa na livre razão humana:

“O ponto de vista mais ideal e mais fundamentado da novíssima filosofia se constrói partindo da idéia do todo. Considera o Estado como um grande organismo em que deve realizar-se a liberdade jurídica, moral e política e em que o indivíduo cidadão do Estado obedece nas leis deste somente sua própria razão.”¹³

Neste sentido, as leis do Estado garantem a liberdade e a igualdade espirituais do homem; a formulação de leis objetivas significa, portanto, a instauração e o reconhecimento da liberdade

¹¹ Cf. EIDT, C. *O Estado Racional: Lineamentos da Política de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*, p. 161.

¹² CHASIN, J. *A Determinação Ontogenética da Politicidade*, p. 132.

¹³ MARX, K. *Artículo nº179 de la Gazeta de Colonia*, p. 236.

racional humana de forma universal. No artigo nº 132: *Os Debates sobre a Liberdade de Imprensa*, ao diferenciar a lei de imprensa da censura, Marx diz:

“A lei de imprensa é um voto de confiança que a liberdade se dá a si mesma. (...) A lei de imprensa é uma lei *real* porque é a existência positiva da liberdade (...) a liberdade juridicamente reconhecida, existe no Estado como *lei*. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, o mesmo que a lei da gravidade não é uma medida repressiva contra o movimento (...). As leis são as normas positivas, luminosas e gerais, nas quais a liberdade cobra uma existência impessoal, teórica e independente da vontade humana (...). A *lei de imprensa* é, portanto, o reconhecimento legal da liberdade de imprensa.”¹⁴

O Estado, enquanto organismo no qual é realizada a mais alta atividade humana, é objetivado em instituições permeadas pela racionalidade. Por isso, as leis e o direito não são considerados como poderes externos que limitam as ações humanas, mas como efetivações do atributo originário do homem, a razão. Desta forma, o papel do legislador é tão somente o de formular as leis e torná-las consciente aos indivíduos do povo. Elas são concebidas como instrumentos necessários para garantir a universalidade humana e superar a regência da arbitrariedade e dos interesses particulares na esfera pública: “O legislador não pode proceder como um naturalista. Não é ele quem faz as leis, não as inventa, senão que se limita a formulá-las, expressando em leis positivas e conscientes as leis interiores das relações espirituais.”¹⁵

Por conceber a esfera política como o *locus* da racionalidade e da universalidade humanas, Marx acreditava que somente mediante o Estado político democrático o homem se realizaria e se reconheceria como membro de uma totalidade, pois defendia que pela participação de todos na esfera política, com o debate e o confronto de opiniões, o espírito humano se desenvolveria e superaria suas limitações e posições particulares. A imprensa

¹⁴ MARX, K. *Los Debates sobre la Libertad de Prensa*, p. 200-201.

¹⁵ MARX, K. *El proyecto de la Ley acerca del Divorcio*, p. 290.

seria, para Marx, o espaço em que os membros da sociedade civil confrontariam suas posições para, então, erigirem-se gradualmente à universalidade; em uma palavra, a imprensa seria o órgão mediador entre a sociedade civil e o Estado¹⁶:

“A imprensa livre é o olho sempre vigilante do espírito do povo, a confiança materializada de um povo em si mesmo, o nexó expresso em palavras que une o indivíduo com o Estado e com o mundo, a cultura incorporada que esclarece as lutas materiais como lutas espirituais e idealiza sua tosca forma material. É a confissão aberta e sem reservas de um povo perante si mesmo (...). É o espelho espiritual em que um povo vê refletida sua imagem, o que constitui a condição primordial da sabedoria.”¹⁷

Eis porque Marx defendia a liberdade de imprensa e condenava a censura. Para ele, a imprensa teria a função de despertar o interesse do povo para os problemas políticos; tratava-se de um órgão responsável pela formação política do povo, o espaço de debate para a conciliação dos conflitos entre os interesses privados e o interesse público.

Dado que a concepção de ‘Estado racional’ foi a base teórica da qual Marx se servira durante o período da *Gazeta Renana* para criticar o estágio sócio-político alemão da época, procurando elevar a situação do país ao patamar da modernidade, pretendia, portanto, resolver os problemas sociais mediante a crítica do grau de racionalidade das instituições políticas e jurídicas alemãs. Uma passagem que ilustra bem esta intenção se encontra no artigo *Debates sobre as Leis Punitivas dos Roubos de Lenha*, no qual Marx defende a universalidade espiritual do Estado perante a particularidade da propriedade privada:

“O Estado, ademais de dispor dos meios necessários para proceder de modo adequado a sua razão, ao seu caráter geral e a sua dignidade, ao direito igual à vida e aos bens do cidadão incriminado, tem o direito incondicional de dispor destes meios e empregá-los (...). Mas, a que

¹⁶ Cf. EIDT, C. *O Estado Racional: Lineamentos da Política de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*, pp. 162-66.

¹⁷ MARX, K. *Los Debates sobre la Libertad de Prensa*, p. 203.

conclusão se chega? A de que a propriedade privada, por não contar com os meios necessários para elevar-se à posição do Estado, este tem de descender aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada.”¹⁸

Por estar fundado na racionalidade humana, o Estado é o meio pelo qual o homem, mediante a vida pública, realiza sua essência. É por isso que a esfera política deve se comportar como espaço universal frente aos particularismos da vida material e dos indivíduos singulares. Pelo Estado, o indivíduo abandona livremente a condição originária de independência para se inserir em uma esfera na qual se reconhece como membro de uma totalidade:

“A verdadeira educação pública do Estado consiste antes na existência racional e pública do Estado mesmo; esta educa seus membros ao fazer deles membros do Estado, ao converter os fins individuais em fins gerais, os toscos impulsos em inclinações morais, a independência natural em liberdade espiritual, ao fazer que o indivíduo se goze na vida do todo e o todo nas intenções do indivíduo.”¹⁹

É, portanto, pelo caráter racional e universal do Estado que a vida pública tem como função conciliar o indivíduo com a sociedade. A arbitrariedade da vontade individual, os interesses privados e os fundamentos religiosos devem, com efeito, elevarem-se ao nível da universalidade da esfera pública. Somente a livre razão é o que deve vigorar no Estado:

“não é do cristianismo, senão da própria natureza, da própria essência do Estado da qual tens que partir para decidir acerca do direito da constituição do Estado; não da natureza da sociedade cristã, senão da natureza da sociedade humana (...). O Estado não pode se construir partindo da religião, senão partindo da razão da liberdade.”²⁰

De acordo com o que foi exposto até então, vê-se que Marx, no período da *Gazeta Renana*, partia de pressupostos filosóficos tradicionais para o tratamento e a concepção do Estado moderno. A religião, o arbítrio singular, os privilégios particulares e os elementos

¹⁸ MARX, K. *El Debate acerca de las Leyes Punitivas de los Robos de Leña*, p. 263.

¹⁹ MARX, K. *Artículo n°179 de la Gazeta de Colonia*, p. 228.

²⁰ *Id. Ibid*, p. 234-35.

materiais, tal como a propriedade privada, eram instâncias que deveriam ser superadas pelo governo; não deveriam fazer parte do conteúdo da esfera estatal. O Estado deveria ser uma esfera em função do desenvolvimento da liberdade universal humana, liberdade que se desenvolve na mesma medida da autoconsciência, isto é, da vigência da razão na vida pública, ou melhor, ao mesmo tempo em que o homem se reconhece como membro de uma totalidade, toma consciência de seu ser social:

“Estado e liberdade ou universalidade e civilização ou hominização, se manifestam em determinações recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social, e nessa condição – eterna sob modos diversos, que de uma ou de outra maneira a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade.”²¹

Para Marx, no período da *Gazeta Renana*, a vida política e a vida social não poderiam ser dissociadas. A esfera do Estado consistia, imprescindivelmente, na instância que garantia a vida na sociedade.

No entanto, ao longo de seus trabalhos para a *Gazeta Renana*, Marx foi percebendo que o instrumento do qual se servia, a concepção de Estado fundado na razão, apresentava insuficiências para a resolução dos problemas sociais. Tal coisa pode ser evidenciada por uma passagem bem clara do *Prefácio de Para a Crítica da Economia Política de 1859*, na qual Marx explicita o descontentamento com seu arcabouço teórico:

“Em 1842-43, sendo redator da *Gazeta Renana*, me vi pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão acerca dos chamados interesses materiais (...). O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel.”²²

²¹ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, p. 132.

²² MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política – Prefácio*, p. 28.

Desta revisão crítica do texto de Hegel, um dos principais suportes dos neo-hegelianos na época para a fundamentação do Estado na autoconsciência humana, resultou a seguinte tese que serviu como ponto de partida para a orientação de Marx em seus trabalhos posteriores:

“Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’.”²³

É importante referir que, neste mesmo período de revisão crítica da filosofia do estado hegeliana, Marx também teve contato com os trabalhos de Feuerbach: *Princípios da Filosofia do Futuro* e *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*, o que o influenciou no estabelecimento de novas bases filosóficas para o estudo da política e da sociedade civil. Não importa aqui que Marx, mais tarde, em 1846, tenha criticado as teses feuerbachianas, mas que a influência deste autor, na época, possibilitou uma verdadeira inversão em seu pensamento. Vejamos, brevemente, porque os trabalhos feuerbachianos foram tão importantes para Marx neste período.

Feuerbach procurava a afirmação do ser finito, sensível, como o verdadeiro ser, ou melhor, como o verdadeiro sujeito e não a *idéia abstrata*, uma racionalidade puramente lógica, como defendia Hegel. O ser finito seria, portanto, portador de uma lógica própria capaz de ser apreendida pela sensibilidade e reproduzida pelo pensamento. Em *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* lê-se:

“Em Hegel, o pensamento é o ser, - o pensamento é o *sujeito*, o *ser* é o *predicado*. (...). A doutrina hegeliana de que a natureza é *posta* pela *idéia* é apenas a expressão racional da

²³ Id. *Ibid*, p. 29.

doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstrato. (...). A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: *o ser é sujeito, o pensamento é predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – O ser só é dado pelo ser.”²⁴

Por essa passagem, fica evidente que Feuerbach refuta o tratamento lógico-especulativo da relação ontológica de determinação entre sujeito e predicado, isto é, o ser finito sensível é o sujeito e não o pensamento abstrato, a idéia lógica; o pensamento é que provem do ser. O verdadeiro sujeito é, portanto, o ser sensível:

“O real, na sua realidade efetiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efetivo. Apenas através dos sentidos é que o objeto é dado numa verdadeira acepção – e não mediante o pensar por si mesmo. O objeto dado ou idêntico com o pensar é apenas pensamento.”²⁵

É, com efeito, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* que Marx expressa a influência de Feuerbach em seu pensamento, apontando o que considera ser as principais teses de uma nova concepção filosófica com relação à especulação hegeliana:

“O grande feito de Feuerbach é 1) a prova de que a filosofia não é senão a religião trazida ao pensamento e conduzida de modo pensante; (...) 2) A fundação do *materialismo verdadeiro* e da *ciência real*, na medida em que Feuerbach faz assim, da relação social, a ‘do homem com o homem’, princípio fundamental da teoria 3) na medida em que ele contrapõe à negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que repousa sobre si próprio.”²⁶

Em outros termos, na visão de Marx, Feuerbach teria mostrado que a filosofia hegeliana, por conceber a idéia abstrata e seu movimento lógico como o motor da realidade sensível e objetiva, era apenas uma forma de tratamento lógico da tese religiosa da criação do mundo.

²⁴ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 30-31.

²⁵ Id. *Ibid*, p. 79.

²⁶ MARX, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, p. 107.

Por ter concebido as relações efetivas, sociais, como o verdadeiro princípio da inteligibilidade, teria fundado a ciência verdadeira e, por último, ao contrário do idealismo hegeliano, que concebia o positivo, a realidade, como resultado de um movimento lógico, Feuerbach teria afirmado o positivo como o verdadeiro ser posto por si mesmo.

A adesão às novas bases filosóficas de Feuerbach ecoa na teoria marxiana pelas seguintes características: a refutação do tratamento especulativo, ou melhor, do logicismo para a fundamentação da autoconsciência; ou ainda, a refutação da afirmação de uma racionalidade autossustentada, o que implica em reconhecer que o ponto de partida para a filosofia está agora no positivo, no mundo objetivo que se autopõe e, por último, no reconhecimento do homem em sua efetividade, isto é, em sua *interação social* e não como uma potência da autoconsciencialidade abstrata²⁷. A sociabilidade é, portanto, o fundamento e o ponto de partida de toda a inteligibilidade. É, com efeito, sobre estas novas bases filosóficas que Marx procurou redigir sua crítica à filosofia do direito hegeliana cuja principal característica pode ser expressa pela seguinte passagem:

“a família e a sociedade civil são concebidas como *esferas ideais* do Estado, como as esferas de sua *finitude*. É o Estado que se divide nelas, que as *pressupõe*. (...) A idéia designada por *idéia real* (o espírito enquanto espírito infinito real) é representada como se atuasse de acordo com um princípio determinado e com uma intenção determinada. (...) A idéia é subjetivada [tornada sujeito]. A relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é concebida como uma atividade *interior imaginária*. A família e a sociedade civil constituem os pressupostos do Estado; são ativas, no verdadeiro sentido da palavra; mas, na especulação sucede o contrário. Ora, enquanto a idéia é subjetivada, os sujeitos reais, a sociedade civil, a

²⁷ Cf., CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Gnosiológica*, p. 361.

família (...), transformam-se aqui em momentos subjetivos da idéia, *não reais* tendo um sentido diferente.”²⁸

Este trecho demonstra muito bem a crítica ao modo de tratamento especulativo de Hegel acerca da relação de determinação entre sujeito e predicado, ou melhor, ao que constitui o sujeito e o predicado reais. Enquanto Hegel concebe a *Idéia* - um ser lógico abstrato - como o sujeito que encarna na esfera do Estado, produzindo a família e a sociedade civil, realidades empíricas, para Marx, a sociedade civil e a família são as instâncias produtoras da esfera do Estado e de sua expressão lógica. Vale dizer que a propositura marxiana não se trata de uma mera inversão gnosiológica da relação entre sujeito e predicado; antes ela é ontológica, ou seja, a realidade empírica não é um ‘resultado místico’ de um movimento lógico, mas é produzida a partir de si mesma, tem uma lógica interna que não pode ser dissociada de seu ser. Neste sentido, a questão gnosiológica que é posta por Marx diz respeito ao conhecimento da realidade, ou seja, para o procedimento especulativo, todo o conhecimento acerca da realidade finita seria falso, uma vez que é tomada como produto lógico, como predicado cuja verdade não está em si mesma, mas em outro ser e, portanto, não é apreendida em sua ‘diferença específica’:

“Como consequência, o único interesse do que fica dito consiste no fato de encontrar a idéia pura e simples, a ‘idéia lógica’ em todo o elemento do Estado ou da natureza; e quanto aos sujeitos reais, (...) surgem transformados em seus meros *nomes*, de tal modo que apenas existe a aparência de um conhecimento real. São e continuam a ser determinações incompreendidas, dado que não são compreendidas no seu ser específico.”²⁹

Em Hegel, a *Idéia* - o pensamento lógico - é tomada como sujeito que tem o poder de engendrar, a partir de seu próprio movimento, entidades reais e finitas, tais como as relações objetivas que constituem a família e a sociedade civil. Estes seres finitos nada mais são, segundo Hegel, que momentos de efetivação da idéia. Deste modo, a configuração marxiana

²⁸ MARX, K. *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, pp. 10-12.

²⁹ Id. *Ibid.*, p. 18.

da relação de determinação entre sujeito e predicado, da mesma forma que a investigação do conteúdo próprio destas instâncias, apresenta um caráter ontológico, pois implica na determinação do real, apresentando-o como o verdadeiro produtor da esfera espiritual, do pensamento. É, portanto, a partir desta nova configuração ontológica que Marx empreende um trabalho crítico que, segundo ele mesmo: “não se limita a demonstrar a existência das contradições, explica-as, compreende-lhes a gênese, a sua necessidade. Considera-as em seu próprio significado.”³⁰

Com isto, ao contrário da concepção política marxiana apresentada na época da *Gazeta Renana*, o Estado como instrumento da razão e responsável pela instauração da sociabilidade, vê-se que, a partir da revisão crítica da filosofia do direito hegeliana e da leitura dos textos de Feuerbach, a *sociedade civil* passa a configurar o fundamento material do Estado e da esfera política. Este é o ponto de partida para a definição de uma nova concepção ontológica acerca da política:

“Só uma cabal redefinição ontológica permite e explica um salto tão extremado como esse – que vai da sustentação ardorosa do Estado universal, racionalmente posto, à negação radical de sua possibilidade e não por mero recurso a algum volteio crítico, mas pela emergência de um complexo determinativo que se afirma como reprodução ideal do efetivamente real, ou seja, pela via da crítica ontológica à mais elevada expressão, à época, da reflexão política.”³¹

Dadas as novas bases filosóficas do pensamento marxiano, as primeiras manifestações da crítica à política propriamente dita desenvolvem-se, no texto de 1843, a partir de uma questão fundamental à época: a separação entre Estado e sociedade civil, da qual é proveniente o conflito entre o *interesse geral* e os *interesses particulares*³². Segundo Marx, tal

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

³¹ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, p. 138.

³² Cf. ENDERLE, R. M. *Ontologia e política: A formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*, p. 30.

separação tem origem em um momento histórico bem determinado: na passagem da sociedade feudal para a sociedade moderna. No período feudal, as esferas pública e privada coincidiam, de modo que a primeira limitava a segunda. Mas, quando a esfera privada adquiriu independência com relação à organização política, pode-se dizer que a modernidade foi conquistada. A esfera política, com efeito, passou a ser instaurada mediante a constituição política, como uma universalidade abstrata que paira acima dos interesses particulares, da vida privada:

“É evidente que a constituição política enquanto tal só é desenvolvida onde as esferas privadas adquiriram uma existência independente; onde o comércio e a propriedade agrária não são livres, onde não se tornaram independentes, também a constituição política não o é. (...) A abstração do *Estado como tal* só pertence aos tempos modernos, visto que a abstração da vida privada só aparece nestes. A abstração do *Estado político* é um produto moderno.”³³

Por ter abolido os privilégios nos quais se assentava a sociedade feudal e, com efeito, transformado os estamentos políticos em classes sociais, a Revolução Francesa marca a consumação da separação entre a vida na sociedade civil e a vida política, uma vez que transformou as diferenças políticas em diferenças apenas sociais. Desta forma, a sociedade civil passou a ser um âmbito de relações independentes da esfera política; as diferenças entre os agentes privados passam a ser regidas pelo arbítrio da riqueza, da propriedade e da cultura: “A classe da sociedade civil não tem como princípio nem a necessidade, ou seja, um momento natural, nem a política. É uma divisão das massas que se forma temporariamente e cuja formação é em si mesma arbitrária e *não* uma organização.”³⁴ A posição e situação de cada indivíduo, no interior da sociedade civil, deixaram de ser determinadas pela comunidade, isto é, por uma organização fixa pela qual a vida era diretamente determinada, e passaram a ser

³³ MARX, K. *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 49.

³⁴ *Id. Ibid.*, p.124.

configuradas de acordo com determinações contingentes e externas à própria comunidade de modo que: “O médico não forma uma classe particular na sociedade civil. Um comerciante pertence a uma classe, a uma *posição social*, diferente de outro comerciante.”³⁵

De acordo com Marx, a sociedade civil está, portanto, assentada em uma contradição, na qual, por um lado, há o que Marx denomina de posição social ou estamento privado, isto é, a vida privada regida pela propriedade e, por outro, o Estado, a burocracia, uma esfera que se apresenta como expressão abstrata de uma comunidade organizada que se opõe à esfera privada. No interior da sociedade civil, o indivíduo está separado de sua determinação essencial, de sua dimensão sócio-humana, justamente por sua vida carecer de uma significação política real que só pode ser obtida com o abandono da vida na esfera social e o ingresso na esfera do Estado:

“O princípio da classe civil é o *prazer* ou a capacidade de o *gozar*; no seu significado político, o membro da sociedade civil afasta-se da sua classe, da posição privada real. É somente ali que ele vale como *homem*, que a sua determinação como membro do Estado, como ser social, aparece como determinação humana. De fato, todas as suas outras determinações na sociedade civil aparecem como *inessenciais* ao homem, ao indivíduo, como determinações *externas* que são evidentemente necessárias à sua existência em geral enquanto relações com um conjunto do qual se podem desembaraçar; a atual sociedade civil é o princípio realizado do *individualismo*; a existência individual é o objetivo final e a atividade, trabalho, conteúdo, etc., são *apenas* meios.”³⁶

Por conseguinte, a *constituição política*, enquanto expressão do Estado abstrato, tem sua origem a partir da sociedade civil. Os agentes privados, ao terem alienado sua essência genérica, social, do âmbito das relações materiais, transferiram-na para uma esfera transcendente. E o Estado político que, por sua vez, foi destacado de sua própria gênese

³⁵ Id. *Ibid*, loc. cit.

³⁶ Id. *Ibid*, p. 125.

material, se configurou como instância contraposta ao âmbito social sob a forma de uma universalidade genérica. Assim, de expressão concreta do gênero, da sociabilidade, o Estado transforma-se em expressão abstrata, ou seja, de *Estado real*, que deveria ser expressão direta do *conteúdo genérico* do povo, se transforma justamente em expressão da perda, por parte da sociedade civil, de seu caráter sócio-coletivo. Logo, o Estado, ao contrário de confirmar a sociabilidade humana, confirma a separação do homem de sua própria determinação social. Enquanto produto do caráter particular da vida na sociedade civil, o Estado não pode expressar a universalidade humana, senão de forma abstrata, como conteúdo espiritual e formal perante o conteúdo concreto da vida social. Eis, portanto, o caráter burocrático do Estado.³⁷

A burocracia expressa o caráter ilusório da universalidade da esfera estatal na medida em que conflui com as esferas privadas da sociedade civil, cujo único interesse é o de equiparar o poder material, econômico, ao poder político. Desse modo, no lugar de representar a emergência dos interesses privados em interesse geral, o Estado burocrático não expressa senão a subsunção do interesse geral aos fins privados. Para Marx, a extinção da *atividade burocrática* exige uma solução que implica, simultaneamente, na supressão da separação entre sociedade civil e Estado. Em outros termos, apenas com a abolição da dualidade entre a vida social e a vida política que é possível a coincidência entre os interesses privados e o interesse geral:

“A supressão da burocracia só é possível quando o interesse geral se transforma *realmente* em interesse particular e não, como afirma Hegel, simplesmente no pensamento, na abstração,

³⁷ Cf. ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: A Formação do Pensamento Marxiano de 1844 a 1846*. pp. 36.

onde tal só poderia acontecer quando o interesse *particular* se transformasse realmente em interesse geral.”³⁸

Para Marx, a solução deveria provir da esfera do poder *legislativo*, pois é nela que se dá a constituição do corpo político, ato no qual a relação entre sociedade civil e Estado se manifesta de forma primeira. O poder legislativo precede a própria constituição e o executivo; no entanto, para Max, há uma antinomia instaurada nesta relação, qual seja, o poder legislativo, que cria o corpo político, a constituição, acaba sendo submetido à sua criatura: “O *poder legislativo* é o poder de organizar o geral. Ele é o poder da constituição. (...) Mas, por outro lado, o poder legislativo é um poder constitucional. Está, portanto, compreendido na constituição. A constituição é lei para o poder legislativo.” Assim, a antinomia existente na relação entre o legislativo e a constituição é concebida como o germe das revoluções, dentre as quais está a Francesa:

“O poder legislativo fez a Revolução Francesa; de um modo geral, fez as grandes revoluções orgânicas genéricas em todos os lugares onde dominou em toda a sua particularidade. Não combateu a Constituição, mas sim, uma constituição em particular e envelhecida, dado que o poder legislativo era o representante do povo, da vontade em geral.”³⁹

As revoluções feitas pelo poder legislativo dizem respeito à exigência do povo de exercer seu ‘direito de dar-se uma nova constituição’. Mas, a antinomia que está na base da própria relação entre o poder legislativo e a constituição só é superada quando a constituição deixar de ser algo transcendente, isto é, quando o corpo político não estiver mais destacado da vontade coletiva que o instituiu. Assim, o povo é confirmado como o princípio da constituição e o Estado, enquanto expressão concreta da vontade coletiva, converter-se-ia em *Estado real*.

Além de apontar para a antinomia que reside na base do Estado moderno, Marx propôs uma solução para além da própria constituição política, que a supera enquanto tal, enquanto

³⁸ Id. *Ibid*, p. 74.

³⁹ Id. *Ibid*, p. 88.

representa o poder político, social, que está alienado do povo. Apesar das formas particulares de constituição: monarquia e república, que não realizam a vontade coletiva, pois são formas de governo que exprimem privilégios de determinados grupos, Marx propõe uma participação total de todos os membros do povo no Estado, fazendo do corpo legislativo a expressão direta da vida social, da vida genérica:

“Vimos que o Estado existe *unicamente* como *Estado político* e que a totalidade do Estado político é o *poder legislativo*. Participar no poder legislativo é participar portanto no Estado político, é demonstrar e realizar a sua *existência* como *membro do Estado político*, como *membro do Estado*. O fato de todos quererem participar *individualmente* no poder legislativo apenas significa que existe a vontade, comum a *todos*, de serem *membros reais* (membros ativos) do Estado. Além disso, vimos que o elemento das classes é a *sociedade civil* como poder legislativo, a sua *existência política*. O fato de a sociedade civil penetrar em *massa* e, se for possível, *integralmente*, no poder legislativo, de a sociedade civil real pretender substituir a sociedade civil *fictícia* do poder legislativo, corresponde apenas à tendência da sociedade civil para adquirir uma *existência política* a sua *existência real*. A *tendência da sociedade civil* para se transformar em sociedade política ou para fazer da *sociedade política*, a real, surge-nos como tendência para participar no poder *legislativo* de uma forma tão *geral* quanto possível.”⁴⁰

A afirmação marxiana da tendência à participação política da sociedade civil como um todo implica na realização de três aspectos: a defesa de um regime político democrático em oposição à monarquia constitucional e à república; a diferença entre a *democracia política* e a *democracia verdadeira* e, por último, a exigência de uma reforma no sistema eleitoral como condição para a *verdadeira democracia*. No que concerne ao primeiro aspecto, Marx concebia a democracia como a forma mais resolutiva de todas as constituições, isto é, não como mais um regime político particular, mas como a única forma de constituição que não subjugava a

⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 181.

vontade que a institui. No interior da democracia, as diferenças sociais, tal como a propriedade, não são convertidas em privilégios políticos; ao invés de gerir e garantir os interesses de corporações, o regime democrático se converteria em poder de toda a sociedade para a resolução de questões exclusivas da vida social. Em uma palavra, o poder da democracia não é o poder do Estado enquanto esfera transcendente sobre a sociedade civil, mas é o poder da sociedade civil como um todo sobre si própria.

“Na monarquia, a totalidade do povo é classificada numa única das suas maneiras de existir: na constituição política. Na democracia, a *própria Constituição* surge apenas como uma única determinação, a autodeterminação do povo (...). A democracia é o *enigma* decifrado de todas as constituições. Nela, a constituição existe não apenas *em si*, de acordo com sua essência, mas também de acordo com sua *existência*, com a sua realidade que constantemente se refere a sua base real: *o homem real, o povo real*; e que surge sistematicamente como sua *própria* obra. A Constituição surge-nos tal como é: um produto livre do homem.”⁴¹

Com relação à distinção entre a democracia política e a democracia verdadeira, Marx observou que o Estado político moderno é uma falsa expressão da vontade coletiva, uma vez que, por não penetrar realmente no âmbito social, considerando-o como não político, está separado do povo em geral. Logo, a relação entre o Estado e o povo é uma falsa determinação das leis, da constituição, sobre a totalidade da sociedade civil. Não obstante, na democracia verdadeira, a constituição se converteria em autodeterminação direta do povo sobre si mesmo; não constitui um regime político, mas sim um ‘princípio político’ que deveria estar na base de qualquer constituição: “Na *democracia* o Estado *abstrato* deixou de ser o elemento dominante. A *própria* luta entre a monarquia e a república é, porém, uma luta no interior do Estado abstrato; a república *política* é a democracia no interior da forma do Estado abstrato”⁴²

⁴¹ Id. *Ibid.*, p. 46.

⁴² Id. *Ibid.*, p. 48.

Finalmente, para alcançar a verdadeira democracia, Marx propôs uma reforma no sistema eleitoral, afirmando o *sufrágio universal*:

“É apenas na *eleição absoluta*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil atinge realmente a abstração de si mesma, a existência *política* como sua existência essencial verdadeira e genérica. Mas, esta abstração, ao ser completamente elaborada, suprime-se. Pelo fato de a sociedade civil ter realmente formulado sua *existência política* como sua *existência verdadeira*, é simultaneamente obrigada a considerar a sua existência civil, em oposição a sua existência política, como inessencial. E o desaparecimento de uma dessas partes separadas arrasta o desaparecimento da outra, sua contrária. Portanto, a *reforma eleitoral* constitui, no interior do *Estado político abstrato*, o pedido da sua *dissolução* e o da dissolução da *sociedade civil*.”⁴³

Marx defendeu que o sufrágio universal seria capaz de superar o Estado político, isto é, abolir a separação entre Estado e sociedade civil. Ao recuperar sua existência política, a sociedade civil, ao mesmo tempo, resgataria a dimensão sócio-coletiva alienada; vida política e vida social tornam-se-iam, com efeito, instâncias inseparáveis. E o Estado político abstrato desapareceria⁴⁴.

No mesmo período de revisão e crítica da filosofia do direito hegeliana, Marx escreveu várias cartas a Ruge, nas quais expôs seu descontentamento com a situação sócio-política alemã e defendeu a instauração do Estado democrático naquele país. Dentre as cartas de Marx, redigidas entre fevereiro de 1842 e setembro de 1843, é importante expor o conteúdo de duas delas: Em maio de 1843, ao criticar o filisteísmo alemão, lê-se:

“Haveria que voltar a despertar no peito destes homens o sentimento humano de si mesmos, o sentimento da liberdade. Somente este sentimento, que desapareceu do mundo com os gregos e que o cristianismo fez perder-se no vapor azul do céu, pode voltar a converter a sociedade

⁴³ Id. *Ibid.*, p. 185.

⁴⁴ Cf. DEUS, L. G. *Soberania Popular e Sufrágio universal: O Pensamento Político de Marx na Crítica de 43*, p. 117.

em uma comunidade de homens projetados para fins mais altos, em um Estado democrático.”⁴⁵

Tal fim, por sua vez, seria alcançado por uma ação revolucionária rumo à democracia social:

“O sistema do lucro e do comércio, da propriedade e da exploração dos homens se encarrega de conduzir, mais depressa do que o aumento da população, a uma ruptura dentro da atual sociedade (...) a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que sofre e vive oprimida acabará sendo indisfritável e indigerível para o passivo mundo animal dos filisteus, que desfruta sem pensar.”⁴⁶

Marx defendia uma revolução nos mesmos moldes que a francesa para a instauração de um Estado e de uma sociedade realmente democráticos e coincidentes. Não obstante, na Alemanha, uma tal ação já não seria produzida pela mesma classe social que a encabeçara na França, a burguesia, mas por uma massa denominada ‘humanidade sofredora que pensa e humanidade pensante que sofre’. J. Chasin aponta o caráter desta carta no interior do pensamento político de Marx:

“Marx desemboca numa revolução de sofridos e pensantes ainda no interior da determinação positiva da politicidade, ou seja, aponta um agente heterodoxo para levar a cabo uma solução política convencional. Em outras palavras, havia transitado (...) da democracia radical para a democracia revolucionária (...)”⁴⁷

Esta carta expressa com clareza o movimento que parte da defesa de uma reforma no poder legislativo, para a instauração da democracia radical, e se desenvolve até uma perspectiva revolucionária para a instauração de um Estado democrático.

Em setembro de 1843, Marx escreveu novamente a Arnold Ruge. O motivo desta correspondência era a criação de uma revista, proposta por Ruge, intitulada: *Anais Franco-alemães* e a definição de seus temas, tarefa delegada a Marx. Nesta carta, Marx disse que seria

⁴⁵ MARX, K. *Maio de 1843*, p. 446.

⁴⁶ *Ibid*, p. 450

⁴⁷ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, p. 136.

difícil fixar previamente um plano para os *Anais*, pois, embora todos os colaboradores, dentre os quais: Engels, Hess, Bakunin, Feuerbach, Fröbel e Herweg, estivessem de acordo com a crítica ao *status quo* sócio-político alemão, ainda divergiam sobre as reformas necessárias. Na visão de Marx, aquelas incertezas poderiam, com efeito, evitar uma atitude dogmática, isto é, ao contrário de impor ao mundo existente um ideal pré-concebido, era preciso, em primeiro lugar, submeter aquele a uma crítica profunda e, a partir da mesma, engendrar um programa de ação transformador. Para tal, Marx designou como tarefa da filosofia a descoberta dos elementos contraditórios na sociedade e como tarefa da prática revolucionária o desenvolvimento daqueles elementos para o engendramento das condições de instauração de uma nova sociedade e de um novo Estado:

“(...) a vantagem da nova tendência consiste precisamente em que não tratemos de antecipar dogmaticamente o mundo, senão que queremos encontrar o mundo novo por meio da crítica do velho. (...) Não sou, portanto, partidário de que plantemos uma bandeira dogmática: pelo contrário. Devemos ajudar os dogmáticos a ver claro suas teses.”⁴⁸

Marx estava se referindo principalmente as doutrinas socialistas e comunistas da época, acusando-as de dogmáticas porque se afirmavam por oposição à propriedade privada e não trabalhavam para a realização do gênero humano, para a instauração da dimensão social.

Contra o comunismo e o socialismo arrola:

“Assim, por exemplo, o *comunismo* é uma abstração dogmática, e, ao dizer isso, não me refiro a qualquer comunismo imaginário e possível, senão ao comunismo realmente existente, tal como o professam Cabet, Dèzamy, Weitling, etc. Este comunismo não é mais do que uma manifestação a parte do princípio humanista, contaminada por sua antítese, a propriedade privada. Abolição da propriedade privada e comunismo não são, portanto, de modo algum, termos idênticos (...) E o princípio socialista em sua totalidade não é, por sua vez, mais que um lado, que versa sobre a *realidade* da verdadeira essência humana. Temos que nos preocupar

⁴⁸ MARX, K. *Setembro de 184*, p. 458.

também, na mesma medida, do outro lado, da existência teórica do homem e fazer recair nossa crítica, portanto, sobre a religião, a ciência, etc.”⁴⁹

Ao final da carta, Marx, mais uma vez, reafirmou a perspectiva de solucionar a questão da contradição entre o Estado político e a sociedade civil por meio de uma crítica da esfera estatal, o que, por seu turno, ocasionaria uma reforma da consciência pública:

“É inegável que a religião e a política são objetos do interesse fundamental da Alemanha atual. Delas devemos partir e não opor-lhes um sistema acabado (...). A crítica pode partir de qualquer forma de consciência teórica e prática, e extrair da forma particular da realidade a realidade autêntica que constitui seu objeto e seu fim. Para nos atermos à vida real, o Estado político, mesmo quando não está conscientemente compenetrado das exigências socialistas, contém, em todas as suas formas modernas a exigência da razão (...). Supõe em tudo a razão realizada e, por isso, entra sempre, por suas determinações ideais em conflito com suas determinações reais. Deste conflito do Estado político consigo mesmo pode-se desenvolver em todas as partes a verdade social. Assim como a religião constitui o compêndio dos combates teóricos da humanidade, assim, o Estado político é o de seus combates práticos.”⁵⁰

Por este trecho, vê-se que Marx, além de tratar a contradição entre Estado e sociedade civil, colocou-a como um problema político a ser solucionado por uma crítica da esfera estatal, pois afirmava que o conflito entre a determinação ideal do Estado político, a razão, e suas premissas reais, a propriedade privada, era tão somente o reflexo da contradição do Estado político consigo mesmo.

De acordo com a breve apresentação da crítica marxiana ao Estado, no período 42-43, pode-se afirmar que, para o Autor, era somente mediante uma transformação na esfera política que seria possível superar a alienação da dimensão genérica do homem, ou seja, somente por

⁴⁹ Id. *Ibid*, loc. cit.

⁵⁰ Id. *Ibid*, p. 57A.

uma resolução de cunho político, pela instauração de uma democracia direta, que o Estado resgataria seu verdadeiro fundamento, a racionalidade humana. Neste sentido, o Estado passaria a ser um âmbito que representa efetivamente a dimensão humana e, por conseguinte, a separação e a contradição entre Estado e sociedade seriam eliminadas. Em uma palavra, na democracia verdadeira, a vida política seria idêntica à vida genérica, à vida social. Em comparação com os artigos da *Gazeta Renana*, nos quais a intenção de Marx era a de elevar a esfera social à esfera política, ou seja, o Estado, concebido como instrumento da razão, representava um âmbito para o qual a sociedade, impregnada por interesses particulares, deveria se ajustar, a *Crítica de 43* aponta uma significativa mudança na qual o mesmo objeto, o Estado, é concebido como esfera abstrata particular e separado da sociedade civil, isto é, como representante e instrumento dos interesses particulares de uma classe social. Logo, de esfera resolutiva dos problemas sociais, o Estado passa a ser concebido como produto dos defeitos da sociedade civil, daí a proposta de uma reintegração da vida política, alienada no Estado abstrato, à vida social, mediante uma revolução política que instauraria o Estado real, uma esfera na qual a vida política está reintegrada à vida social.

II A Crítica à Política nos *Anais Franco-alemães*

De acordo com o capítulo anterior, o ponto de chegada da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* foi a afirmação de um *Estado Real*, ou seja, para resolver a questão da separação entre o Estado e a sociedade civil, Marx defendeu o regime democrático como a forma mais direta de representação política da sociedade como um todo na esfera estatal. No entanto, considera-se que é somente nos artigos publicados nos *Anais Franco-alemães: Sobre a Questão Judaica* e *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, ambos redigidos em meados de 1843, que Marx analisou o Estado Democrático Moderno tal como se apresentava nos países onde se desenvolveu e entreviu a diferença entre a emancipação política e a emancipação humana, partindo da tese ontológica a que chegara na *Crítica de 43*: a determinação da sociedade civil sobre o Estado. Da análise da emancipação política resulta a confirmação de que esta é uma libertação ilusória da vida sócio-coletiva com respeito aos entraves da *sociedade civil burguesa*, a propriedade privada, a religião, etc. O que leva Marx a romper definitivamente com a perspectiva de levar a cabo a questão sócio-humana por meio de uma resolução política.

2.1 Emancipação Política e Emancipação Humana em *Sobre a Questão Judaica*

O ponto de partida para a exposição das teses marxianas deste texto é a polêmica travada contra Bruno Bauer acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. Vejamos, portanto, de forma resumida, quais foram as principais críticas de Marx a Bauer sobre esta questão.

Bruno Bauer, em dois artigos publicados nos *Anais Franco-alemães: A Questão Judaica* e *A Capacidade Atual de Emancipação dos judeus e dos Cristãos*, negara aos judeus o direito à emancipação civil na Alemanha, alegando que a preservação da religião é incompatível com a emancipação política, uma vez que esta implica na abolição de todo e qualquer privilégio especial, inclusive o religioso. Como resposta às críticas marxianas que lhe foram dirigidas na mesma revista, Bauer publicou, na *Gazeta Universal Literária*, mais dois artigos nos quais ainda afirmava as mesmas teses. Não obstante, nos textos: *Questão Judaica I, II e III*, publicados em: *A Sagrada Família*, Marx estende as críticas àquelas teses que nos *Anais Franco-alemães* já haviam sido seu objeto.

A polêmica entre Marx e Bauer diz respeito à questão corrente da época na qual os judeus alemães reivindicavam sua emancipação política. Bruno Bauer os contestou, dizendo que na Alemanha ninguém estava emancipado politicamente e os judeus estavam sendo egoístas ao exigirem sua emancipação em particular. Para Bauer, ao invés de reivindicarem a sua emancipação, os judeus deveriam trabalhar pela emancipação política da Alemanha como um todo. Assim, a solução de Bauer para a questão dos judeus alemães é a de que, antes de a Alemanha pretender emancipar politicamente apenas os judeus, o povo alemão por inteiro deveria começar um trabalho de emancipação de si mesmo. Para isto, por um lado, seria

necessário que tanto o judeu quanto o cristão abdicassem de sua religião, realizassem a emancipação religiosa de si mesmos, pois é somente com esta condição, a abolição da religião em geral, que seria possível a emancipação política; por outro lado, seria necessário a abolição política da religião por parte do Estado, pois um Estado que pressupõe uma determinada religião para seus membros não se configura como um Estado verdadeiramente político. Marx, ao comentar tal solução, coloca: “Ser emancipado da religião é uma condição que se coloca tanto ao judeu, que quer ser emancipado politicamente, quanto ao Estado, que deve emancipar e ser ele mesmo emancipado.”⁵¹ Segundo Marx, é justamente nesta solução que aparece a formulação unilateral de Bauer com respeito ao problema. Em primeiro lugar, não é suficiente a investigação e crítica acerca de quem deve ser o emancipador e de quem deve ser o emancipado; Bauer deveria ter se voltado à outra questão muito mais fundamental, qual seja, sobre o tipo de emancipação que está em foco, ou melhor, quais as condições implícitas na natureza da emancipação política. Isto porque Bauer postulou condições de possibilidade para a emancipação política que não estão fundadas em sua natureza, isto é, a abolição da religião. Para Marx, o erro fundamental de Bauer residiu, por um lado, no fato de que submeteu à crítica somente o Estado cristão e não o Estado político e, por outro, no fato de que não investigou a relação entre emancipação política e emancipação humana, o que o levou a confundir e identificar as duas. Segundo Marx, para que tal confusão seja esclarecida, deve-se tomar como questão fundamental o comportamento da emancipação política consumada perante a religião e verificar seu caráter libertador com relação à emancipação humana: “A questão da relação da emancipação política com a religião se converte para nós na questão da relação da emancipação política com a emancipação humana.”⁵²

⁵¹MARX, K. *À Propos de la Question Juive*, p. 348.

⁵²*Id. Ibid.*, p. 354.

Em primeiro lugar, é necessário observar que nos Estados desenvolvidos, tanto os judeus quanto os cristãos estavam emancipados politicamente, mas, apesar disso, estavam longe de atingir a emancipação humana:

“Pois observamos que a religião não somente existe nos países de emancipação política mais acabada, mas que ela tem uma existência *viva e florescente*, a prova é, de fato, que a presença da religião não é incompatível com o desenvolvimento do Estado.”⁵³

Neste sentido, fica claro que a emancipação religiosa ou a abolição da religião não é condição imprescindível para a emancipação política. Em segundo lugar, dado que mesmo após a emancipação política é possível encontrar a existência da religião, que expressa um limite humano, um entrave, cujo fundamento está na própria esfera social, na vida material, a emancipação política com respeito à religião não é a emancipação humana. Portanto:

“A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso em geral, é a emancipação do Estado com relação ao judaísmo, ao cristianismo, à religião em geral. Sob sua forma particular, de acordo com o modo particular de sua natureza, o Estado enquanto tal se emancipa da religião ao emancipar-se da religião do Estado, ou seja, quando o Estado, enquanto tal, não professa nenhuma religião.”⁵⁴

Conforme visto, a emancipação política da religião não configura a emancipação humana da religião, pois foi demonstrado que o Estado pode se libertar politicamente da religião sem que o homem seja realmente liberto dela, ou melhor, o Estado pode deixar de ser um Estado religioso, mas os homens ainda continuam a proferir sua fé:

“Portanto é possível que o Estado seja emancipado da religião, mesmo no momento em que a imensa maioria é ainda religiosa. E em sua imensa maioria as pessoas não cessam de ser religiosas pelo único fato de que são religiosas a *título privado*.”⁵⁵

⁵³ Id. *Ibid*, p. 353.

⁵⁴ Id. *Ibid*, p. 354.

⁵⁵ Id. *Ibid*, pp. 354-55.

Se a relação do Estado político com a religião não é outra senão a relação dos homens que formam o Estado com a religião, então, quando o Estado se emancipa da religião e os homens seguem sendo religiosos, é evidente que os últimos, ao se libertarem politicamente de um entrave qualquer por meio do Estado, entram em contradição consigo mesmos. Isto porque, para se libertar politicamente da religião e, ao mesmo tempo, seguir sendo religioso na vida privada, o homem precisou sobrepôr-se ao elemento da religião de um modo abstrato e, portanto, limitado, ineficaz: a emancipação política é, com efeito, uma emancipação parcial.

De acordo com o que foi desenvolvido, ao contrário do que defendia Bauer, a emancipação da religião não configura de forma alguma a condição imprescindível para a emancipação política, ou melhor, a existência da religião no interior do Estado político não constitui uma contradição. Pois, da mesma forma que o Estado político se emancipa da religião do Estado, colocando-a como elemento da vida privada, o indivíduo, ao mesmo tempo, é emancipado politicamente da religião por poder se relacionar com a mesma não mais como elemento público, senão como assunto exclusivamente privado:

“Em vez de examinar a verdadeira relação do Estado moderno perante a religião, M. Bauer imaginou um Estado *crítico*, um Estado que não é outro que crítico da teologia (...). Na medida em que ele se ocupa do Estado, ele ainda o transforma em um argumento contra o ‘adversário’, a religião e a teologia não críticas.”⁵⁶

Conforme os lineamentos acerca dos limites da emancipação política, não é o Estado Cristão que, afirmando o cristianismo como seu fundamento e adotando uma atitude excludente perante as outras religiões, se constitui como *Estado cristão perfeito*, colocando a religião entre os demais elementos da sociedade civil, mas é o Estado ateu, o Estado Democrático. Em outros termos, o Estado político é a consumação do Estado cristão, pois aquele Estado que ainda se comporta de forma teológica, que professa o cristianismo, não se atreve a expressar

⁵⁶ MARX, K. Question Juive III. In: *La Saint Famille*, p. 549.

de uma forma secular o fundamento humano como sua realidade; seu fundamento humano é a religião. Por conseguinte, o Estado cristão se expressa como a negação cristã do Estado, mas de forma alguma é a realização estatal do cristianismo, ou seja, não professa o cristianismo de uma forma política, pois se comporta religiosamente para com a religião. Portanto, o Estado cristão não é a expressão real do fundamento humano, que constitui a base da religião, porque ainda apela para a imaginação daquele fundamento. Deste modo, a religião cristã se configura como um complemento do Estado e como corolário de sua imperfeição enquanto uma pretensa universalidade, isto é, a religião é apenas um *meio* através do qual o Estado cristão se reconhece como universalidade humana. Assim, é evidenciada a diferença existente entre um *Estado perfeito*, o Estado político, que conta com a religião como uma de suas premissas pela razão da deficiência intrínseca na natureza geral do Estado, e um *Estado Imperfeito*, que declara a religião como seu fundamento principal por razão da deficiência que sua existência particular carrega, como Estado defeituoso. Neste último caso, a religião é vista como política imperfeita.

Portanto, o Estado cristão necessita da religião para se completar como Estado, ao passo que o Estado democrático, o *Estado Real*, não a necessita como complemento político, ao contrário, pode até prescindir da religião, já que nele o fundamento humano-religioso pode se realizar de forma secular, na vida privada. Mas, o Estado cristão, ao contrário, se comporta de forma política com a religião, que é um meio político, e religiosamente com respeito à mesma; a política é um meio religioso. Com isto, o Estado cristão reduz tanto a política quanto a religião a meras aparências. Assim, vê-se que no Estado Cristão é a *alienação* o elemento que rege e não o homem, isto é, todos os vínculos e relações que imperam em um tal Estado são baseadas na fé; o espírito religioso não se humaniza realmente. No entanto, ele não pode se humanizar, realizar-se no mundo, porque nada mais é do que a forma irreal de um

grau de desenvolvimento da humanidade, ou seja, ele é a expressão ideal de um determinado nível de desenvolvimento sócio-coletivo. Em contrapartida, os membros do Estado Político, do Estado ateu, seguem sendo religiosos justamente pelo dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida privada na sociedade civil e a vida pública na comunidade política. Os membros do Estado político são religiosos porque o homem se comporta perante a vida pública, que está abstratamente para além de sua vida real, como sendo sua verdadeira vida, ou melhor, são religiosos na medida em que a religião é, neste caso, o espírito da sociedade civil, a expressão do divórcio e do distanciamento do homem com respeito ao homem na vida real.

Neste sentido, para Marx, a Democracia política do Estado também é cristã, à medida que nela o homem vale como ser soberano e supremo. No entanto, este homem é o homem em sua manifestação não social, isto é, não é o homem real que ainda não é realmente um ser genérico, um ser coletivo, mas o homem em sua humanidade e universalidade ideais.

Conforme visto, a Emancipação política da religião ainda deixa a religião em pé, mesmo que não seja uma religião em particular. Deste modo, a contradição na qual o fiel de uma determinada religião se encontra com respeito a sua cidadania não é nada mais do que uma manifestação particular da contradição universal e real que o Estado político se encontra com respeito à sociedade civil: “A realização do Estado cristão, é este Estado que se proclama como tal e que se desinteressa da religião de seus membros. Que o Estado se emancipe da religião, não significa que o homem real se emancipe da religião.”⁵⁷ Em uma palavra, o que Marx pretendeu observar é que a emancipação política não é a *emancipação humana*. Pois, ao analisar a presença da religião no interior do Estado político desenvolvido, constata que a

⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 364.

emancipação política da religião não é a emancipação humana da mesma, uma vez que os homens seguem sendo religiosos na vida privada.

2.1.1 Da Relação entre o Estado Político e a Sociedade Civil

Conforme visto, a emancipação política da religião consiste em uma sobreposição abstrata do homem com respeito à religião, esta se configura como uma emancipação parcial, pois está assentada em uma noção abstrata de liberdade. Mas, para uma emancipação real, a emancipação humana, é necessário não somente uma libertação espiritual, política, senão e sobretudo, condições concretas e materiais, isto é, ações práticas para a sua realização:

“Este enunciado permite medir imediatamente o abismo crítico que separa o comunismo e o socialismo massivos, profanos, do socialismo *absoluto*. A primeira palavra do socialismo profano rejeita como ilusória a emancipação na pura teoria e exige para a liberdade real, além da vontade idealista, condições bem tangíveis, bem materiais.”⁵⁸

É, pois, por tais motivos que a emancipação política em geral configura uma libertação parcial, apenas espiritual, dos entraves reais ao desenvolvimento social. O Estado político, por exemplo, pode anular a função política da propriedade privada e, no entanto, não a suprimir de fato, mas apenas idealmente. Isso se dá justamente porque a abolição meramente política das diferenças sociais, tais como, a propriedade, a profissão, a educação, a riqueza, etc., consiste apenas em o Estado declará-las como diferenças não-políticas, considerando todos os membros da sociedade, apenas no interior do Estado, como cidadãos iguais. Não obstante:

⁵⁸MARX, K. Question Juive II. In: *La Saint Famille*, p. 528.

“o Estado deixa a propriedade privada, a educação e a profissão agirem a seu modo e afirmarem sua natureza particular. Longe de suprimir estas diferenças reais, ele [o Estado], na verdade, não existe senão graças a elas, ele não se sente Estado político e não pode afirmar sua universalidade senão em oposição a estes elementos.”⁵⁹

Portanto, ao declarar as diferenças reais, sociais, como diferenças não políticas, o Estado as deixa existir de acordo com sua própria natureza, isto é, a vida material e, por conseguinte, pelo fato de aboli-las politicamente, não as suprime realmente. Para o Estado, é necessário que se comporte desta forma para com aqueles elementos reais, pois eles constituem seu fundamento material, ou seja, é somente porque existem diferenças no espaço social que o Estado faz-se valer como universalidade, como esfera espiritual na qual a coletividade humana é expressa, uma vez que no âmbito social predominam as diferenças e os conflitos particulares.

De acordo com a relação do Estado com os elementos da vida social, onde o primeiro tenha atingido seu pleno desenvolvimento político, está, com efeito, completamente destacado da sociedade civil e o homem é fadado a levar uma dupla vida tanto na realidade quanto no pensamento, a saber, uma vida ‘celeste’ e outra ‘terrena’, ou melhor, por um lado, a vida na comunidade política, onde se considera membro de uma coletividade abstrata, por outro, a vida na sociedade civil, na qual age como indivíduo privado e cujo único fim é a busca pela satisfação do interesse individual:

“O Estado político se comporta para com a sociedade civil de uma maneira igualmente espiritualista que o céu para com a terra. Ele se encontra com respeito a ela na mesma posição, ele consegue da mesma forma que a religião, superar a limitação do mundo profano, isto é, ele a reconhece de novo reorganizando-a e deixando-se dominar por ela.”⁶⁰

⁵⁹MARX, K. *À Propos de la Question Juive*, p. 356.

⁶⁰Id. *Ibid*, p. 356-57.

Com a cisão entre a vida privada e a vida pública, a vida na sociedade civil e a vida na comunidade política, o homem, no interior do Estado “é o membro imaginário de uma soberania ilusória, despojado de sua vida real de indivíduo e cheio de uma universalidade irreal.”⁶¹ Portanto, o conflito entre o homem particular, egoísta, e o homem como cidadão, em última análise, provém do conflito entre o Estado e a sociedade civil. Assim, para o burguês:

“a vida no interior do Estado é somente uma aparência ou uma exceção momentânea da essência e da regra. É certo que é unicamente através de um sofisma que o burguês se mantém como um judeu no interior da vida política, assim como o cidadão não permanece judeu ou burguês senão por um sofisma, mas esta sofística não é pessoal. É a sofística do Estado político mesmo.”⁶²

A diferença existente entre o homem real como comerciante, jornalista, judeu ou cristão e o homem abstrato, enquanto cidadão, não é nada mais do que a diferença no interior do Estado entre o homem privado e o cidadão, a diferença entre a vida privada e a vida pública.

Não restam dúvidas de que, na visão marxiana, a emancipação política não se identifica com a *emancipação humana universal*; enquanto a primeira é uma libertação apenas dos limites políticos e, portanto, parcial, a segunda, implica em uma libertação real dos limites sociais ao desenvolvimento humano-social. Ademais, os limites da emancipação política, isto é, a cisão por ela instaurada entre homem público e privado e o deslocamento das diferenças reais para o plano social, não constituem um estágio de desenvolvimento da instituição do Estado político, mas é a coroação da própria emancipação política. Quando a vida na esfera política se vê ameaçada, o Estado trata de reprimir aquelas diferenças sociais que são suas premissas materiais, declarando-se como a vida genérica, como a verdadeira comunidade humana. Mas ele somente pode fazer isso na medida em que entra em sérios

⁶¹ Id. *Ibid*, p. 357.

⁶² Id. *Ibid*., Loc. cit.

conflitos com suas próprias premissas reais, o que o obriga, em última instância, a restaurar os elementos da vida privada na sociedade civil:

“A *anarquia* é a lei da sociedade burguesa emancipada dos privilégios hierarquizantes e a *anarquia da sociedade burguesa* é o fundamento da ordem pública moderna, assim como a ordem pública é, por sua parte, a garantia daquela anarquia. Se são opostos, eles dependem entretanto um do outro.”⁶³

2.1.2 Dos Direitos Humanos

Ao analisar os Direitos Humanos, Marx observa que, por um lado, os mesmos são *direitos políticos*, ou seja, direitos que só podem ser exercidos em comunidade com outros homens. A participação na comunidade política, no Estado, é sua premissa essencial. Enquanto direitos políticos, os direitos humanos estão sob a categoria da *liberdade política*, isto é, são os *direitos do cidadão* que não pressupõem a abolição da religião. Por outro lado, os direitos humanos se configuram como os *direitos do homem* que, por sua vez, se diferenciam dos *direitos do cidadão*. Entre os direitos do cidadão está a *Liberdade de Consciência*, que inclui o direito de praticar qualquer culto religioso e que é reconhecido como uma conseqüência do direito humano da *Liberdade*.⁶⁴ No entanto, a incompatibilidade entre religião e direitos humanos é de tão pouca importância para o conceito de direitos humanos que o direito da religião de acordo com a vontade está incluído entre aqueles. Mas, porquê os *Direitos Humanos* são diferentes dos *Direitos do Cidadão*? A resposta, na perspectiva marxiana, necessita antes da resposta à outra questão, qual seja, saber que homem

⁶³MARX, K. Question Juive III. In: *La Saint Famille*, p. 556.

⁶⁴ Conforme é apontado por Marx, o direito da liberdade de culto religioso, como uma conseqüência do direito humano fundamental da *Liberdade*, se encontra nas Declarações dos Direitos Humanos franceses de 1791, art. 10, e de 1795, art.7, e nas Constituições da Pensilvânia, art. 9, §3, e de New Hampshire, arts. 5 e 6.

é este que se diferencia do cidadão? Que tipo de homem possui duas vidas? Ora, para Marx, o homem que possui duas vidas - a de homem individual e de cidadão - é tão somente aquele que é membro da sociedade civil burguesa. E aos direitos deste último dá-se o nome de *Direitos Humanos Universais*. Este paradoxo, homem-cidadão, direitos humanos-direitos civis, somente pode ser explicado mediante a análise das relações entre o Estado (a esfera política em geral) e a sociedade civil (a esfera das relações materiais entre os indivíduos privados) que, segundo Marx, consistem apenas em produtos de uma *emancipação política*, da libertação do espaço social de elementos políticos coercitivos tradicionais:

“Antes de tudo, observamos que os chamados ‘Direitos do Homem’, os ‘Droits de l’Homme’ distintos dos ‘Direitos do Cidadão’, não são outra coisa que os direitos do membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.”⁶⁵

A partir de então será exposta a análise marxiana dos *Direitos Humanos* fundamentais e imprescritíveis: *igualdade, liberdade, segurança e propriedade*.

Segundo o Art. 6 da Declaração dos Direitos do Homem de 1791, a *Liberdade* consiste no direito do indivíduo fazer tudo desde que não danifique a outrem. Para Marx, tal direito não expressa senão um limite de ação, ou seja, a liberdade é, na verdade, uma restrição às ações, uma vez que tal direito não está baseado na relação de união social entre os homens, mas na separação dos mesmos, na delimitação e no isolamento do indivíduo e não na vida social e interativa.

Sendo assim, na prática do direito de liberdade é expresso o direito de *propriedade*. Este último, segundo o Art. 16 da Constituição de 1793 (França), assegura o livre gozo e a livre disposição de todo o cidadão sobre seus bens, seu dinheiro e sobre os produtos de seu trabalho: “Por consequência, o direito humano de propriedade privada é o direito de desfrutar

⁶⁵MARX, K. *À propos de la question juive*, p. 366.

de sua fortuna e de dispor a sua vontade, sem se preocupar com o outro, independentemente da sociedade: é o direito do interesse pessoal.”⁶⁶ Portanto, o direito de liberdade e sua aplicação, o direito de propriedade, baseiam-se apenas na liberdade e no gozo individuais, ou melhor, nos fundamentos da sociedade civil burguesa, aquela forma social na qual cada homem não encontra no outro a sua realização, senão e somente a limitação de suas ações.

No que concerne à *igualdade*, que segundo o Art.3 da Constituição de 1795 consiste na aplicação das mesmas leis a todos, tanto as tutelares quanto as coercitivas, da mesma forma que a liberdade, é um direito individual: “Cada homem é considerado ao mesmo título como uma mônada fechada em si mesma.”⁶⁷ Em outros termos, a *igualdade* somente é um direito reconhecido aos homens enquanto individualidades, enquanto têm vida privada e não coletiva.

Por fim, com relação ao direito de *segurança*, que conforme o Art. 8 da Constituição de 1795(França), consiste na proteção, por parte da sociedade, de cada membro seu, o mesmo configura a conservação da pessoa, dos direitos e da propriedade de cada indivíduo. Para Marx, a segurança é o ‘supremo conceito’ da sociedade civil burguesa; é a ‘polícia’, pois nada expressa senão que a sociedade existe apenas como um meio para garantir a cada indivíduo a manutenção de sua propriedade e da sua pessoa: “Através da noção de *segurança*, a sociedade civil não se eleva acima de seu egoísmo. A *segurança* é, antes, o asseguramento de seu egoísmo.”⁶⁸

Segundo a análise marxiana, nenhum dos chamados *Direitos do Homem* ultrapassam o homem egoísta, a forma individualista de ser do membro da sociedade civil burguesa. Em outros termos, os Direitos Humanos não superam os interesses privados. Tais direitos, ao

⁶⁶ Id. *Ibid*, p.367.

⁶⁷ Id. *Ibid*, p. 368.

⁶⁸ Id. *Ibid*, loc. Cit.

contrário de conceberem o homem como ser genérico, como ser essencialmente social, fazem da vida genérica, da vida coletiva, uma dimensão externa aos indivíduos. Fazem da comunidade uma instância limitadora de uma aparente independência da individualidade. Assim, as únicas coisas que mantêm os indivíduos coesos, em sociedade, são as necessidades naturais e a necessidade de conservação da propriedade e dos interesses privados mediante o espaço público, a vida política, o Estado. Portanto, o Estado, através da criação dos Direitos Humanos, converteu-se em um tutor dos interesses individuais e, por conseguinte, a cidadania, a vida coletiva, é rebaixada a um meio para a vida individual.

Para Marx, com relação à Declaração dos Direitos Humanos de 1791, é ‘misterioso’ o fato de um povo começar a derrubar as barreiras entre os diferentes membros, criando uma ‘consciência política’ e, com isso, ao mesmo tempo, legitimando o homem egoísta. Ademais, na Declaração de 1795, que pregava o castigo ao egoísmo e o sacrifício dos interesses individuais, a defesa do individualismo do homem burguês ainda vigorava. Todavia, o que seria mais ‘misterioso’, é o fato de os emancipadores políticos terem, conforme já foi mencionado, rebaixado a cidadania, a participação na esfera do Estado, a um meio para a conservação da vida individual. A comunidade, a vida pública, foi transformada em condição para a vida privada. “Portanto, a vida política se declara não ser senão um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade civil.”⁶⁹ Se a prática político-revolucionária for analisada, é possível resolver tal ‘mistério’, é possível saber porque, na concepção dos emancipadores políticos, os meios são apresentados como fins e estes últimos como meios.

Para Marx, o mistério pode ser resolvido da seguinte forma: a emancipação política é, ao mesmo tempo, a dissolução da velha ordem social sobre a qual descansava o Estado feudal,

⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 369.

alienado do povo. A revolução política que promoveu tal emancipação é, portanto, obra da sociedade civil burguesa. A sociedade feudal tinha um caráter político direto, ou seja, os elementos que constituíam a vida social de cada homem, tais como: a posse, o tipo de trabalho e a família, assumiam uma forma imediatamente política através da propriedade territorial, das corporações e dos estamentos que, por sua vez, determinavam a relação e a participação de cada indivíduo com o Estado. Os elementos da vida social eram, portanto, mediadores para a participação ou a exclusão dos homens da esfera política. Ademais, sob a forma do estamento ou da corporação, era levado a cabo o surgimento de ‘sociedades separadas’ dentro da própria sociedade:

“No entanto, as funções e as condições vitais da sociedade civil permaneciam ainda políticas, no sentido do feudalismo, isto é, elas isolavam o indivíduo do todo que é o Estado; elas transformavam a relação particular entre sua corporação e o Estado total em uma relação geral do indivíduo com a vida do povo, do mesmo modo que elas convertiam sua atividade e sua situação civis determinadas em uma atividade e uma situação gerais.”⁷⁰

A partir deste modo de organização social, o Estado feudal se configura como uma unidade que representa um ‘poder político geral’, universal, separado dos indivíduos que compõem o povo.

Mas a forma política dos elementos sociais foi abolida por uma revolução política “que derrubou o poder soberano e promoveu os negócios do Estado na classificação dos negócios do povo, que constituiu o Estado político em negócio *geral*, isto é, em Estado real.”⁷¹ Em outros termos, a revolução política, obra da sociedade civil burguesa, aboliu o abismo da relação entre o indivíduo e a comunidade política ao destruir o caráter político dos estamentos, corporações, etc., em uma palavra, a velha organização política do espaço social.

⁷⁰ Id. *Ibid*, p. 370.

⁷¹ Id. *Ibid*, p. 371.

A burguesia cindiu, portanto, a sociedade civil em suas partes mais simples: os indivíduos e os elementos que constituem a vida social. Com a instituição do Estado político, os elementos sociais passaram a ter uma significação totalmente individual, uma vez que foram destituídos de sua significação política e, assim, a participação dos indivíduos no Estado se torna igual para todos os membros do povo.

Entretanto, a instituição do Estado político moderno, isto é, a coroação do 'idealismo do Estado', é, ao mesmo tempo, a coroação do 'materialismo da sociedade civil'. Ou seja, a emancipação política, responsável pela instituição do Estado político, foi a emancipação da sociedade civil com relação aos entraves políticos do Estado feudal, pois as reformas administrativas conquistadas pelos emancipadores nada mais exprimem que a garantia das condições materiais dos indivíduos que compõem a sociedade civil. A sociedade civil, ainda sob a regência do Estado feudal, já se encontrava dissolvida em seu fundamento, o homem enquanto indivíduo privado e egoísta. Este homem, membro da sociedade civil, com a emancipação política, é reconhecido como base e premissa do Estado político e, enquanto tal, é reconhecido pelo Estado mediante os *Direitos Humanos*: "De fato, a liberdade do egoísta e o reconhecimento desta liberdade é, antes, o reconhecimento do movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que constituem o conteúdo desta vida."⁷² Portanto, com a emancipação política, o homem não se libertou da religião, mas obteve a liberdade religiosa, e tampouco se libertou da propriedade, adquirindo a liberdade de propriedade e assim por diante.

Desta forma, a instituição do Estado político e a cisão da sociedade em indivíduos independentes - cuja relação entre si é o direito e não o privilégio, que organizava as relações

⁷² Id. *Ibid*, p. 372.

do sistema político-feudal, as corporações, estamentos, etc. - foi levada a cabo em uma única e mesma ação. Neste processo, o homem, enquanto indivíduo privado, foi considerado como um homem natural e os direitos deste indivíduo apareceram como direitos naturais. Isto ocorre porque a revolução política dissolveu o espaço social em individualidades, porém, sem as modificar realmente. Por conseguinte, o homem, enquanto membro do espaço social, enquanto indivíduo privado, foi considerado como base natural do Estado político, pois a concepção do homem como individualidade implica apenas na consideração de sua existência imediata, sensível, ao passo que o homem como cidadão é concebido somente como homem abstrato, ideal.

Assim, a emancipação política - que instituiu o Estado político moderno, e que, até então, foi expressa pela Declaração dos Direitos Humanos e pela cisão destes com os direitos do cidadão - foi responsável por uma redução do homem, por um lado, em indivíduo egoísta, como membro da sociedade civil e, por outro, em cidadão do Estado, em pessoa moral, em ser coletivo abstrato. O homem como cidadão, conforme já foi apontado, nada mais é do que um meio para a garantia da vida individual:

“É somente quando o homem individual, real, sobrepor em si mesmo o cidadão abstrato e se converter, ele, homem individual, em ser genérico na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais; quando o homem reconhecer e organizar suas forças próprias como forças sociais e portanto, não retirar mais de si a força social sob o aspecto da força política, é então somente que a emancipação humana será realizada.”⁷³

Dado que a instituição do Estado político provocou a cisão entre indivíduo e cidadão, entre a vida privada e a vida pública e que o Estado se comporta perante a sociedade civil, onde rege a vida privada, como universalidade humana ilusória, como a vida genérica abstrata, as forças sociais humanas se convertem em entidades transcendentais à própria atividade social, isto é, o

⁷³ Id. *Ibid.*, p. 373.

Estado e a esfera política em geral configuram âmbitos de forças sociais humanas usurpadas de sua própria natureza. Assim, para que o homem recupere suas potências sociais é necessário, por um lado, a abolição da esfera transcendente do Estado e, por outro, a recuperação da dimensão coletiva pelos indivíduos reais, transferida para a condição abstrata da cidadania. Uma vez reintegradas aquelas forças à própria vida social, é possível a tarefa de eliminação dos entraves reais ao livre desenvolvimento sócio-humano: a emancipação humana.

2.2 A Revolução Social na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.

Segundo Marx, na Alemanha, a crítica à religião chegou ao fim e a mesma foi, no caso alemão, a condição e a premissa de toda a crítica. Tal afirmação se torna mais clara quando é apresentado o fundamento da crítica à religião, formulado por Feuerbach e acatado por Marx: "É o homem que faz a religião, e não a religião que faz o homem."⁷⁴ Uma vez desvelada a esfera religiosa como um reflexo do homem real, só resta ao próprio homem voltar-se para sua existência terrena. Pois não basta apenas destruir a ilusão religiosa para que os homens possam realizar sua verdadeira natureza genérica, sua existência humano-social, que está alienada; é também necessário a abolição das condições sociais de existência que engendram aquela ilusão.

A sociedade e o Estado, enquanto esferas constituídas pelos homens e nas quais, conforme já foi apontado por Marx em *Sobre a Questão Judaica*, a essência genérica, a vida

⁷⁴MARX, K. *Pour une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel-Introduction*, p. 382.

coletiva, não se realiza, são as instâncias responsáveis pela criação da esfera religiosa, um mundo invertido com relação ao mundo real no qual a liberdade e a vida genérica se realizam apenas ilusoriamente:

"Este Estado, esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles mesmos são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob uma forma popular (...). Ela é a realização quimérica da essência humana, porque a essência humana não possui realidade verdadeira."⁷⁵

Ao ser engendrada pela miséria real da sociedade e, portanto, configurando-se como explicação teórica daquela realidade, a religião, ao mesmo tempo, consiste em um protesto contra aquela miséria, mas trata-se de um protesto ilusório porque, primeiro, busca-se na religião a mitigação dos sofrimentos reais e, segundo, porque a religião, dessa forma, impede que os homens compreendam a verdadeira causa de sua natureza genérica, a sociedade, e os separa dela.

Portanto, a dissolução da esfera religiosa, enquanto uma forma de consciência engendrada pelas relações reais da sociedade, ao mesmo tempo, está ligada com a dissolução do mundo real. No entanto, a crítica da religião não é capaz de libertar os homens dos problemas sociais, senão apenas dissolve as ilusões celestiais para que aqueles possam atuar e reorganizar a vida real. Deste modo, para que a luta contra a religião seja eficaz, ela deve ser transformada em uma luta contra a sociedade que a produz. E, após a abolição da esfera teórica da alienação religiosa, que destrói a ilusão de um mundo abstrato, é preciso abolir a alienação real da essência humana dos homens que é produzida pela própria sociedade. "É assim, pois, que a crítica do céu se transforma, portanto, em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política."⁷⁶

⁷⁵ Id. *Ibid.*, p. 382-83.

⁷⁶ Id. *Ibid.*, p. 383.

2.2.1 A Crítica ao pensamento político alemão e a nova concepção de crítica

Após apresentar sua posição acerca da crítica à religião, Marx faz uma análise das limitações teóricas do pensamento político alemão da época bem como apresenta sua nova concepção de crítica que, por sua vez, deve abandonar as limitações teóricas para converter-se em força material, em *práxis*, isto é, em uma luta real contra as condições sociais vigentes na Alemanha da época.

Suas observações têm como pano de fundo uma crítica ao modo como a teoria política alemã concebeu seu objeto, ou seja, ela não se ateu à realidade do *status quo* social alemão, não se ateu ao objeto específico e, por conseguinte, as tentativas de resolver os problemas sociais e políticos não foram capazes de produzir nenhuma transformação real; ficaram, assim, confinadas ao plano teórico. As duas vertentes que na Alemanha constituíam o quadro deste pensamento são, por um lado, a *Escola Histórica de Direito*, cujo pensamento político era orientado para o futuro, isto é, via seu objeto como algo mais além da realidade, acreditando que a história iria comprovar suas profecias e, por outro lado, as teorias românticas do *Partido Liberal* que acreditavam encontrar as soluções sócio-políticas em um conceito de liberdade que está para além da história.

Ao contrário da noção de crítica vigente na Alemanha, para Marx, a crítica não poderia ser apenas um instrumento para mapear a anatomia do *status quo* social alemão, mas, além disso, ela teria que se configurar como um meio para a destruição real de seu objeto:

"Em si, a crítica não necessita esclarecer-se seu objeto, pois, já terminou com ele. Ela não se manifesta como um fim em si, mas somente como um meio. Seu sentimento é essencialmente a indignação; sua tarefa é essencialmente a denúncia."⁷⁷

A denúncia, por sua vez, consiste na descrição das relações antagônicas dos diferentes grupos que compõem a estrutura social e que estão inseridos sob um sistema de governo, sob uma forma de Estado. No caso da Alemanha, a Monarquia organizava e restaurava aquele conflito social, privilegiando uma minoria e produzindo a miséria de uma grande massa. Portanto, a crítica deve: "descrever cada esfera da sociedade alemã como *partes da vergonha desta sociedade (...)*".⁷⁸ A luta contra o *status quo* social alemão era, ao mesmo tempo, para Marx, uma luta que deveria interessar aos países que se modernizaram e instituíram o Estado Político (França e Inglaterra), pois aquele não era nada mais do que a consumação do *Antigo Regime Francês* - a monarquia constitucional. Com efeito, a luta contra o presente sócio-político alemão era simultaneamente a luta contra o antigo regime absolutista dos povos modernos e seus resquícios que ainda estavam presentes no interior do próprio Estado político como seus defeitos.

Voltando à crítica do pensamento alemão, no que concerne à economia política dos povos modernos, ao mesmo tempo em que esta tratava dos problemas específicos dos países avançados, a Alemanha, por seu turno, a concebia como teoria da sua realidade particular, ou seja, não respeitou a especificidade de sua realidade econômica que deveria ser seu objeto. Um exemplo disso estava no tratamento alemão da relação da indústria e da riqueza com a política, uma questão que era específica dos povos modernos. Contudo, os alemães tentaram resolver tal questão sob a forma de medidas protecionistas, proibições e pelo desenvolvimento do monopólio, ou seja, procuraram instaurar um estado de coisas que era combatido

⁷⁷ Id. *Ibid*, p. 385.

⁷⁸ Id. *Ibid*, p. 386.

teoricamente pela Economia política dos povos modernos. Pois; "Na França e na Inglaterra se estimula então a supressão do monopólio que chegou até suas últimas conseqüências; na Alemanha se estimula o monopólio até suas últimas conseqüências."⁷⁹

Embora a Alemanha estivesse muito atrasada com relação aos aspectos econômico, social e político dos povos modernos, havia, porém, um âmbito no qual ela se encontrava no mesmo nível de desenvolvimento e de conteúdo dos mesmos, qual seja, a filosofia. Vê-se, portanto, que, além de compartilhar teoricamente dos problemas econômicos e sociais dos países mais desenvolvidos, a Alemanha também era contemporânea filosófica deles, mas sem acompanhar o terreno histórico, pois pensava aquilo que outros povos realizaram. Deste modo, a filosofia alemã se apresentava como uma prolongação ideal de sua própria realidade histórica. Um exemplo mais claro do desprezo da filosofia alemã por aquilo que deveria ser seu objeto específico está em sua filosofia política, mais especificamente no *partido político prático* e no *partido político teórico*, ambos vinculados ao pensamento liberal, e, por fim, na sua expressão mais refinada, na filosofia política hegeliana.

As duas linhas do pensamento liberal Alemão, a saber, o Partido Prático e o Partido Teórico - compostos pelos hegelianos de esquerda - configuraram duas correntes que procuravam, mediante a teoria crítica, transformar o *status quo* alemão. Entretanto, os dois estavam destinados a fracassar porque não conseguiram conciliar a teoria com a prática. A primeira vertente, que exigia uma conexão entre a filosofia e o mundo real, fracassou porque, ao refutar a filosofia, simplesmente limitava sua análise da realidade. E, no que concerne à segunda vertente, o Partido Teórico, que partia da filosofia para resolver as questões políticas e sociais, defendia que era somente com a crítica teórica da realidade que seria possível

⁷⁹ Id. *Ibid*, p. 387.

transformá-la. Finalmente, com respeito à filosofia política de Hegel, Marx diz que esta era, ao mesmo tempo, tanto a afirmação teórica do Estado e da realidade política dos povos modernos quanto a negação das formas anteriores de consciência política e jurídica alemãs. Para Marx, a teoria política hegeliana se apresentou como um desenvolvimento teórico que estava no mesmo nível da realização política do Estado Moderno. A filosofia hegeliana, enquanto um pensamento especulativo e abstrato, cuja realidade é puramente conceitual, faz abstração do homem real e satisfaz o homem ideal da mesma forma que o Estado político moderno. Tal abstração, por seu turno, tem como premissa a separação entre a sociedade civil - a esfera das relações materiais- e o Estado - uma esfera ideal. Com efeito, este elemento conceitual abstrato, que é o ponto em comum do Estado teorizado por Hegel e o Estado Político, e que prescindia das condições reais da vida na sociedade civil, apenas realiza ilusoriamente, de forma abstrata, a *existência política*.

De acordo com o atraso da Alemanha, era somente mediante uma crítica de sua filosofia que era possível criticar suas instituições políticas, pois a filosofia consistia na esfera mais desenvolvida do progresso alemão. À medida que, para a França e Inglaterra, era mediante a ação política e social que os males sociais e políticos eram eliminados, na Alemanha, ao contrário, tal eliminação só poderia ser feita por meio de uma crítica da filosofia que, no plano teórico, estava no mesmo nível de desenvolvimento daqueles países. Portanto, a crítica à filosofia alemã, em particular à filosofia hegeliana, não era, ao mesmo tempo, somente uma crítica do presente alemão, senão uma crítica do que estaria por vir, isto é, das condições históricas futuras da realidade alemã que estavam presentes nos países modernos. Com efeito, criticar a filosofia hegeliana e a alemã em geral significa criticar não só o antigo regime mas também a sociedade e o Estado modernos. Pois: "Em política, os alemães pensaram o que outros povos fazem. Alemanha é sua consciência teórica. O caráter

abstrato e arrogante de seu pensamento sempre andaram a par com o caráter limitado e atarracado de sua realidade."⁸⁰ Portanto, se a realidade do solo alemão exprimia a consumação do regime absolutista, então a consciência política alemã expressava a imperfeição do Estado Moderno, ou seja, ao contrapor-se às formas anteriores de consciência política, a filosofia alemã, principalmente a hegeliana, não partiu daquele pensamento político anterior, mas sim da prática, mas de uma prática que não era a sua própria, mas aquela dos países modernos.

2.2.2 A Revolução Social e a Emancipação Humana

Frente às insuficiências e limitações da filosofia e da crítica alemãs, Marx questiona: "Alemanha pode chegar a uma prática (...), quer dizer, a uma revolução que a eleve não somente ao nível oficial dos povos modernos, mas a essa altura humana que será o futuro próximo destes povos?"⁸¹ Em outros termos, Marx pergunta acerca das possibilidades alemãs para atingir a emancipação política, a instituição do Estado Político, e se igualar aos povos modernos bem como atingir a *emancipação humana*, a transformação social e humana que era exigida para os mesmos.

A emancipação humana, que implica em uma destruição do estado de coisas social, só pode ser levada a cabo mediante o poder material, isto é, por meio de ações práticas e para este fim:

"A teoria se converte em força material logo que ela se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar da massa quando ela argumenta *ad hominem*, e ela argumenta *ad hominem*

⁸⁰ Id. *Ibid*, p. 390.

⁸¹ Id. *Ibid*, loc. cit.

quando se faz radical. Ser radical é tomar as coisas pela raiz, mas a raiz para o homem, é o homem mesmo."⁸²

De acordo com tal concepção de crítica *radical*, Marx fornece um exemplo acerca do caráter radical, ou melhor, do poder prático da crítica alemã que residia na crítica à religião. Uma tal crítica já se manifestara na Alemanha, no âmbito teórico, primeiro, pela *Reforma* luterana e, segundo, pela crítica feuerbachiana. A *Reforma* destruiu o caráter externo de autoridade da religião, interiorizando-a, e Feuerbach conseguiu destruir seu caráter interior, ou seja, a crítica feuerbachiana resultou na tese de que o homem é quem faz a religião e, por conseguinte, o ser supremo para o mesmo não é Deus, mas o próprio homem. Por fim, o que resta é a destruição de todas as relações de submissão e humilhação entre os homens no interior da sociedade.

No entanto, para Marx, seria necessário transformar o *status quo* social alemão mediante uma emancipação do povo que não fosse somente teórica, mas também efetiva, o que só poderia ser realizado por uma *revolução radical*, uma revolução que destruísse o poder material da forma social vigente. Pois: "As revoluções, com efeito, necessitam de um elemento *passivo*, de um fundamento material. Em um povo, a teoria se realiza na medida em que ela é a realização de suas necessidades."⁸³ Ora, somente ações práticas são capazes de transformar o poder material existente, contudo, cabe à teoria, para que possa se realizar no mundo, mediante a crítica, estar de acordo com aquelas necessidades práticas revolucionárias. Porém, conforme já foi apontado por Marx, na Alemanha havia um abismo entre o pensamento, a teoria, e a prática social. Eis porque a *revolução radical*, a transformação social, se tornou uma tarefa difícil neste país.

⁸² Id. *Ibid*, loc. cit.

⁸³ Id. *Ibid*, p. 391-92.

Apesar de Marx ter apontado as dificuldades e entraves para a Alemanha atingir uma revolução radical, social, o que se pretendia era somente a emancipação política através de uma revolução política, isto é, a instituição do Estado Político e não a *emancipação humana universal*. Mas, na visão de Marx, uma revolução política é uma revolução *parcial* porque, primeiro, implica no fato de que somente uma classe particular da sociedade civil se emancipe politicamente, venha a adquirir direitos políticos e, por conseguinte, exerça o poder político sobre o restante da sociedade. Uma tal emancipação implica, por seu turno, em que uma classe particular se apresente como empreendedora de uma emancipação geral, porém, partindo de suas condições específicas de classe:

"Esta classe libera a sociedade inteira, mas só com a condição que toda a sociedade se encontre na mesma situação desta classe; com a condição, por exemplo, que possua ou possa adquirir a seu modo dinheiro e cultura."⁸⁴

Ademais, para que uma classe particular possa desempenhar o papel de emancipadora da sociedade em geral, ela deve ser reconhecida como 'representante geral' da sociedade, isto é, seus interesses de classe devem ser confundidos com os interesses de toda a sociedade. Pois: "É somente em nome dos direitos gerais da sociedade que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral."⁸⁵

Entretanto, para que, por um lado, a revolução de uma sociedade coincida com a emancipação de uma classe particular, é preciso, por outro, que todos os problemas e defeitos daquela sociedade sejam condensados em uma classe. Em outros termos, a emancipação política de uma classe particular implica na existência de uma classe que, ao contrário, venha a encarnar e sofrer os defeitos políticos e sociais daquele povo. Portanto, toda revolução política implica na formação de um elemento negativo. E Marx fornece um exemplo deste

⁸⁴ Id. *Ibid*, p. 393.

⁸⁵ Id. *Ibid*, p. 394.

fato a partir do papel da burguesia na Revolução Francesa: "A importância geral e negativa da nobreza e do clero franceses determinou a importância geral e positiva da burguesia, classe imediatamente próxima e oposta."⁸⁶ No entanto, na Alemanha, todas as classes sociais estavam despojadas daqueles requisitos que poderiam convertê-las em representante negativo geral da sociedade, pois o princípio que regia tanto as ações quanto a consciência, não só dos indivíduos mas também dos grupos sociais, era tão somente o *interesse egoísta*:

"Por isso a relação das diferentes esferas da sociedade alemã não é mais dramática, senão épica. Cada uma delas começa a sentir sua existência e a se instalar ao lado das outras com suas exigências particulares, não quando elas estão oprimidas, mas quando, sem sua intervenção, as condições da época criam sob elas um substrato social sobre o qual elas podem, por seu turno, exercer uma pressão."⁸⁷

Deste modo, o quadro social alemão da época é resumido por Marx da seguinte forma:

"Os príncipes estão em luta contra a realeza, os burocratas lutam contra a nobreza, a burguesia contra todos eles, enquanto que o proletariado já começa a combater contra a burguesia. Mal a classe média ousa a conceber, de seu ponto de vista, o pensamento de sua emancipação, já a evolução das condições sociais e o progresso da teoria política manifestam este ponto de vista antiquado ou pelo menos problemático."⁸⁸

A partir de tais referências marxianas, vê-se a influência que a luta de classes da França exerceu sobre o pensamento do Autor, pois, ao apresentar a diferença e o atraso do solo alemão em face ao francês, concluiu que a emancipação parcial, promovida por uma revolução política, na França, seria o fundamento da *emancipação universal*, fruto de uma revolução radical, isto é, a revolução política forneceria as condições materiais necessárias para uma revolução social. Já no caso alemão, onde a situação da luta de classes era bem

⁸⁶ Id. *Ibid*, loc. cit.

⁸⁷ Id. *Ibid*, p. 394-95.

⁸⁸ Id. *Ibid*, p. 395.

distinta, a *revolução radical*, que promove a *emancipação humana universal*, seria a condição de possibilidade para a emancipação política. Ao contrário da França, que se emancipou gradualmente (primeiro, por uma emancipação política e que estava à beira uma revolução social devido ao estágio da luta de classes) na Alemanha, só havia a possibilidade de uma emancipação total, da revolução social: "Na França, cada classe do povo é um *idealista político*, que se considera, inicialmente, não como uma classe particular, mas como o representante das necessidades sociais em geral."⁸⁹ Conforme é apontado, a esfera social emancipadora passou por um movimento que perpassou todas as classes do povo francês e chegou, por fim, até a classe que não realizava mais a liberdade social, pois o caráter emancipatório de uma classe repousa sobre o pressuposto de certas condições materiais desumanas que são criadas pela própria sociedade. Ao chegar a este estágio, tal classe deve, portanto, organizar de outra forma as condições de existência humana sob o pressuposto da *liberdade social*. Na Alemanha, diz Marx, ao contrário, nenhuma classe social sentia necessidade e tampouco tinha capacidade para a *emancipação universal*, para a revolução social, enquanto não se sentisse obrigada a isto mediante uma situação imediata, isto é, impelida pela pura necessidade material, já que sua vida prática não apresentava uma consciência teórica correspondente e sua vida espiritual não tinha nada a ver com a vida prática.

Contudo, a possibilidade de uma revolução social e, portanto, de uma emancipação social positiva, reside na formação de uma classe, no interior da sociedade civil, que não compartilhe dos mesmos direitos, poderes e das condições materiais que estruturam a sociedade civil em geral, portanto:

"uma esfera que possui um caráter universal em razão de seus sofrimentos universais, e que não reivindica nenhum direito particular, porque não se lhe faz sofrer uma injustiça particular,

⁸⁹ Id. *Ibid*, loc. cit.

mas a injustiça absoluta, que não pode mais restituir-se um título histórico, mas somente a um título humano, que não está em oposição parcial com as conseqüências, mas em oposição total com os princípios políticos do estado alemão, de uma esfera, enfim, que não pode se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, portanto, sem emancipá-las todas; em uma palavra, uma esfera que é *a perda total do homem* e não pode, pois, reconquistar para si mesma sem a reconquista total do homem."⁹⁰

O caráter universal, representado pelos sofrimentos universais da esfera revolucionária, diz respeito às condições desumanizantes às quais a existência de uma grande parte da sociedade é jogada pela própria sociedade civil. Portanto, a libertação desta esfera implica na supressão de suas condições de existência desumanizantes e da dominação que a sociedade civil exerce sobre ela, resgatando a humanidade, a coletividade, no interior do próprio espaço social.

Tal classe revolucionária que, apesar de estar no interior da sociedade civil, não é civil, não compartilha das mesmas condições materiais de vida nem participa ativamente da esfera política. Esta começou a surgir na Alemanha mediante a industrialização, uma vez que a pobreza, gerada artificialmente pelo modo de produção, foi o elemento responsável pela existência desta massa. O proletariado nasceu, portanto, da dissolução da velha sociedade civil alemã, ou melhor, da dissolução da classe média e dos pequenos camponeses. Ele é, portanto, a manifestação da dissolução da ordem universal anterior. Assim:

"Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem presente, ele não faz mais do que anunciar o segredo de sua própria existência, porque ele mesmo é a dissolução efetiva desta ordem do mundo. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele não faz mais do que erigir em princípio da sociedade o que a sociedade erigiu em princípio seu; o que sem que ele mesmo intervenha, já encarnou a si como resultado negativo da sociedade."⁹¹

⁹⁰ Id. *Ibid*, p. 396.

⁹¹ Id. *Ibid*, p. 396-397.

III A Crítica à Política no *Forwards!*

O artigo *Glosas Críticas à margem do Artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social por um Prussiano'*, publicado no *Forwards!* em 7 de agosto de 1844, serve de complemento ao textos publicados nos *Anais Franco-alemães*, uma vez que nele Marx reitera acerca da diferença entre *revolução política* e *revolução social* mediante uma crítica à instituição do Estado como esfera resolutora dos problemas sociais. Vejamos, portanto, rastreando suas críticas a Arnold Ruge, como Marx desenvolve tais teses.

Marx inicia seu escrito referindo-se ao artigo de Arnold Ruge: *'O Rei da Prússia e a Reforma Social'*. No mesmo, Ruge tratou acerca da ordem do rei prussiano com respeito ao movimento dos operários tecelões silesianos que acontecera de 04 a 06 de junho de 1844. Este movimento, por sua vez, configurou o primeiro levante do operariado alemão. Além da referência ao movimento, Ruge ainda mencionou a opinião do jornal liberal francês *La Réforme* sobre a atitude do rei contra os tecelões; *La Réforme* considerava que a ordem contra os operários fora causada por medo e pelo 'sentimento religioso' do rei prussiano. Ademais, *La Réforme* também apontava que a atitude do rei seria precursora de grandes reformas na sociedade alemã. Em contrapartida à opinião do jornal liberal, Ruge defendeu que a ordem

real não fora causada por medo do rei, uma vez que foi necessário o envio de poucas tropas para acabar com a manifestação dos operários.

Frente a tais considerações de Ruge, Marx redige um artigo no mesmo jornal, tecendo várias críticas às opiniões daquele. A primeira delas diz respeito às causas da ordem real; Marx mostra a Ruge porque a rebelião dos operários silesianos não poderia, de forma alguma, causar medo ao rei, a partir da relação fundamental entre a esfera *política* e os problemas *sociais*:

“A revolta não visava diretamente o rei da Prússia, mas a burguesia. Aristocrata e monarca absoluto, o rei da Prússia não pode gostar da burguesia; ele tanto menos se assusta quanto mais a burguesia se faz submissa, se ela é mais impotente, pelo fato que suas relações com o proletariado serem mais tensas e mais difíceis.”⁹²

O inimigo mais imediato da monarquia era o liberalismo burguês; dessa forma, o proletariado alemão não constituía uma ameaça direta ao poder do rei, uma vez que este lutava contra a classe burguesa. Por conseguinte, com a ordem contra os operários tecelões, o rei não fez outra coisa senão utilizar o proletariado como instrumento, acirrando ainda mais a luta do último contra a burguesia para enfraquecê-la.

Da mesma forma que negou que a ordem do rei foi causada por medo, Ruge também defendeu que a mesma não foi motivada por algum ‘sentimento religioso’ pelo fato de ter sido uma atitude fria contra os operários. No entanto, diz Marx, mesmo sendo uma atitude fria, a ordem real fora profundamente embasada em um sentimento religioso, ou melhor, cristão, justamente pelo fato de que o próprio rei, ao incumbir a solução dos problemas sociais para a própria sociedade, negou esta tarefa ao Estado e às autoridades. Ou seja, o rei, alegando que a

⁹² MARX, K. *Gloses Critiques en Marge de l'article "Le Roi de Prusse et la Réforme Sociale par un Prussien"*, p.399-400.

sociedade civil era uma sociedade cristã, acreditava que mediante a beneficência ela seria capaz de acabar com a miséria.

O segundo ponto a ser criticado por Marx diz respeito à tese rugeana de que a causa da miséria dos operários alemães poderia ser simplesmente explicada pela falta de consciência política da sociedade alemã, isto é, a miséria operária, enquanto um problema social local, deveria ser reconhecida por toda a sociedade civil como um problema público, que dizia respeito a toda a comunidade. Não obstante, Marx, ao remeter-se à situação política e social da Inglaterra, demonstra que a tese de Ruge é improcedente, pois:

“Ao observar a Inglaterra, faz-se a mais segura experiência para conhecer a relação de um país político com o pauperismo. Na Inglaterra, a miséria dos operários não é parcial, mas universal; ela não se limita às regiões industriais, ela se estende às regiões rurais.”⁹³

De acordo com esta situação, as diversas categorias sociais da Inglaterra apenas jogavam a culpa da miséria umas sobre as outras, ou melhor, a burguesia inglesa acusava a política e, no interior da esfera política, os partidos opostos: os liberais (*Whigs*) e os conservadores (*Tories*) acusam-se reciprocamente como causadores dos problemas sociais. Por um lado, os liberais defendiam que a causa da miséria residia no monopólio das grandes propriedades rurais e nas leis que proibiam a importação de cereais, por outro, os conservadores defendiam que a pobreza era causada pela concorrência pregada pelos liberais.

Paralelamente às posições políticas acerca da miséria inglesa, Marx aponta as teorias da Economia Política como uma tentativa de penetração científica nas causas dos problemas sociais: “Assim, por exemplo, em sua brochura, *Recent Measures for the Promotion of Education in England*, Dr. Kay reduz tudo à educação negligenciada.”⁹⁴ Para Kay, a falta de

⁹³ Id. *Ibid*, p. 402.

⁹⁴ Id. *Ibid*, p. 403.

educação do operário impedia a compreensão de que sua situação miserável era uma consequência necessária, um efeito das leis naturais, portanto, imutáveis, do mercado. Com efeito, enquanto o operário não fosse capaz de compreender tal coisa, sempre se rebelaria e tal atitude, por sua vez, poderia comprometer o desenvolvimento da produção e da atividade comercial inglesas. Mediante o exemplo da Inglaterra, Marx procura mostrar a Ruge sua incongruência ao ter alegado que a falta de política seria a causa dos problemas sociais:

“Mas, se a burguesia da Alemanha não política é incapaz de fazer uma idéia da importância geral de uma miséria parcial, a burguesia da Inglaterra política sabe, por outra parte, ignorar a significação geral de uma miséria universal (...).”⁹⁵

Com isso, Marx apenas quer evidenciar que a falta de consciência política não é o elemento responsável pelos problemas sociais; estes têm, conforme será visto, sua causa nos próprios elementos sociais que se encontram à margem da esfera política.

Ademais, para Ruge, a falta de consciência política na Alemanha se manifestou no fato de o rei ter atribuído a razão da miséria às falhas administrativas do Estado e à falta de caridade da sociedade civil, coisa que o levou a buscar o remédio contra a miséria em medidas administrativas e em leis beneficentes. No entanto, Marx, mais uma vez, referindo o exemplo inglês, demonstra a Ruge que a afirmação de que a falta de caridade e os defeitos administrativos como as causas dos problemas sociais não foi uma perspectiva exclusiva do rei prussiano: “A atual legislação inglesa sobre os pobres data da lei do ato 43 do reinado de Elizabeth. Quais são os recursos aprovados por essa legislação? A obrigação para as paróquias de socorrer seus operários indigentes, a taxa dos pobres, a beneficência legal.”⁹⁶

⁹⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 404.

Além disso, em 1834, o parlamento inglês, frente ao crescimento da miséria, adotou emendas, alegando que este se deu devido aos defeitos administrativos do Estado: “Por isso, foi realizada a reforma da administração da taxa dos pobres, organismo composto de funcionários das paróquias interessadas.”⁹⁷ Tal reforma resultou que determinados grupos de paróquias fossem submetidos a uma única administração composta por um comitê de funcionários escolhidos pelos contribuintes. Estes comitês, por sua vez, eram fiscalizados por comissões do governo inglês.

Embora o parlamento inglês, por um lado, tenha reformulado a atividade administrativa sobre os problemas sociais, por outro, acreditava que a principal causa do crescimento da miséria residisse na própria lei de beneficência, isto é, alegava que um meio legal para remediar os problemas sociais acabaria favorecendo o crescimento dos mesmos. Deste modo, frente à impotência das reformas administrativas, a Inglaterra, mediante a teoria de Malthus, acabou concebendo a miséria como uma ‘lei natural eterna’, isto é, que não pode ser combatida. Uma outra perspectiva inglesa para explicar a impotência da beneficência e da administração do governo contra a miséria acusava os próprios operários pobres como culpados de sua situação. Com efeito, a pobreza daqueles não deveria ser encarada como uma desgraça senão como algo proposital, um crime:

“Assim, nasceu a instituição das *Workhouses*, isto é, das casas dos pobres cujo regime desencoraja os miseráveis e os impede de procurar um refúgio contra a morte por inanição. Nas *Workhouses* a caridade se combina engenhosamente com a vingança da burguesia contra os miseráveis que fazem apelo à sua caridade.”⁹⁸

⁹⁷ Id. *Ibid*, loc. cit.

⁹⁸ Id. *Ibid*, p. 405.

Conforme foi evidenciado, ao mesmo tempo em que pretendia acabar com a miséria mediante a caridade e a reforma administrativa, a Inglaterra se deparava com o crescimento progressivo da pobreza. Portanto, de acordo com a impotência da administração e da legislação, a miséria acabou sendo considerada, por fim, como uma situação provocada pelos próprios miseráveis. Assim, somente restou ao Estado Inglês administrar sua miséria: “Muito longe de ir além de medidas administrativas e da beneficência, o Estado inglês descendeu muito deste lado. Ele não administra mais que a espécie de pauperismo que, pelo desespero, se deixa levar e isolar.”⁹⁹

De acordo com os casos da Inglaterra e França, Marx constata que os Estados que se ocuparam com a miséria apenas se limitaram às medidas administrativas e beneficentes, uma vez que não poderiam fazer outra coisa: “O Estado não encontrará jamais no ‘Estado e a organização da sociedade’ a causa das taras sociais, como o prussiano [Ruge] exige de seu rei.”¹⁰⁰ Pois a causa não é de ordem política. Na medida em que se considera a esfera política (o Estado) como responsável pela organização social e pela solução dos problemas sociais, acredita-se que a má administração da sociedade civil é o elemento responsável pelos problemas sociais. Ademais, diz Marx, no interior da esfera política, cada partido culpa o partido oposto ou aquele que governa pelos problemas sociais. Até mesmo os partidos mais radicais e com pretensões revolucionárias acabam colocando a razão da miséria na forma de governo vigente, cuja solução, portanto, reside na substituição daquela.

Ao ser identificado como instituição responsável pela organização do espaço social, o Estado, quando reconhece a existência de problemas sociais, acaba concebendo-os ora como produtos de leis e causas naturais, ora como produtos da vida privada, espaço independente do

⁹⁹ *Ibid.*, p. 406.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 408.

Estado no qual ele não pode interferir ou, por fim, concebe-os como problemas provenientes de transgressões da administração frente a sua finalidade pública:

“Assim, a Inglaterra descobre que a miséria tem sua razão de ser na lei natural segundo a qual a população deve sempre exceder os meios de subsistência. Conforme uma outra explicação, o pauperismo seria causado pela má vontade dos pobres, tal como o rei da Prússia o explica pela falta de generosidade cristã nos ricos, e a Convenção, pelo espírito suspeito e contra-revolucionário dos proprietários.”¹⁰¹

Dessa forma, é evidenciado que os Estados tendem a conceber os problemas sociais como provenientes de defeitos, ora casuais, ora intencionais, da atividade administrativa. Mas, ao mesmo tempo, esta mesma atividade administrativa é a atividade organizadora da sociedade. Este impasse no interior do próprio Estado, ou melhor, no interior do pensamento político, se dá justamente porque é impossível para o Estado superar a contradição entre a sua finalidade pública e a base real sobre a qual repousa, a saber, a vida privada e seus elementos constitutivos: a propriedade, a riqueza, etc. Pois, caso contrário, estaria destruindo a si mesmo, uma vez que tem como base fundamental aquela contradição. Portanto, diz Marx: “Ele é fundado sobre a contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*.”¹⁰² Eis porque a atividade do Estado, a administração, é limitada a uma atividade formal e negativa, que não atinge e tampouco é capaz de intervir no âmbito social onde o que rege é o interesse privado:

“Na verdade, a *impotência é a lei natural* da administração quando ela é colocada diante das conseqüências que resultam da natureza antisocial desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, desta pilhagem recíproca das múltiplas esferas civis.”¹⁰³

¹⁰¹ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁰² Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁰³ Id. *Ibid*, p. 408-9.

Em outros termos, toda a escravidão aos elementos da vida na sociedade civil, o comércio, a propriedade, o trabalho, etc., âmbitos nos quais o Estado não pode intervir, apenas administrar, constitui, ao mesmo tempo, o fundamento natural da própria esfera estatal. Portanto, a escravidão da vida na sociedade civil e o Estado político moderno, mesmo se comportando como esferas contrapostas entre si, simultânea e reciprocamente alimentam suas existências. Deste modo, diz Marx: “Se ele [o Estado] quisesse suprimir a vida privada, ele deveria se suprimir a si mesmo, pois é unicamente por oposição à vida privada que o Estado existe.”¹⁰⁴

Conforme apontou Marx, que o princípio da existência do Estado é a vida privada, aquele emerge como esfera pública a partir dos conflitos sociais engendrados pela relação antitética entre os agentes privados, administrando-os. Ademais, se sua atividade administrativa resulta defeituosa ou impotente para a solução dos problemas sociais, isto ocorre simplesmente pelo fato de sua existência ser defeituosa, ou melhor, de partir de um conflito fundamental, qual seja, as relações entre os agentes privados da sociedade civil burguesa:

“Por conseqüência, o Estado não pode admitir a impotência *congênita* de sua administração, isto é, sua própria impotência. Ele pode somente reconhecer os vícios formais e acidentais e se esforçar para corrigir. Estas reformas se revelam infrutíferas? Ora, é porque a tara social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma lei divina; ou ora, porque a vontade dos particulares está demais pervertida para acolher os projetos da administração.”¹⁰⁵

Dado o fundamento real do Estado, a vida privada, quanto mais o Estado se torna uma instituição exclusivamente política e, com efeito, mais perfeito, isto é, quanto mais se destaca

¹⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 409.

¹⁰⁵ Id. *Ibid.*, loc. cit.

e se abstrai do espaço social, menos tenderá a reconhecer que a causa dos problemas sociais reside tão somente na própria formação social, ou melhor, na forma em que estão estruturadas as relações materiais da sociedade civil moderna, na vida privada, da qual o Estado, por sua vez, é tão somente um produto a ser reconhecido como sua ‘expressão oficial’.

Desta forma, a consciência política, isto é, o pensamento que transita somente no interior da esfera teórica da política, uma esfera abstraída das relações reais da sociedade, é incapaz de compreender o verdadeiro fundamento dos problemas sociais:

“O período *clássico* da inteligência política é a *Revolução Francesa*. Longe de perceber no princípio do Estado a fonte das taras sociais, os heróis da Revolução Francesa perceberam, ao contrário, nas taras sociais a fonte dos males políticos.”¹⁰⁶

Em outros termos, tomam aquilo que é efeito de uma determinada estrutura e formação social como causa dos problemas políticos. Esta inversão ocorre porque, na fundamentação teórico-filosófica da política, a faculdade da vontade racional é concebida como princípio da politicidade, reconhecida como idêntica à civilidade. Portanto, quanto mais perfeito se torna o entendimento político, mais se abstrai das relações reais: “e mais ele não enxerga pela frente os limites naturais e espirituais da vontade; e, por consequência, menos é capaz de descobrir a fonte das taras sociais.”¹⁰⁷

A partir de então, Marx se dispõe a criticar as teses rugeanas acerca do movimento operário alemão. Segundo Ruge, a luta operária na Alemanha seria apenas uma luta local e ‘carente de alma política’. Contudo, para Marx, ao comparar a situação dos operários alemães com a dos franceses e ingleses, Ruge não distinguiu os estágios nos quais o movimento operário se encontrava nestes três países e, por conseguinte, concluiu que a indústria alemã

¹⁰⁶ *Id. Ibid.*, p. 410.

¹⁰⁷ *Id. Ibid.*, loc. cit.

era pouco desenvolvida com relação à francesa e à inglesa e, portanto, os operários franceses e ingleses estariam mais evoluídos do que os alemães. No entanto, a esse respeito, Marx observa:

“Para poder estabelecer uma comparação entre a situação dos operários alemães e aquela dos operários franceses e ingleses, o ‘prussiano’ [Ruge] teria de comparar a primeira forma, os inícios do movimento operário na Inglaterra e na França, com o movimento alemão que começa a surgir.”¹⁰⁸

Para Marx, o movimento operário silesiano possuía um respaldo mais teórico e mais consciente do que o francês e o inglês em suas primeiras fases, pois o nível teórico e de consciência que os franceses e os ingleses haviam atingido, mediante suas manifestações, serviu como ponto de partida para luta dos operários alemães:

“Se destrói não apenas as máquinas, aquelas rivais do operário, mas também os *registros de contabilidade*, os títulos de propriedade e, enquanto que todos os outros movimentos foram inicialmente dirigidos unicamente contra o inimigo visível, o *senhor da indústria*, este movimento se dirigiu ao mesmo tempo contra o banqueiro, o inimigo escondido.”¹⁰⁹

Dado, portanto, o caráter teórico e o nível cultural da classe operária alemã bem como a incapacidade da burguesia promover uma revolução política devido a sua ignorância política, Marx defende que, por tais características, a Alemanha era o único país capaz de começar uma *revolução social*: “Com efeito, assim como a impotência da burguesia alemã é a impotência *política* da Alemanha, da mesma maneira, a aptidão do proletariado alemão - se faz abstração da teoria alemã - é a aptidão *social* da Alemanha.”¹¹⁰ Portanto, Ruge poderia ter sido menos infeliz em suas teses acerca do operariado alemão se tivesse investigado o caráter próprio do objeto, respeitando seu contexto sócio-histórico específico. Mas, ao contrário, de

¹⁰⁸ Id. *Ibid*, p. 412.

¹⁰⁹ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹¹⁰ Id. *Ibid*, p. 413.

alemão, posicionou-se contra o mesmo e a partir daí desenvolveu seu discurso: “Em face de uma primeira explosão da revolta dos operários silesianos, a única tarefa de um cérebro pensante e apaixonado pela verdade não é a de julgar o acontecimento como um pedante, mas ao contrário, de estudar o caráter particular.”¹¹¹

Após apresentar suas críticas a Ruge sobre o operariado alemão, Marx se volta à questão central do texto, que todavia não foi devida e definitivamente esclarecida, qual seja, demonstrar porque Ruge atribuiu a culpa da miséria e do movimento operário alemão à política, ou melhor, à falta dela.

Na perspectiva de Ruge, o sofrimento social é responsável pelo engendramento da consciência política e, com efeito, esta última tem como tarefa a descoberta das causas do mesmo. No entanto, na visão marxiana, esta tese é falsa, pois, na realidade, o que se comprova é justamente o contrário: “A inteligência política é uma espiritualista, e ela é produzida pelos que já são ricos, pelos que já vivem prazerosamente.”¹¹² Se o entendimento político, como uma forma de consciência abstrata, espiritual, é concedido apenas àqueles que já possuem os meios materiais necessários para viver, então é incapaz de descobrir a verdadeira causa dos problemas sociais, uma vez que, na mesma proporção em que se desenvolve e se aperfeiçoa, torna-se mais abstrato, destacando-se da realidade social. Pois, conforme o que já foi visto, o entendimento político, quanto mais é desenvolvido, mais está preso nos limites da esfera espiritual da política e, com isso, só lhe resta atribuir à faculdade da vontade a razão dos problemas sociais. Desta forma, a única resolução possível se apresenta na derrocada da forma de governo vigente e na sua substituição por outra.

¹¹¹ *Id. Ibid.*, p. 414.

¹¹² *Id. Ibid.*, p. 415.

Com respeito ao caráter local do movimento operário alemão, Ruge defendeu que as revoltas que emergem a partir da separação e da exclusão do homem com respeito à comunidade, nas quais, portanto, há a separação entre as idéias revolucionárias e os princípios sociais, deveriam ser sufocadas. Vejamos como Marx analisa esta questão: no que concerne à separação, visualizada por Ruge, entre as idéias revolucionárias e os princípios sociais, Marx já demonstrou que, no caso do movimento silesiano, isto não ocorreu, pois nele os operários defendiam e exigiam melhores condições materiais de existência para, com isso, poderem viver no interior da sociedade; portanto, suas idéias não eram contrapostas aos princípios sociais. A partir de então, Marx passa a analisar a condição postulada por Ruge na qual, para que fosse possível uma revolução, não deveria haver o isolamento dos homens com relação à comunidade. Em primeiro lugar, Marx observa que o termo *comunidade*, aplicado por Ruge, deve ser entendido tão somente como *comunidade política*, como Estado. No entanto, ao contrário, todas as revoluções que ocorreram na história pressupuseram o isolamento e a exclusão dos homens frente a comunidade, fosse ela concebida como coletividade somente política ou somente social. A revolução de 1789 é um exemplo suficiente para ilustrar o que Marx está pretendendo demonstrar: “A Revolução de 1789 seria produzida se os burgueses franceses não estivessem desesperadamente isolados da comunidade? Ela foi precisamente destinada a pôr fim a esse isolamento.”¹¹³

No entanto, no caso do movimento operário alemão, a comunidade da qual os operários estavam excluídos não é a comunidade política, o Estado, mas se encontravam à margem da vida social: “Esta comunidade da qual seu próprio trabalho o separa, é a vida mesma, a vida física e intelectual, a moralidade humana, a atividade humana, o gozo humano, a natureza *humana*.”¹¹⁴ Dado que a natureza humana, o caráter coletivo dos homens, é

¹¹³ Id. *Ibid*, p. 416.

¹¹⁴ Id. *Ibid*, loc. cit.

proveniente da interação dos mesmos mediante o trabalho, a produção, então, à medida que o homem se torna escravo de seu trabalho para que possa adquirir os meios materiais mais necessários para a subsistência física, rebaixa a atividade produtiva apenas a um meio para a precária manutenção da vida física: “Assim como o isolamento funesto desta natureza é infinitamente mais universal, mais temido, mais contraditório que a separação da comunidade política (...).”¹¹⁵ Na visão de Marx, mesmo uma revolta parcial contra a exclusão da vida social consiste em uma manifestação muito mais infinita do que uma revolta contra o afastamento com relação à comunidade política, pois o homem real, social, é um ser mais completo do que sob a perspectiva de cidadão - membro do Estado -, uma vez que a vida social é uma vida mais completa do que a vida na abstrata comunidade política: “Por conseqüência, se ela é parcial, a revolta *industrial* ela não recebe menos que uma alma *universal*: por mais universal que seja a revolta *política*, dissimula sob a forma mais *colossal* um espírito *estrito*.”¹¹⁶

Conforme visto, uma *revolução social* é uma manifestação mais universal porque, mesmo consistindo em uma ação local, é uma reação objetiva dos homens contra a vida na sociedade. Ademais, é mais universal do que uma *revolução política* porque parte da prática dos homens reais contra a comunidade real. Não obstante, uma revolução política tem como ponto de partida a exigência de uma determinada classe social de participação na comunidade política, a exigência de obtenção de direitos no interior do Estado; enfim, o interesse particular de classe: “Em contrapartida, a *alma política* de uma revolução consiste na tendência das classes privadas de influência política a romper seu *distanciamento* do Estado e do poder.”¹¹⁷ Assim, Marx evidencia que uma revolução política é uma manifestação contra o Estado, uma comunidade abstrata, que é apenas a expressão daquela separação do homem

¹¹⁵ Id. *Ibid.*, loc. cit.

¹¹⁶ Id. *Ibid.*, p. 416-17.

¹¹⁷ Id. *Ibid.*, p. 417.

com respeito à sociedade real e cujo reflexo, por sua vez, é a cisão entre vida pública e vida privada. O Estado, enquanto comunidade abstrata, se comporta perante aquela cisão da vida real como instituição organizadora e administradora: “Porque uma revolução cuja alma *política* organiza, conforme sua natureza limitada e híbrida, uma esfera dominante na sociedade, às custas da sociedade.”¹¹⁸

De acordo com o que foi visto, Marx apenas pretendeu mostrar a Ruge algo que é evidente, isto é, que uma revolução política não implica necessariamente em uma revolução social, em uma transformação da realidade vigente, pois consiste tão somente na derrocada do poder político, ou melhor, da forma de governo. No entanto, uma revolução social, a dissolução e transformação da ordem atual, implica, necessariamente, em uma revolução política, pois, à medida que a esfera política, o Estado, se constitui como produto e expressão das relações sociais, está claro que se as últimas forem derrubadas, o Estado também o será.

¹¹⁸ *Id. Ibid.*, loc. cit.

IV A Análise da Sociabilidade Moderna nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844

De acordo com as teses apresentadas sobre a crítica marxiana ao Estado e à política no período de 1843 a 1844, é possível concluir, até então, que o início do itinerário de Marx para a crítica à política tem como elemento determinante a *sociedade civil*- a esfera da interatividade social regida pela vida privada. A sociedade civil, portanto, constitui o fundamento real a partir do qual é erguido o Estado. Neste sentido, o passo seguinte do Autor consiste em desvelar a lógica imanente daquela bem como demonstrá-la como forma de sociabilidade imperfeita. Isto leva Marx a orientar seu caminho analítico para a busca da anatomia da sociedade civil. É, com efeito, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* que Marx empreende uma descrição e crítica das relações fundamentais da sociedade moderna, ou seja, das relações no interior da produção material na qual o trabalho e a propriedade privada são responsáveis pelo caráter e pela regência tanto da própria produção quanto da reprodução da vida sócio-coletiva.

O referido texto, redigido entre março e agosto de 1844, encerraria, de início, uma análise crítica da economia política considerada em suas relações com a sociedade, a política, a moral e o direito. No entanto, Marx, ao redigir o prefácio da obra, afirma que nos *Anais Franco-Alemães* já havia anunciado a crítica à filosofia do direito e do Estado em: *Para a*

Crítica à Filosofia do Direito de Hegel-Introdução. Portanto, a separação desta crítica, para Marx, não foi uma escolha gratuita porque a sua publicação em diversas áreas (moral, política, economia, etc.) poderia, segundo o próprio Autor, dificultar o entendimento do leitor:

“Devo, portanto, publicar a crítica do direito, da ética, da política, etc., em uma série de distintas brochuras independentes e mais tarde tentar, em um trabalho especial, apresentá-las novamente como um todo, mostrando a inter-relação das partes separadas e, finalmente empreender uma crítica da elaboração especulativa daquele material.”¹¹⁹

No entanto, os planos de fazer uma obra unitária, composta por críticas aos diversos âmbitos e seguidas por um trabalho de conexão, não foi realizada e Marx acabou por trabalhar apenas a crítica à economia política, ou melhor, uma análise e crítica tanto da realidade econômica quanto de suas expressões teóricas clássicas.

Devido à influência de um artigo de Engels: *Esboço de uma Crítica à Economia Política*, no qual há a exposição de como o desenvolvimento do regime de produção capitalista leva necessariamente ao comunismo, Marx decidiu-se por um estudo profundo da economia, pois a compreensão da natureza do sistema de produção capitalista permitiria a elaboração de teses críticas para sua abolição. Em sua crítica à economia política, Marx se preocupa principalmente em evidenciar como o modo de produção moderno, baseado no regime de propriedade privada, é um sistema desumano e contraditório. Dessa forma, os temas principais dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* são: a descrição da alienação do homem na sociabilidade moderna e a supressão da mesma pelo comunismo.

Ademais, o que realmente inspirou o Autor a elaborar uma crítica da economia política foi o que ele denominou de ‘crítica positiva’, iniciada por Feuerbach, pois Marx concebe as teses deste como uma ‘revolução teórica real’: “É somente com Feuerbach que começa aquele

¹¹⁹ MARX, K. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 231.

criticismo positivo humanista e naturalista".¹²⁰ Portanto, para Marx, Feuerbach, ao dar fundamentos reais, materiais, à filosofia, ao mesmo tempo em que critica a filosofia idealista, o influenciou a demonstrar as bases reais da teoria econômica moderna.

4.1 Questões Preliminares sobre Sociabilidade e Gênero Humano

A concepção marxiana do desenvolvimento humano consiste em um processo histórico e concreto de autoprodução do homem, isto é, um processo engendrado pela própria atividade prática dos homens em conjunto. Esta concepção de humanidade, por seu turno, é calcada na categoria de *objetividade*, ou seja, na tese de que o homem, enquanto um ser da natureza, é um ser objetivo e, como tal, por meio de sua atividade prática, de seu trabalho, realiza um constante processo de intercâmbio com a natureza, transformando e criando objetividades. Ademais, por tal intercâmbio, à medida que transforma o mundo objetivo natural, o homem, ao mesmo tempo, transforma-se a si próprio, afastando seus limites naturais, ou melhor, humanizando-se.

Marx inicia o desenvolvimento da categoria da objetividade dizendo:

“Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser *natural* e não faz parte do sistema da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é ele próprio um objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como seu *objeto*, isto é, não se relaciona objetivamente. Seu ser não é objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*.”¹²¹

¹²⁰ Id. *Ibid.*, p. 232.

¹²¹ Id. *Ibid.*, p. 337.

Para Marx, um ser não objetivo é apenas um ser pensado, uma abstração. Portanto, ser objetivo é ser sensível, ser objeto dos sentidos e, como tal, implica em ter objetos sensíveis fora de si: “Ser *sensível*, isto é, ser realmente existente, significa ser um objeto dos sentidos, ser um objeto sensível e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si - objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é *padecer*.”¹²² De acordo com os trechos citados, vê-se que a objetividade implica, primeiro, na coexistência de seres sensíveis, ou melhor, na reciprocidade relacional entre os diversos seres sensíveis e, em segundo lugar, no padecimento de cada ser, o que, por sua vez, é o elemento responsável pelo caráter relacional da objetividade: “Ser objetivo, natural e sensível e, ao mesmo tempo, ter objeto, natureza e sentido fora de si ou ser objeto, natureza e sentido para um terceiro é a mesma coisa.”¹²³

No que concerne ao homem, de acordo com as determinações gerais de todos os seres sensíveis, objetividade, padecimento e relação, ele só pode pôr objetos no mundo se, antes de tudo, for posto por aqueles, ou seja, enquanto ser objetivo e, com efeito, para agir objetivamente, criando objetos mediante sua atividade sensível, o homem deve, antes de tudo, manter-se vivo e reproduzir sua existência física pela satisfação de seus carecimentos: “Um ser objetivo atua objetivamente, e ele não atuaria objetivamente se o objetivo não residisse na natureza de seu ser. Ele somente cria e põe objetos porque é posto por objetos - porque originalmente ele é natureza.”¹²⁴

De acordo com o trecho acima, pode-se afirmar, a partir da relação que Marx estabelece entre objetividade e natureza, que ser objetivo implica em ser natural, um objeto da natureza. Por conseguinte, o homem, enquanto ser objetivo, é um ser natural, isto é, um ser biológico cuja estrutura corpórea é dotada de forças e carecimentos naturais, o que, por seu

¹²² Id. *Ibid*, loc. cit.

¹²³ Id. *Ibid*, p. 336.

¹²⁴ Id. *Ibid*, loc. cit.

turno, leva-o a manter relações com os demais objetos naturais para a manutenção da existência física.

“O homem é imediatamente um ser natural. Como ser natural e como ser natural vivo ele está, por um lado, dotado de *forças naturais, forças vitais* - ele é um ser natural *ativo*. Estas forças existem nele como disposições e capacidades, como instintos. Por outro lado, como ser natural, corpóreo, sensível, ser objetivo, ele é uma criatura que padece, condicionado e limitado, tal como animais e plantas. Isto é, os *objetos* de seus instintos existem fora dele, como objetos independentes dele; como objetos que ele necessita - objetos essenciais, indispensáveis para a manifestação e confirmação de suas forças essenciais.”¹²⁵

Marx descreve o caráter objetivo ou natural do homem apresentando-o como, por um lado, um ser ativo e, por outro, um ser padecente:

“A fome é uma necessidade natural, portanto precisa de uma *natureza* fora de si, um objeto fora de si, para satisfazer-se, ser aliviada. A fome é a necessidade reconhecida de meu corpo por um objeto existente fora dele, indispensável para sua integração e para a exteriorização de seu ser essencial.”¹²⁶

Contudo, vê-se que a objetividade ou a naturalidade é algo imprescindível para o processo de autoprodução humana do homem. No entanto, Marx não concebe o homem apenas como um mero ser natural, um ser organicamente limitado, pois mediante a atividade prática, a produção material, os homens se tornam capazes de superar seus limites naturais e, com efeito, engendram a condição humana de ser.

O homem, da mesma forma que os animais, é dependente da natureza inorgânica para a satisfação de suas necessidades vitais, ou seja, os objetos sensíveis externos ao corpo humano são objetos de seu carecimento, são essenciais para a manutenção da vida física.

¹²⁵ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹²⁶ Id. *Ibid*, loc. cit.

Além de, por um lado, a natureza ser um meio imediato para a manutenção da existência física, por outro, para tal finalidade, ela deve ser transformada e elaborada mediante a *atividade vital*, pelo trabalho. A atividade vital do homem é, por seu turno, totalmente diferente da atividade vital do restante dos animais. Da mesma forma que o animal, enquanto ser natural e padecente, o homem é capaz de atuar sobre a natureza, transformando-a e adaptando-a as suas necessidades, o que lhe permite o desenvolvimento de certas capacidades que são exclusivamente humanas:

“O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Ele não se distingue dela. *Ele é sua atividade vital*. O homem faz de sua própria atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Não é uma determinação com a qual ele se funde imediatamente. A atividade vital consciente distingue imediatamente o homem da atividade vital animal.”¹²⁷

Vê-se, portanto, que o homem se diferencia do animal por sua atividade vital que é atividade consciente. O animal não é capaz de se diferenciar de sua atividade, ele a exerce imediatamente movido pela cega necessidade. Não obstante, o homem é capaz de tomar sua atividade produtiva como objeto de sua vontade e de sua consciência, isto é, é capaz de projetar, estabelecer fins e refletir sobre sua atividade bem como só é capaz de agir conscientemente porque sua atividade é atividade prática.

O animal, por ser desprovido de consciência, está totalmente sujeito às condições de seu ambiente e, com efeito, só lhe resta se integrar de forma imediata à natureza. Portanto, mesmo que o animal seja capaz de produzir habitações, sua produção ainda é restrita a um número limitado de objetos conforme as necessidades imediatas e é conduzida apenas de uma só forma, de acordo com a espécie. Entretanto, o homem, ao subordinar gradualmente sua atividade produtiva à consciência que dela é advinda, estabelecendo fins, é capaz de criar um

¹²⁷ *Id. Ibid.*, p. 276.

mundo objetivo próprio, estendendo sua atividade para além das necessidades imediatas. Em uma palavra, o homem produz de forma universal:

“Admitidamente, animais também produzem. Constroem para si ninhos, habitações, como as abelhas, castores, formigas, etc. Mas um animal produz apenas o que necessita imediatamente para si ou para sua cria. Ele produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente. Ele produz apenas sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz mesmo quando está livre da necessidade física e só produz verdadeiramente em liberdade daquela. Um animal produz apenas a si próprio, enquanto o homem reproduz a totalidade da natureza.”¹²⁸

Vê-se, portanto, que o homem se distingue do animal porque sua atividade vital é consciente e, com efeito, universal, ou seja, é uma forma de atividade que permite a reflexão do sujeito sobre sua própria ação e sobre si próprio, podendo, assim, ser direcionada a determinados fins e ser estendida ao conjunto da natureza não se atendo exclusivamente à satisfação das necessidades imediatas.

De acordo com as transformações que o trabalho realiza sobre as condições originárias de existência, colocando as determinações puramente naturais em segundo plano, o homem se torna capaz de criar suas próprias condições materiais de vida, o que o configura como uma forma de ser distinta dos demais seres naturais vivos:

“Mas, o homem não é apenas um ser natural: ele é um ser natural *humano*. Isto é, um *ser genérico* e tem que confirmar e manifestar a si mesmo enquanto tal tanto em seu ser como em seu saber (...). Nem objetiva nem subjetivamente a natureza está imediatamente dada ao ser humano de forma adequada.”¹²⁹

Em outros termos, a natureza, o mundo objetivo externo ao corpo humano, nunca está presente de forma imediata para o homem, pois a relação deste com a natureza é mediada pela

¹²⁸ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹²⁹ Id. *Ibid*, p. 337.

atividade vital consciente, pelo trabalho. Deste modo, os sentidos humanos, enquanto tais, não se apresentam como meras objetividades naturais, dadas, mas são produtos do processo histórico da atividade conjunta dos homens cujo início é marcado pela produção dos próprios meios de vida.

Não se pode negar que a ação do homem sobre a natureza e a relação com os outros homens é, primeiramente, determinada pela necessidade de satisfação de seus carecimentos orgânicos. Contudo, pela mediação do trabalho, que é estabelecida gradualmente entre as necessidades e seus objetos, o homem é capaz de superar a imediatez de sua relação com a natureza e com os demais. Em uma palavra, por intermédio de suas obras, os homens adquirem a capacidade de manter relações entre si:

“A atividade vital consciente distingue imediatamente o homem da atividade vital animal. É justamente por isso que ele é um ser genérico. Ou é somente porque ele é um ser genérico que ele é um ser consciente, isto é, sua própria vida é um objeto para ele.”¹³⁰

O caráter consciente do trabalho é um atributo específico e diferenciador da atividade humana. A consciência, no entanto, conforme já foi apontado, não é uma propriedade natural do homem, ela é engendrada somente pela atividade produtiva humana, com o trabalho social. Assim, o caráter genérico do homem implica, ao mesmo tempo, no caráter consciente de seu trabalho:

“O comportamento *efetivo* e ativo do homem para consigo mesmo como um ser genérico ou sua manifestação como um ser genérico real (isto é, como ser humano) só é possível se ele efetivamente exterioriza suas *forças genéricas* - o que, por sua vez, só se torna possível através da ação conjunta de toda a humanidade, apenas como resultado da história (...)”.¹³¹

Este trecho permite afirmar que o fundamento último do processo de autoprodução do homem reside na atividade vital humana, no processo histórico da produção material. Se, portanto, é

¹³⁰ Id. *Ibid*, p. 276.

¹³¹ Id. *Ibid*, p. 333.

pelo trabalho que o homem supera suas determinações naturais originárias e torna-se humano, ou melhor, ser genérico, então a análise do caráter próprio da atividade produtiva humana permite o desvendamento da essência humana do homem, esta, vale dizer, enquanto um processo histórico de humanização pela prática, pela constante relação material com o mundo objetivo e com os outros homens. Dessa forma, o processo de autoprodução do homem é fruto da atividade coletiva, do trabalho e da inter-relação que o mesmo engendra entre os indivíduos, o que equivale a afirmar que a efetivação do gênero humano tem um caráter necessariamente social e concreto.

Ademais, diz Marx:

“O homem é um ser genérico não apenas porque prática e teoricamente adota o gênero (o seu próprio, bem como o das outras coisas) como seu objeto, mas - e isto é apenas outra forma de expressão - também porque ele se comporta para consigo próprio como gênero vivo, presente; porque ele se comporta para consigo próprio como um ser *universal* e por isso livre.”¹³²

Conforme já foi apontado, o homem é dependente da natureza inorgânica tanto para a manutenção da vida física quanto da vida espiritual, da consciência, então:

“Assim como plantas, animais, pedras, ar, luz, etc., constituem teoricamente uma parte da consciência humana, em parte como objetos da ciência natural, em parte como objetos da arte (...). Também no campo prático eles constituem uma parte da vida humana e da atividade humana.”¹³³

Ao depender tanto prática quanto teoricamente da natureza inorgânica, a universalidade humana, constitutiva do gênero, consiste justamente no caráter universal da prática humana de tornar a natureza seu corpo inorgânico. Pois, na medida em que a natureza é o meio imediato para a manutenção da vida física, ela deve, ao mesmo tempo, ser elaborada e transformada pelo trabalho. Este processo de elaboração e transformação do mundo objetivo, enquanto um

¹³² *Ibid.*, p. 275.

¹³³ *Ibid.*, loc. cit.

processo consciente e levado a cabo de forma coletiva, é um processo universal, pois visa tanto fins práticos quanto teóricos: “O caráter total de uma *species* - seu caráter genérico - está contido no caráter de sua atividade vital; e atividade consciente livre é o caráter genérico do homem.”¹³⁴

A afirmação marxiana de que ‘a vida produtiva é a vida genérica’ confirma a compreensão do Autor de que a essência humana é um processo concreto-social, e não uma abstração estabelecida arbitrariamente *a priori*. Mediante a atividade produtiva, em sua ação de transformação e criação do mundo objetivo, o homem se torna capaz de se duplicar tanto prática quanto teoricamente e é somente por isso que ele pode se reconhecer como ser genérico, como um ser que vive e é constantemente recriado a partir de uma gama de relações com outros e a partir de uma gama de objetos produzidos pelo trabalho coletivo. Deste modo, de acordo com as determinações apresentadas que configuram o gênero humano: consciência, atividade livre, universalidade e sociabilidade, pode-se afirmar que o caráter genérico do homem é um complexo categorial que o confirma como ser social.

Se, portanto, o homem, por sua atividade, é um ser social, então:

“Sobretudo devemos evitar postular a ‘sociedade’ novamente como uma abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua exteriorização de vida - mesmo que não apareça na forma imediata da exteriorização de vida *coletiva*, levada a cabo em associação com outros - é, pois, uma exteriorização e confirmação da vida social.”¹³⁵

Em outros termos, a existência e a prática de cada indivíduo está indiscutivelmente ligada à sociedade, por isso, não é possível separar ou opor o indivíduo à ela. Mesmo que cada homem seja um indivíduo particular, isto é, tenha especificidades subjetivas e objetivas

¹³⁴ Id. *Ibid*, p. 276.

¹³⁵ Id. *Ibid*, p. 299.

que o distinga dos demais, ao mesmo tempo, encarna, por meio de sua atividade e consciência, a totalidade das relações sociais na qual está inserido. Em uma palavra, mesmo sendo uma individualidade sensível e uma subjetividade determinada, cada homem é fruto das relações que estabelece com os demais no processo produtivo material:

“O homem por mais que seja um indivíduo *particular* (e é precisamente sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* efetivo) é tanto a *totalidade* - a totalidade ideal - a existência subjetiva pensada e experimentada para si mesmo; como ele também existe no mundo real tanto como intuição e gozo efetivo da existência social, quanto como uma totalidade da exteriorização de vida humana.”¹³⁶

Embora Marx refute o tratamento do gênero, da sociedade humana, como um ser abstrato e contraposto aos indivíduos, isto não significa que ele identifique completamente as duas instâncias. A unidade entre indivíduo e gênero significa tão somente a relação recíproca de duas dimensões distintas do mesmo ser; enquanto, por um lado, a primeira é originária - a individualidade corporal - e, por outro, a segunda, a sociabilidade, é produzida pela atividade individual em relação com os demais homens. Portanto, à medida que cada indivíduo se sociabiliza com os demais, são as relações sociais que fornecerão todo o conteúdo subjetivo de seu ser. Assim, o indivíduo, por seu turno, é a dimensão que sintetiza as potencialidades e atributos engendrados mediante o desenvolvimento da atividade social.

4.2 A Alienação entre Indivíduo e Gênero

¹³⁶ Id. *Ibid.*, loc. cit.

Marx inicia a análise e crítica da alienação do trabalho na sociedade moderna partindo de ‘um fato econômico atual’, qual seja:

“O trabalhador se torna tão pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador se torna uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias cria. A *desvalorização* do mundo dos homens está em proporção direta com a *valorização* do mundo das coisas.”¹³⁷

Ao contrário de alguns economistas clássicos que, ao tentarem explicar a origem de certas relações econômicas, forjam um hipotético acontecimento primitivo, Marx parte de um fato contraditório constatado empiricamente: o aumento da produção material e o empobrecimento material e espiritual do produtor. Por ser obrigado a vender seu trabalho, o trabalhador moderno recebe um salário que não corresponde ao valor de sua produção, com isso ele se torna pobre à mesma medida que sua produção aumenta em volume e valor.

Esta situação real exprime que, na produção moderna, o objeto produzido pelo trabalhador, o produto do trabalho, se comporta perante o próprio produtor como um *ser estranho* (*fremdes Wesen*), ou seja, como algo independente do produtor. O produto do trabalho, por seu turno, nada mais é do que o trabalho fixado em um objeto e, por conseguinte, é a objetivação do trabalho. Entretanto, a realização do trabalho, nas condições modernas de produção, se converte, ao contrário, na *desrealização* do trabalhador, uma vez que este, ao objetivar seu trabalho, perde os objetos produzidos e é privado tanto daqueles objetos necessários à subsistência física quanto daqueles sobre os quais o trabalho se realiza. Por fim, a *apropriação* (*Aneignung*) do mundo objetivo se converte em *alienação* (*Entfremdung*), em *exteriorização* (*Entäusserung*), pois, quanto maior é o número de objetos produzidos pelo trabalhador, menos ele pode possuir e usufruir, uma vez que cai sob a dominação de seu próprio produto. No lugar de o sujeito produtor se realizar, isto é,

¹³⁷ Id. *Ibid.*, p. 271-72.

exteriorizar e efetivar suas capacidades na produção e, por conseguinte, reconhecer-se no produto do trabalho, ao contrário, este último lhe aparece como uma coisa estranha e hostil que lhe foge ao controle. Este processo chega a tal ponto que priva o trabalhador dos objetos que são indispensáveis para a realização do seu trabalho e para a manutenção de sua existência física.

As três determinações apontadas acima: a realização do trabalho como desrealização do trabalhador; a objetivação como perda e privação dos objetos produzidos e a apropriação como alienação ou exteriorização - a relação de estranhamento do trabalhador com o mundo objetivo por ele produzido - nada mais são do que conseqüências provenientes de um único fato, qual seja, da relação do trabalhador com o produto do trabalho como um objeto que lhe é estranho, independente dele: "Segundo esta premissa, é claro que quanto mais o trabalhador se esgota, mais poderoso se torna o mundo alienado de objetos que ele cria sobre e contra si próprio, mais pobre seu mundo interior se torna, quanto menos pertence a ele de seu."¹³⁸ Em outros termos, quanto mais o trabalhador atua sobre o mundo objetivo, menos possui o que produz e, desta forma, quanto mais coloca sua vida na produção, menos ela lhe pertence. Portanto, a exteriorização do trabalhador no objeto significa, por um lado, que seu trabalho foi objetivado, efetivou-se em um objeto e, por outro, que o objeto produzido, enquanto confirmação daquela objetivação, se defronta com o produtor como algo autônomo e independente. A partir de então, Marx propõe uma análise mais pormenorizada acerca da objetivação do trabalhador, considerando a exteriorização ou a alienação que nela está presente.

¹³⁸ *Id. Ibid.*, p. 272.

A natureza, o mundo objetivo, tem um papel fundamental no processo de objetivação do trabalho: “O trabalhador não pode criar nada sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria na qual seu trabalho é realizado, na qual ele é ativo, a partir da qual e por meio da qual produz.”¹³⁹ Conforme visto, a natureza fornece o meio de vida do trabalho, isto é, o trabalho só pode ser exercido na medida em que atua sobre objetos sensíveis. Por outro lado, além de a natureza ser a condição para a efetivação do trabalho, ela também é o meio de vida do próprio trabalhador, ou melhor, é o meio para sua subsistência física. Entretanto, no interior da alienação, quanto mais o trabalhador se apropria do mundo externo, elaborando os objetos, mais se torna privado dos meios de subsistência, pois, de um lado, o mundo sensível externo converte-se em um objeto que não pertence ao seu trabalho, deixa de ser um meio de vida do último e, por outro, deixa de ser um meio de subsistência física para o próprio produtor. Dessa forma, portanto, o trabalhador se converte em escravo de seu objeto, da natureza, primeiro, para poder receber um meio para a realização de seu trabalho e, segundo, para poder adquirir os meios necessários para a subsistência física. Portanto, sob as condições modernas de produção, os homens devem, primeiro, existir sob a determinação de trabalhadores para, com isso, poderem subsistir fisicamente: “O cume desta servidão é que apenas como *trabalhador* que ele pode manter a si próprio como *sujeito físico*, e que apenas como *sujeito físico* ele é um trabalhador.”¹⁴⁰ A alienação aparece, portanto, na relação do trabalhador com os seus produtos e, por conseguinte, na relação daquele com a natureza, pois esta, enquanto um mundo objetivo criado e transformado pelo homem, é o único meio pelo qual ele pode efetivar seu trabalho. Tanto o produto do trabalho quanto o objeto do trabalho enfrentam o trabalhador como poderes estranhos e independentes dele.

¹³⁹ Id. *Ibid.*, p. 273.

¹⁴⁰ Id. *Ibid.*, loc. cit.

Até então, a alienação foi considerada na perspectiva da relação do trabalhador com seu produto. No entanto, esta relação não se dá somente no resultado do trabalho, mas também perpassa toda a atividade produtiva: “Como poderia o trabalhador enfrentar o produto de sua atividade como algo estranho se no próprio ato da produção ele não se alienasse de si mesmo? O produto é apenas o resumo da atividade, da produção.”¹⁴¹ O trabalhador apenas se relaciona com o produto do trabalho como algo estranho porque a exteriorização do trabalhador na produção já é uma atividade estranha ao mesmo: “Se portanto o produto do trabalho é exteriorização, então a produção deve ser a exteriorização ativa, a exteriorização da produção, a atividade da exteriorização”.¹⁴² Assim, a alienação do produto do trabalho só ocorre porque há alienação no ato de produzir, denominada por Marx *auto-alienação* (*Selbstentfremdung*) do sujeito produtor.

A exteriorização ou alienação do trabalho consiste, primeiro, na determinação de que o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, ele não pertence ao seu ser, pois seu trabalho não é uma atividade voluntária, mas forçada, à medida que não consiste na satisfação de uma necessidade do sujeito produtor, mas em um meio para a satisfação de necessidades ou de interesses externos. Desta forma, o trabalhador: “não se afirma, mas nega a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente sua energia física e mental, mas mortifica seu corpo e arruína sua mente.”¹⁴³ Enfim, a alienação do trabalho com relação ao trabalhador aparece mediante o fato de que seu trabalho não lhe pertence, mas a um outro e tal coisa, por sua vez, remete a outro fato, qual seja, o de que, mediante o trabalho alienado, a vida produtiva não pertence mais ao produtor, mas está sob o controle de outro homem.

¹⁴¹ Id. *Ibid*, p. 274.

¹⁴² Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁴³ Id. *Ibid*, loc. cit.

Dado que o trabalho alienado consiste em uma atividade imposta por alguém que se apropria do produto do trabalho, ao trabalhador só resta comer, beber, dormir e o exercício de outras atividades necessárias a sua precária sobrevivência; ações que, no fundo, seriam humanas se não estivessem separadas do contexto totalizante e autoprodutor do trabalho. Por não estarem vinculadas à vida produtiva, enquanto ato de realização humana do homem, aquelas ações se tornam meros atos animais.

Até então, a alienação do trabalho foi considerada sob dois aspectos: de um lado, na relação do trabalhador com o produto do trabalho e, por conseguinte, com a natureza objetiva e, por outro, na relação do trabalhador com sua própria atividade produtiva - a auto-alienação. Mas Marx, todavia, apresenta uma terceira determinação da alienação enquanto uma conseqüência das duas anteriores: a alienação entre o indivíduo e o gênero humano, sua essência: “Ao alienar do homem (1) a natureza, e (2) ele próprio, sua própria função ativa, sua atividade vital, o trabalho alienado aliena do homem o gênero. Transforma para ele a *vida genérica* em um meio para a vida individual.”¹⁴⁴ O trabalho alienado, ao retirar do homem a natureza, o mundo objetivo criado por ele, também retira sua vida genérica, pois a natureza não é nada mais do que a objetivação desta, a objetivação da vida social. Assim: “A consciência que o homem tem de seu gênero é, portanto, transformada pela alienação de modo que a vida genérica se torna para ele um meio.”¹⁴⁵ Na medida em que o homem se relaciona com sua atividade social como um meio para a manutenção da vida física, a própria vida genérica é reconhecida apenas como um mero meio para a vida individual. A separação do indivíduo da determinação consciente e ativa de sua própria atividade é, ao mesmo tempo, a separação de si próprio, pois sua dimensão genérica, sua vida e consciência sociais, são totalmente corrompidas. Deste modo, a relação de cada homem com a sociedade, sua

¹⁴⁴ Id. *Ibid*, p. 276.

¹⁴⁵ Id. *Ibid*, p. 277.

essência, é direcionada para fins particulares e egoístas. Em outros termos, o trabalhador perde o sentido social de sua atividade produtiva e passa a operar todos os âmbitos da vida de forma isolada.

A determinação de que o homem está alienado de seu gênero equivale ao fato de que o homem está alienado do homem, ou seja, à medida que todo o homem está alienado da vida social, está alienado do outro. Pois a relação que o homem tem consigo próprio e com sua essência genérica é efetivada somente na relação com os demais:

“Quando o homem confronta a si mesmo, ele confronta o *outro* homem. O que se aplica à relação do homem com seu trabalho, com o produto de seu trabalho e com ele mesmo, também vale para a relação do homem com o outro homem, e com o trabalho do outro homem e o objeto do trabalho.”¹⁴⁶

Pois a relação do homem consigo mesmo é sempre mediada pelas relações que ele mantém com os demais, isto é, com a sociedade. Se, portanto, a vida em sociedade ou a vida genérica é a instância que fornece o conteúdo para a formação da subjetividade, então o indivíduo alienado do gênero está separado de todo o processo prático de formação e objetivação humanas.

4.2.1 A Propriedade Privada

Conforme foi apontado, Marx partiu de ‘um fato econômico atual’ e, ao analisar tal fato, chegou à alienação do trabalhador e da sua produção: “Se o produto do trabalho está

¹⁴⁶ *Ibid.*, loc. cit.

alienado de mim, se ele se me defronta como poder alienado, a quem, então, ele pertence?”¹⁴⁷

Obviamente pertence a outro homem que não o produtor:

“Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, se ele o confronta como um poder alienado, então isto só é possível porque ele pertence a algum outro homem que não o trabalhador. Se a atividade do trabalhador é tormento para ele, para outro ela deve ser satisfação e prazer.”¹⁴⁸

Conforme já foi visto, a relação do homem consigo mesmo, com sua atividade, só se torna objetiva, real, mediante a relação que ele mantém com o outro. Deste modo, se o trabalhador se defronta com o produto do trabalho, isto é, com seu trabalho objetivado, como um objeto estranho, isto só ocorre porque o produto do trabalho pertence a outro homem que não o produtor. E, dado que a alienação do produto do trabalho é somente o resultado da auto-alienação, da alienação da própria atividade produtiva, então o trabalhador se comporta em relação ao seu trabalho como uma atividade que pertence a outro homem, uma atividade que está sob a dominação de outro:

“Portanto, pelo trabalho alienado o homem cria não só sua relação com o objeto e com o ato da produção como poderes que lhe são alheios e hostis; ele também cria a relação na qual outros homens se encontram com sua produção e com seu produto, e a relação na qual ele se encontra com os outros homens.”¹⁴⁹

Em outros termos, a relação do trabalhador com seu trabalho engendra a relação do não-trabalhador, ou capitalista, com o trabalho: a *propriedade privada*: “A propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária, do trabalho exteriorizado, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo próprio.”¹⁵⁰ Portanto, a categoria econômica que expressa a relação do capitalista com o produto do trabalho é um resultado,

¹⁴⁷ Id. *Ibid.*, p. 278.

¹⁴⁸ Id. *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁹ Id. *Ibid.*, p. 279.

¹⁵⁰ Id. *Ibid.*, loc. cit.

uma consequência, deduzida por Marx, a partir da análise do conceito de trabalho alienado: “A propriedade privada resulta portanto, por análise do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho alienado, de vida alienada, de homem alienado.”¹⁵¹ No entanto, Marx também afirma adiante:

“É verdade que como um resultado do *movimento da propriedade privada* nós obtivemos o conceito de *trabalho exteriorizado (de vida exteriorizada)* na economia política. Mas, a análise deste conceito mostra que, embora a propriedade privada apareça como a razão, a causa do trabalho exteriorizado, ela é, antes, sua consequência (...). Mais tarde, esta relação se torna recíproca.”¹⁵²

De acordo com esta passagem, é evidenciado que, em primeiro lugar, certamente, Marx só pôde obter o conceito de trabalho alienado porque partiu das contradições econômicas apresentadas pelo regime da propriedade privada, ou seja, teve de pressupor a objetividade da propriedade privada para dela obter o conceito de trabalho alienado, caso contrário, seu método não se configuraria como uma análise concreta da realidade. No entanto, em segundo lugar, ao analisar o conceito de trabalho alienado, ou melhor, a relação do sujeito com sua própria atividade, foi deduzido que esta relação é responsável pela *origem* da relação objetiva expressa pela categoria econômica da propriedade privada:

“Aceitamos alienação do trabalho, a sua exteriorização como um fato e analisamos este fato. Como, nós perguntamos agora, o homem chega a alienar, exteriorizar, seu trabalho? Como esta alienação está fundada na natureza do desenvolvimento humano? Já avançamos para a solução deste problema pela transformação da questão da *origem da propriedade privada* na questão da relação do trabalho exteriorizado com o curso do desenvolvimento da humanidade. Pois quando se fala em propriedade privada, pensa-se tratar com algo externo ao

¹⁵¹ Id. *Ibidi*, loc. cit.

¹⁵² Id. *Ibidi*, p. 279-78.

homem. Quando se fala do trabalho, se está lidando diretamente com o próprio homem. Esta formulação da questão já contém sua solução.”¹⁵³

Em outros termos, propriedade privada e trabalho alienado constituem dois aspectos de uma mesma relação, a alienação¹⁵⁴. O primeiro é o aspecto objetivo e o segundo, subjetivo, isto é, a propriedade privada é a objetivação, a expressão objetiva, de uma relação subjetiva, qual seja, a do homem com sua própria atividade. É, portanto, pelo fato de as duas categorias constituírem dois aspectos da alienação, o subjetivo e o objetivo, que a luta contra a propriedade privada equivale na luta contra o trabalho alienado:

“Da relação do trabalho alienado com a propriedade privada segue-se ainda que a emancipação da sociedade da propriedade privada, etc., da servidão, é expressa na forma *política da emancipação dos trabalhadores*; não apenas da emancipação *deles* à parte, mas porque a emancipação contém a emancipação humana universal – e, contém esta, porque toda a servidão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências desta relação.”¹⁵⁵

Embora a propriedade privada seja oriunda do trabalho alienado, é apenas no auge de seu desenvolvimento histórico, isto é, quando se configura como *capital*, que é possível detectar a relação de determinação recíproca entre a mesma e o trabalho alienado, de forma que a propriedade privada se confirma como meio material pelo qual o trabalho se aliena, o meio de efetivação do trabalho alienado.

Contudo, entre a origem da propriedade privada e seu desenvolvimento, até se configurar como *capital*, há um processo histórico carregado de várias contradições. Pois, à medida que, neste mesmo processo, houve o reconhecimento do trabalho como fundamento da propriedade privada, o próprio produtor caiu sob a determinação desta. Portanto, ao

¹⁵³ Id. *Ibid*, p. 281.

¹⁵⁴ Cf. GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx*, p. 145.

¹⁵⁵ MARX, K. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 280.

configurar-se como capital, a propriedade privada, a relação objetiva posta pelo trabalho alienado, acaba por reproduzir a relação de alienação. Vejamos como Marx desenvolve tal processo.

No manuscrito II, intitulado: *A relação da propriedade privada*, Marx analisa a relação entre o trabalho e o capital, mostrando que, no capital, à medida que é resultado do trabalho alienado, é refletida a mesma situação de alienação presente no processo que o produz: “A relação da propriedade privada contém em si latente a relação da propriedade privada como *trabalho*, a relação da propriedade privada como *capital*, e a mútua relação destes dois um com o outro.”¹⁵⁶ No primeiro momento, a propriedade está ligada à atividade humana como *trabalho*, isto é: “como uma atividade completamente alienada de si, do homem e da natureza, portanto da consciência e da exteriorização da vida (*Lebensäußerung*).”¹⁵⁷ De outro lado, e simultaneamente, a propriedade privada como capital implica na produção de objetividades sob a determinação na qual os aspectos naturais e sociais tanto do trabalho quanto do produto são abstraídos. Isto é, toda a particularidade e conteúdo do produto e do trabalho são desconsiderados. Assim: “a propriedade privada perdeu sua qualidade natural e social, portanto perdeu todas suas ilusões políticas e sociais e não é associada com qualquer relação aparentemente humana.”¹⁵⁸

Sob a determinação do capital, por exemplo, a terra e a renda da terra perderam seus atributos sociais com relação aos demais meios de produção; a terra se transformou em capital e a sua renda, por conseguinte, em juros daquele. Em uma palavra, nada mais são do que riqueza para gerar riqueza. Ademais, além de todo e qualquer produto do trabalho cair sob a

¹⁵⁶ Id. *Ibid*, p. 285.

¹⁵⁷ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁵⁸ Id. *Ibid*, loc. cit.

determinação do capital, o trabalho também cai, basta, por exemplo, mencionar a situação do operário industrial:

“O trabalhador é a manifestação subjetiva do fato que o capital é o homem totalmente perdido de si, tal como o capital é a manifestação objetiva do fato de que o trabalho é o homem perdido de si. Mas, o trabalhador tem a infelicidade de ser um capital *vivo* e, portanto, um capital *necessitado* que perde seus juros, e com isso a existência, a cada momento que não está trabalhando. O valor do trabalhador como capital sobe de acordo com a demanda e a oferta, e também fisicamente sua existência, sua vida, é sabida como uma oferta de mercadoria como qualquer outra.”¹⁵⁹

O trabalhador, ao produzir o capital, produz a si próprio como operário, mercadoria. No entanto, ao mesmo tempo, o próprio produto, o capital, é o responsável pela produção daquele, ou seja, o homem só pode existir fisicamente sob a condição de ser um operário:

“Portanto, logo que ocorre ao capital (quer por necessidade ou capricho) não ser mais para o trabalhador, ele mesmo não é mais para si próprio: ele não tem nenhum trabalho, por isso nenhum salário e, desde que ele não tenha existência como *ser humano* mas apenas como trabalhador, ele pode deixar-se enterrar a si mesmo, morrer de fome, etc.”¹⁶⁰

Tal situação, nada mais é do que a consumação do desenvolvimento da produção industrial moderna bem como a transformação do caráter da propriedade privada que este desenvolvimento encerra:

“Tal como a propriedade fundiária é a primeira forma de propriedade privada, a indústria em primeiro lugar lhe confronta historicamente como uma forma particular de propriedade (...). Toda a riqueza se tornou riqueza industrial e riqueza do trabalho, e a indústria é trabalho consumado, tal como o sistema fabril é a essência desenvolvida da indústria, isto é, do

¹⁵⁹ Id. *Ibid.*, p. 283.

¹⁶⁰ Id. *Ibid.*, loc. cit.

trabalho, e tal como capital industrial é a forma objetiva consumada da propriedade privada.”¹⁶¹

O processo real de transformação da produção agrícola em produção industrial, impeliu a ciência da economia política, principalmente Adam Smith, a conceber o trabalho em geral, a atividade humana alienada, como a única fonte da riqueza, o que, por sua vez, tende a confirmar e reproduzir a relação de determinação do capital sobre o homem. A economia política é, portanto, segundo Marx:

“por um lado, como um produto da *energia* real e do *movimento* real da propriedade privada (...) como um produto da indústria moderna – e, por outro lado, como uma força que tem acelerado e glorificado a energia e o desenvolvimento da *indústria* moderna e feito dela um poder do âmbito da consciência.”¹⁶²

Vejamos agora, como Marx, partindo da escola econômica mercantilista e passando pela fisiocracia, chega à tese econômica moderna da interiorização da riqueza que, por sua vez, confirma a perspectiva da propriedade privada e, com efeito, reproduz a alienação.

Segundo Marx, a teoria mercantilista, por conceber a acumulação dos metais preciosos como a única fonte da riqueza social, transforma a riqueza em uma exterioridade com relação ao homem, ao trabalho, ou seja, imputa àquele uma natureza cuja constituição é independente do homem, do trabalho. No entanto, com a fisiocracia:

“A doutrina fisiocrata do Dr. Quesnay forma a transição do sistema mercantilista para Adam Smith. (...) Toda a riqueza é resolvida na terra e no cultivo (agricultura). A terra não é ainda *capital*, ela é ainda um modo especial de sua existência (...).”¹⁶³

¹⁶¹ Id. *Ibid.*, p. 293.

¹⁶² Id. *Ibid.*, p. 290.

¹⁶³ Id. *Ibid.*, p. 292.

Embora a fisiocracia tenha reconhecido a agricultura como o único trabalho produtor de riqueza, ela ainda é considerada como totalmente dependente de seu objeto, a terra: “Portanto, o objeto da riqueza, sua matéria, recebeu o mais elevado grau de universalidade dentro dos limites da natureza, na medida em que ainda como natureza é imediatamente riqueza objetiva.”¹⁶⁴ O reconhecimento de que a terra só é riqueza para o homem mediante o trabalho agrícola indica que a teoria fisiocrata ainda não havia apreendido o trabalho em sua abstração, pois só é concebido como trabalho produtor de riqueza à medida que está vinculado a seu objeto natural. É, pois, Adam Smith, a partir da produção propriamente industrial, quem mostra aos fisiocratas que:

“a *agricultura*, do ponto de vista econômico – quer dizer, o único ponto de vista válido – não difere de nenhuma outra indústria; e que a essência da riqueza, portanto, não é uma forma específica de trabalho ligado a um elemento particular – uma expressão particular do trabalho, mas *trabalho em geral*.”¹⁶⁵

Ao conceber o trabalho como essência da riqueza, Smith anula todas as doutrinas segundo as quais a riqueza bem como sua propriedade é externa ao homem e ao trabalho. No entanto, com a incorporação da propriedade privada da riqueza ao homem: “o homem é trazido para dentro da órbita da propriedade privada.”¹⁶⁶ Pois, sob a aparência do reconhecimento da essencialidade da atividade humana, a economia política, ao contrário, confirma a negação do homem, a sua alienação, uma vez que o trabalho em geral, único reconhecido como produtor de riqueza, é o trabalho alienado, a atividade que, conforme visto, engendra a propriedade privada. E, desta forma, toda e qualquer riqueza produzida pelo trabalho nestas condições necessariamente cairá nas mãos do capitalista, do proprietário privado:

¹⁶⁴ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁶⁵ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁶⁶ Id. *Ibid*, p. 291.

“Sob a aparência do reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, apenas carrega para sua conclusão lógica a negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra mais em uma relação externa de tensão com a substância externa da propriedade privada, mas ele mesmo se tornou esta essência tensa da propriedade privada. O que antes era *ser exterior a si*, exteriorização real do homem, tornou-se apenas o ato da exteriorização, da alienação”¹⁶⁷

Em uma palavra, ao ser concebido como essência da riqueza e esta, por sua vez, subsumida à relação da propriedade privada, o trabalho nada mais é do que a reprodução da atividade humana como trabalho alienado, como atividade desefetivadora do homem. Pois, conforme já foi apontado, a condição do homem enquanto operário, na produção moderna, é tão somente sua existência sob a determinação de ser uma mercadoria; a venda (*Veräußerung*) de si para sobreviver como sujeito físico configura-se, com efeito, como a prova da determinação da propriedade privada sobre a vida humana.

4.3 Da Supressão Efetiva da Propriedade Privada ao Comunismo

Na visão de Marx, o sistema capitalista, ao desenvolver cada vez mais a oposição entre riqueza e pobreza, cria as condições para a efetivação de sua própria abolição. No entanto, para ser suprimida a oposição entre a propriedade e a falta de propriedade, refletida na riqueza e na pobreza, ela deve, antes de tudo, ser compreendida como a dinâmica contraditória que move a própria propriedade privada. Ou seja, a contradição ativa entre o trabalho, enquanto essência subjetiva da propriedade e exclusão da mesma, e o capital, a manifestação objetiva do trabalho alienado e exclusão do mesmo. Na visão marxiana, a apreensão de tal contradição

¹⁶⁷ Id. *Ibid.* loc. cit.

é a condição para o movimento de supressão da propriedade privada e, por conseguinte, da alienação.

Não obstante, algumas perspectivas comunistas não foram capazes de apreender a propriedade privada em seu movimento interno, como dinâmica contraditória entre trabalho e capital, o que, por sua vez, resultou, ou na afirmação do aspecto subjetivo da propriedade privada – o trabalho – e a negação do aspecto objetivo – o capital, ou vice-versa. Contudo, em ambas as tendências não há a possibilidade efetiva de supressão da alienação. Vejamos, portanto, as críticas marxianas a estas tendências comunistas, denominadas de ‘comunismo grosseiro’, e a proposta de Marx para a efetiva abolição da propriedade privada e, com efeito, a desalienação.

Contra Proudhon, Marx observa: “A *propriedade privada* é primeiro considerada apenas no seu aspecto objetivo – mas, contudo, com o trabalho como sua essência. Sua forma de existência é por isso o *capital*, que deve ser anulado ‘como tal’.”¹⁶⁸ Por outro lado, com respeito a Fourier e Sain’t Simon: “Uma *forma particular* de trabalho – trabalho nivelado, fragmentado e por isso não livre – é concebido como a fonte de perniciiosidade da propriedade privada e de sua existência na alienação do homem.”¹⁶⁹ Vê-se, portanto, que Proudhon somente considerou o aspecto objetivo da propriedade privada, o capital. Já, por outro lado, considerou-se um trabalho particular, o aspecto subjetivo, como a fonte nociva da propriedade. Frente a estas perspectivas, Marx comenta: “Finalmente, o *comunismo* é a expressão *positiva* da propriedade privada anulada – antes de mais como propriedade privada *universal*.”¹⁷⁰

¹⁶⁸ Id. *Ibid*, p. 294.

¹⁶⁹ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁷⁰ Id. *Ibid*, loc. cit.

Na perspectiva da mera abolição do capital, há tão somente a tentativa de *universalização e acabamento* da propriedade privada e não a sua abolição efetiva, pois a proposta é a de que todos se tornem proprietários privados. Esta tendência gera, como consequência, aquilo que Marx denominou ‘comunismo grosseiro’, pois, por um lado, tudo o que não pode ser possuído da mesma forma por todos como propriedade privada deve ser aniquilado e, por outro, a posse imediata se torna o único objetivo da vida humana. Ademais, a condição de *trabalhador* não é abolida, mas generalizada a todos os homens: “A comunidade é apenas uma comunidade do *trabalho*, e igualdade do *salário* pago pelo capital comunitário – pela comunidade como capitalista universal. Ambos os lados da relação são elevados a uma universalidade imaginada – *trabalho*, como categoria na qual cada pessoa é posta e, capital, como a universalidade reconhecida e poder da comunidade.”¹⁷¹ Ademais, com a proposta da distribuição igualitária da propriedade privada ou da sua universalização, o ‘comunismo grosseiro’ tende a negar o atual estágio humano e cultural do homem bem como a sua individualidade e a sua personalidade, pois a tentativa ilusória de nivelar os homens pela simples igualdade da posse externa é tão somente, como afirma Marx: “apenas a expressão lógica da propriedade privada da qual é esta negação.”¹⁷² Ou seja, a idéia da universalização da propriedade privada nasce como oposição, pela inveja com respeito a propriedade mais rica; ou ainda, o desejo de nivelamento está assentado na relação de concorrência entre os capitalistas. Portanto, a idéia da universalização da propriedade e o desejo de nivelamento entre os homens é proveniente da própria determinação da propriedade privada.

Ao tentar o nivelamento objetivo e subjetivo dos homens, o ‘comunismo grosseiro’ acaba por negar todo o mundo objetivo e subjetivo produzidos, até então, pelo trabalho

¹⁷¹ Id. *Ibid*, p. 295.

¹⁷² Id. *Ibid*, loc. cit.

humano e torna o homem simples, rude e desprovido de necessidades como paradigma para a comunidade:

“O comunismo grosseiro é apenas a culminação desta inveja e deste nivelamento partindo do mínimo pré-concebido (...). Quão pouco esta anulação da propriedade privada é uma apropriação real é de fato provado pela negação abstrata de todo o mundo da cultura e civilização, o regresso à simplicidade *antinatural* do homem *pobre* e rude que tem poucas necessidades e que não ultrapassou ainda a propriedade privada, mas sequer chegou até ela.”¹⁷³

Ao considerar o homem rude como o homem ideal, o ‘comunismo grosseiro’ propõe a reprodução de um estágio primitivo da condição humana, ou seja, o regresso da humanidade a uma situação originária, negando, assim, toda a história da produção humana e o desenvolvimento material e espiritual dela advindos, mesmo que sob a égide da propriedade privada: “O comunismo grosseiro é, portanto, apenas uma *manifestação* da vileza da propriedade privada que quer pôr-se como *sistema comunitário positivo*.”¹⁷⁴

Outra tendência criticada por Marx é o ‘comunismo de natureza política’, isto é, as doutrinas que acreditam que as reformas estatais e políticas, ou até mesmo a supressão do Estado, sejam suficientes para a abolição da alienação humana. Segundo Marx, este comunismo está “sendo ainda afetado pela propriedade privada, isto é, pela alienação do homem.”¹⁷⁵ Pois, não basta reformular a estrutura política ou suprimir o Estado enquanto tal; a apropriação da essência humana pelo e para o homem só é possível pela ação de construção de uma nova configuração social que tem por pressuposto a supressão da categoria da propriedade privada.

¹⁷³ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁷⁴ Id. *Ibid*, p. 296.

¹⁷⁵ Id. *Ibid*, loc. cit.

Conforme visto, nas perspectivas comunistas analisadas por Marx, a alienação não é suprimida, mas generalizada. Pois, para o ‘comunismo grosseiro’, a propriedade privada se transforma em poder universal. No entanto, na formulação Marxiana, enquanto apropriação da vida humana, do gênero, pelo e para o homem, a supressão da alienação se opera efetivamente pela ação que abole a propriedade privada. A apropriação da essência genérica do homem ocorre, por sua vez, no interior de todo o desenvolvimento histórico humano até então:

“O *comunismo* como supressão *positiva* da propriedade privada enquanto *auto-alienação humana*, e por isso como *apropriação* real da essência humana pelo e para o homem; comunismo portanto enquanto retorno completo do homem a si próprio como um *ser social* (isto é, humano) – um retorno consciente e dentro de toda a riqueza do desenvolvimento anterior.”¹⁷⁶

Em outros termos, ao contrário do ‘comunismo grosseiro’, que pretende um retorno do homem a um estágio primitivo, Marx aponta para a necessidade da propriedade privada no desenvolvimento humano-social bem como a necessidade do momento de sua supressão:

“Do mesmo modo, contudo, ambos, o material do trabalho e o homem como sujeito, são o ponto de partida bem como o resultado do movimento (e precisamente nesta fato que eles tenham de constituir o ponto de partida, reside a necessidade histórica da propriedade privada).”¹⁷⁷

Conforme nos aponta Marx, a propriedade privada material é a expressão sensível da vida humana alienada e da produção humana até então, isto é, do desenvolvimento sócio-cultural do homem sob a determinação da alienação:

¹⁷⁶ Id. *Ibid.*, p. 296.

¹⁷⁷ Id. *Ibid.*, p.298.

“A abolição da propriedade privada é, por isso, a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas, mas ela é esta emancipação precisamente porque estes sentidos e atributos se tornaram subjetiva e objetivamente *humanos*.”¹⁷⁸

A humanização da subjetividade, segundo Marx, só foi possível pelo fato de que a produção material do homem, até então, configurou uma ação de transformação da natureza e de criação de objetividades humanas. Portanto, na medida em que o mundo objetivo humano é construído ou a natureza é humanizada pelo trabalho, a subjetividade também é desenvolvida humanamente, pois sua constituição é dependente da relação com aquele mundo objetivo:

“Por isso, os *sentidos* se tornaram diretamente *teóricos* na sua prática. Relacionam-se com a *coisa* por causa da coisa, mas a própria coisa é uma relação *humana objetiva* consigo própria e com o homem e vice-versa. Na prática, eu só posso me relacionar com a coisa humanamente se a própria coisa se relaciona humanamente com o ser humano.”¹⁷⁹

Portanto, a humanização da natureza, o processo histórico da produção material, é a condição objetiva para a humanização subjetiva:

“Assim, como o movimento da propriedade privada, da sua riqueza, bem como da sua miséria – da sua riqueza e miséria material e espiritual – a sociedade devinda encontra todo o material para o seu desenvolvimento, assim a sociedade *estabelecida* produz o homem em toda esta riqueza de seu ser – produz o homem *rico* profundamente dotado de todos os sentidos – como sua realidade permanente.”¹⁸⁰

Embora os sentidos tenham se humanizado no interior da determinação da propriedade privada, esta humanização ocorreu de forma alienada, isto é, o desenvolvimento da sensibilidade e da subjetividade não aparecem aos indivíduos como expressões e produtos de seu próprio desenvolvimento enquanto seres genéricos, isto é, como produto do processo de autoprodução social do homem pela atividade prática. Desta forma, o homem, no interior da

¹⁷⁸ Id. *Ibid*, p. 300.

¹⁷⁹ Id. *Ibid*, loc. cit.

¹⁸⁰ Id. *Ibid*, p. 302.

alienação, só se reconhece como *ser universal*, como ser genérico, social, em abstração da vida real. Em outros termos, a comunidade humana lhe aparece apenas como um mundo de representações externo à sociedade na qual está inserido:

“Porque movendo-se no interior da alienação – as pessoas apenas podiam apreender o modo genérico de ser do homem – religião ou história em seu caráter geral, abstrato, como política, arte, literatura, etc. – como a realidade das forças essenciais do homem e como atividade genérica do homem.”¹⁸¹

Vê-se, portanto, que as diversas esferas espirituais, nas quais o homem se representa como ser genérico abstrato, são âmbitos produzidos justamente pelo fato de que na vida real tal universalidade humana não se realiza efetivamente; são, com efeito, expressões da alienação real:

“Religião, família, Estado, direito, moralidade, ciência, arte, etc., são apenas modos *particulares* da produção e caem sob sua lei geral. A supressão positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida humana é, por isso, a supressão positiva de toda a alienação, isto é, o retorno do homem da religião, família, Estado, etc., para sua existência humana, isto é, social.”¹⁸²

Dado que os produtos espirituais são engendrados a partir da alienação social, não é possível a superação efetiva dos mesmos apenas pela ação teórica, pela transformação da consciência, pois, as bases materiais nas quais se assentam, mesmo como esferas erguidas em oposição à configuração da vida social, continuam vigorando. Portanto, só há o retorno efetivo do homem a si, ou o reconhecimento do homem real como o ser social, pela abolição da propriedade privada e isto só é possível como uma tarefa prática.

Conforme visto, a propriedade privada é a manifestação sensível de que, por um lado, o homem tenha se objetivado de forma humana e, ao mesmo tempo, por outro, tenha se

¹⁸¹ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁸² *Ibid.*, p. 297.

tornado um objeto estranho para si próprio, ou melhor, que sua *exteriorização de vida* tenha se constituído, até então, como um processo de alienação. A supressão real da propriedade privada, que implica na *apropriação sensível* da vida humana, da produção humana, não pode ser concebida como a *posse imediata* dos objetos produzidos pelo homem. O significado da apropriação da essência humana objetivada, do mundo objetivo, para Marx, não tem a significação do *Ter*, que corresponde à relação do homem com os objetos enquanto proprietário privado:

“A propriedade privada fez-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos – quando ele existe para nós como capital, ou quando ele é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, etc., - em resumo, quando é *usado* por nós.”¹⁸³

Vê-se, com isto, mais uma diferença do comunismo proposto por Marx com relação ao comunismo grosseiro que, ao generalizar a propriedade privada, universaliza a relação de posse do homem com o mundo produzido, isto é, cada objeto se transforma em alvo de posse imediata. Ao contrário, para Marx: “O homem se apropria de sua essência global de uma maneira global, como um homem total.”¹⁸⁴ Em outros termos, o desenvolvimento dos sentidos como sentidos humanos possibilita um *comportamento humano* para com seu objeto específico. Tal comportamento, que expressa os órgãos dos sentidos como órgãos comunitários, sociais, configura a apropriação da realidade humana pelo homem:

“Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo – ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, experimentar, querer, agir, amar – em suma, todos os órgãos de seu ser individual, assim como aqueles órgãos que são diretamente sociais em sua forma, são no seu comportamento objetivo, ou no seu comportamento para com o objeto, a apropriação do objeto, a apropriação da realidade humana.”¹⁸⁵

¹⁸³ Id. *Ibid*, p. 300.

¹⁸⁴ Id. *Ibid*, p. 299.

¹⁸⁵ Id. *Ibid*, loc. cit.

Na medida em que a construção do mundo objetivo é reconhecida como um processo histórico de interação humana, social, todos os objetos criados pelo homem carregam a marca da ação conjunta do trabalho. Isto é, são objetos humanos que expressam o grau de desenvolvimento social ou de exteriorização da essência humana. Desta forma:

“Por um lado, portanto, é somente quando o mundo objetivo se torna, por toda a parte, para o homem em sociedade, o mundo das forças essenciais humanas (...) que todos os objetos se tornam para ele objetivação de si próprio, se tornam objetos que confirmam e realizam sua individualidade, se tornam objetos *seus*: isto é, o próprio homem se torna objeto”.¹⁸⁶

Pois, o objeto só se torna objeto social para o homem à mediada que o próprio homem que o produz se torna *ser social*. Dessa forma:

“Além destes órgãos imediatos, desenvolvem-se órgãos sociais, na forma da sociedade; portanto, por exemplo, a atividade em associação imediata com outros, etc., tornou-se um órgão de exteriorizar minha própria vida e um modo de apropriação da vida humana.”¹⁸⁷

Portanto, usufruindo o mundo do qual estava separado e dominado mediante a propriedade privada e reconhecendo este mundo como sua própria essência genérica objetivada, o homem, ao mesmo tempo, se reconhece como um ser social, como individualidade dependente de uma totalidade de relações sociais engendradas pela produção material. Mediante tal reconhecimento, a concepção de necessidade humana também é transformada, pois o homem necessitado é, na concepção marxiana, um homem *rico*. Em outros termos, a carência se converte em carência humana, em necessidade de relação com outros:

“Vê-se como no lugar da *riqueza e miséria* da economia política entram o *ser humano rico* e a *rica necessidade humana*. O homem *rico* é simultaneamente o ser humano na *necessidade* de uma totalidade da exteriorização da vida humana – o homem para quem sua própria realização

¹⁸⁶ Id, *Ibid*, p. 301.

¹⁸⁷ Id, *Ibid*, pp. 300-1.

existe como necessidade interna, como *carência*. Não apenas *riqueza*, mas também a *pobreza* do homem – sob a suposição do socialismo – recebeu igualmente um significado humano, por isso, social. A pobreza é o vínculo passivo que causa ao ser humano a experiência da necessidade da maior riqueza – o *outro* ser humano.¹⁸⁸

No entanto, esta configuração social não consiste na finalidade da emancipação humana; ela é, antes, um passo necessário para a transformação da ordem social e das relações sociais vigentes. A emancipação humana consiste, por seu turno, em um processo histórico a ser desenvolvido sobre novas bases sociais: “O comunismo é a posição como a negação da negação, e é por isso a fase real necessária para o próximo estágio do desenvolvimento histórico no processo de emancipação e reabilitação humanas.”¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Id. Ibid.*, p. 304.

¹⁸⁹ *Id. Ibid.*, p. 306.

V Estado e Dominação de Classe na *Ideologia Alemã*

No início do primeiro tomo da obra, Marx expõe seu ponto de partida teórico. Tal coisa é importante na medida em que delinea a análise da sociedade civil moderna sob um estudo histórico das categorias sociais que a configuram: a divisão do trabalho, a propriedade privada e a divisão de classes.

O ponto de partida de toda a atividade teórica marxiana consiste em fatos empíricos, quais sejam, as ações e as condições materiais de vida dos homens:

“Os pressupostos de que partimos não são arbitrários nem dogmas. São pressupostos reais, que não se pode abstrair a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, suas ações e condições de existência materiais, tanto aquelas por eles já encontradas, como aquelas criadas por sua própria atividade. Estes pressupostos são suscetíveis de verificação por via puramente empírica.”¹⁹⁰

Assim, o primeiro pressuposto, isto é, o primeiro fato constatável empiricamente de toda a história humana é a existência de indivíduos vivos. Deste primeiro pressuposto, é possível a verificação de um outro fato fundamental, qual seja, a configuração corpórea de tais

¹⁹⁰ MARX, K. ENGELS, F. *Idéologie Allemande*, p. 1054.

indivíduos bem como a relação destes com o restante da natureza mediante sua constituição corporal. Eis o fundamento natural de toda a história humana: indivíduos corpóreos, seres sensíveis, em constante relação com a natureza externa.

No entanto, os indivíduos não são somente seres naturais como os animais; aqueles se diferenciam dos últimos quando começam a produzir seus próprios meios de vida, ação que é inicialmente condicionada pela estrutura corpórea dos homens. A produção dos próprios meios de vida evidencia a diferença entre os homens e os animais, pois os primeiros, ao contrário dos animais, não se utilizam somente dos elementos encontrados prontos na natureza, mas, além disso, ainda transformam a natureza e criam novos meios para a manutenção da vida.

A maneira mediante a qual os homens produzem seus meios de vida depende, em primeiro lugar, dos meios que estão dados na natureza e que devem ser reproduzidos. No entanto, o modo de produção humano, conforme observa Marx:

“não deve ser considerado somente sob o aspecto da reprodução da existência física dos indivíduos, trata-se muito mais de uma determinada forma de atividade, determinada forma de manifestar sua vida, de um determinado modo de vida dos mesmos.”¹⁹¹

O modo de produção, além de consistir em um meio para a reprodução física da vida, consiste no modo pelo qual os homens expressam sua existência; a forma de ser dos homens corresponde, portanto, ao modo como produzem seus meios de vida.

Dado que o primeiro pressuposto da existência humana e, com efeito, da história, é a existência física dos indivíduos e que, para isto, é necessário, em primeiro lugar, comida,

¹⁹¹ *Id. Ibid.*, p. 1055.

bebida, habitação, vestuário, etc.: é imprescindível, portanto, que os homens satisfaçam suas necessidades vitais:

“O primeiro ato histórico é, portanto, a criação de meios para satisfazer as necessidades, a produção da própria vida material. Na verdade este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história que ainda hoje, como a milhares de anos, deve ser cumprido dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens vivos.”¹⁹²

O ato de satisfação das primeiras necessidades, a fome, a sede, etc., e os instrumentos que para isso são utilizados tendem a produzir novas necessidades. A produção de novas necessidades, por seu turno, constitui o segundo pressuposto para a história humana. A terceira condição é a procriação, isto é, a produção de novos indivíduos. Esta consiste na: “relação entre o homem e a mulher, entre pais e filhos, é a família”¹⁹³. A família, com efeito, enquanto produto do ato de procriação, constitui a primeira relação social entre os homens; no entanto, à medida que a população cresce e as necessidades são ampliadas, há a exigência de novas relações sociais que estão para além do círculo da família. A produção da existência física, tanto da própria mediante a atividade produtiva quanto a do outro, pela procriação, se apresenta como uma dupla relação, ou seja, de uma parte, se configura como uma relação natural e, de outra, como relação social. A produção da vida consiste em uma relação social porque exige a cooperação de vários indivíduos sob quaisquer condições materiais, qualquer modo de produção e qualquer finalidade. Ou seja, a produção da existência se configura como uma relação social na medida em que é necessário o estabelecimento de relações entre os homens. Portanto:

“é constatado antes de tudo, uma ligação materialista dos homens entre si, uma ligação determinada pelas necessidades e pelo modo de produção, que é tão antiga quanto os próprios homens, uma ligação que não cessa de adotar novas formas e apresentar, portanto, uma

¹⁹² *Id. Ibid.*, p. 1059.

¹⁹³ *Id. Ibid.*, p. 1060.

‘história’, mesmo sem que exista um absurdo político e religioso de alguma espécie que sirva essencialmente para aproximar os homens.”¹⁹⁴

Vê-se, assim, que a despeito de qualquer forma de coletividade imposta pelas esferas espirituais - a religião e a política - antes de tudo, os homens mantêm relações sociais engendradas a partir da produção material da vida.

Após a exposição dos aspectos simultâneos das relações históricas originárias: a produção da vida, a criação de necessidades, a procriação e a cooperação, Marx aponta que os homens, além disso, também têm consciência, uma atividade espiritual que se exterioriza. No entanto, esta não se configura como uma forma ‘pura’ de consciência, ao contrário, ela é produzida a partir das relações sociais que os homens travam entre si mediante a produção material; portanto, é consciência real, prática, que nasce justamente da necessidade de cooperação na produção. Assim:

“onde existe uma relação, ela [a consciência] existe para mim, enquanto que o animal não se relaciona com nada, absolutamente não se relaciona. Para o animal sua relação com os outros não existe como relação. A consciência, portanto, é desde a origem, um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.”¹⁹⁵

Portanto, as formas de consciência e a esfera do pensamento em geral são produtos engendrados a partir do modo como os homens atuam e se relacionam no interior do processo de produção material da vida:

“Os homens são os produtores de suas representações, de sua idéias, etc., mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um desenvolvimento determinado de suas forças produtivas e do intercâmbio que lhe corresponde até chegar às suas formas mais amplas.”¹⁹⁶

¹⁹⁴ *Id. Ibid.*, p. 1061.

¹⁹⁵ *Id. Ibid.*, loc. cit.

¹⁹⁶ *Id. Ibid.*, p. 1056.

Com isso, vê-se que Marx, em contraposição aos desenvolvimentos idealistas, não parte de idéias ou representações acerca da vida humana para chegar aos indivíduos reais, ativos e sensíveis, parte dos ‘homens realmente ativos’ e de seu processo real de vida, de suas relações materiais e de sua atividade sensível, para expor a esfera espiritual como produto daquela atividade: “Por conseqüência, a moral, a religião, a metafísica e todo o resto de ideologia, assim como as formas de consciência que lhes correspondem não conservam mais o semblante da independência.”¹⁹⁷

5.1 A Especulação como Ideologia: A Crítica de Marx a Stirner

De acordo com os delineamentos apresentados até então, é possível observar que a concepção marxiana da história se distingue da idealista, pois a última trata de procurar uma categoria ideal em cada período histórico e explicar toda a práxis humana a partir dela, ao passo que, para Marx, o estudo da história deve permanecer sempre voltado sobre a atividade produtiva e as relações materiais humanas. Desse modo, as formações ideais são explicadas a partir da práxis material. Tal concepção ainda permitiu a Marx chegar ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência e do pensamento em geral não podem ser dissolvidos ou transformados somente por uma crítica teórica, mas apenas pela destruição ou transformação real das condições materiais de vida e de produção. Em uma palavra: “não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história, da religião, da filosofia e de toda a teoria.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Id. *Ibid*, p. 1057.

¹⁹⁸ Id. *Ibid*, p. 1071.

Vê-se que Marx procura captar o fundamento objetivo do desenvolvimento sócio humano empreendendo uma análise da história da produção material e, assim, verifica que a existência social é desenvolvida a partir da própria produção. Mediante tal resultado, é possível afirmar que as relações que os indivíduos contraem entre si, pela produção, constitui a base de qualquer formação social.

Nesse sentido, a principal crítica de Marx aos neo-hegelianos: Feuerbach, Bauer, Stirner, etc., é que ainda permanecem no interior dos desenvolvimentos do idealismo alemão, ou seja, acreditam que os conceitos e as idéias são os princípios determinantes da realidade e, portanto, para transformá-la, bastaria a mera substituição daqueles por outros. Ademais, Marx identifica o idealismo daqueles filósofos como ideologia, como, por exemplo, é o caso de Max Stirner que defende o desprezo pela realidade efetiva mediante a criação de um mundo de representações individuais, o que, aos olhos de Marx, em vez de promover a transformação do mundo objetivo, ao contrário, o deixa vigorar tal como é. Assim, a apresentação de alguns aspectos da crítica marxiana à obra de Stirner é importante na medida em que nos permite compreender ainda mais o desenvolvimento do pensamento sobre a política do próprio Marx.

Em 1844, Max Stirner publicou sua obra principal, intitulada *O Único e sua Propriedade*. Esta foi escrita no interior de um contexto sócio-político da Alemanha que inspirou os neo-hegelianos a trabalharem a crítica à religião, pois consideravam a última como o fundamento de toda a alienação humana. Em outros termos, os neo-hegelianos acreditavam que a crítica à religião fundamentaria a crítica política ao Estado germânico-cristão e, com isso, os alemães se libertariam de tal entrave ao desenvolvimento sócio político. No interior deste contexto, a filosofia de Stirner consiste em uma apologia ao individualismo. Pois, segundo ele, toda a história consistia, até então, em um processo de extinção da

individualidade cujo auge é representado pela doutrina política do liberalismo e pelo Estado político. Ou seja, em um contexto de transformações sócio-políticas na Alemanha, no qual, por um lado, defendia-se o Estado monárquico (hegelianos de direita) e, por outro, o Estado democrático moderno (hegelianos de esquerda), Stirner procurava a afirmação de um *Eu* originário que se situasse fora de todo e qualquer elemento universalizador e que, portanto, fosse capaz, independentemente das relações sociais, de se autodeterminar.

Aos olhos de Marx, a filosofia de Stirner absolutiza a subjetividade, o indivíduo, transformando-o no único princípio do efetivamente existente: “O ponto de partida é o conceito como ‘Eu’, isto é, (...) é a lógica como Eu. É a pura relação do Eu com o mundo, a relação despojada de todas as relações reais existentes concernentes a ela.”¹⁹⁹ Portanto, Stirner inicia seu desenvolvimento com a autonomização e o isolamento do sujeito, determinando tudo o que não é ele, o mundo objetivo, como *não-eu*, ou melhor, como estranho e contraposto ao *Eu*. Quanto a este aspecto inicial, Marx comenta: “a relação do não-Eu com o Eu é, conseqüentemente, a relação de alienação.”²⁰⁰ Para Marx, Stirner, partindo de um mero desenvolvimento lógico entre *eu* e *não-eu* transformou a alienação real em uma fórmula abstrata: “ao invés de tomar por tarefa descrever os indivíduos reais com sua alienação real e as condições empíricas desta alienação, *Sancho* [Stirner] faz com que tudo o que é alheio se torne para ele uma pura aparência, pura *representação*.”²⁰¹ Além de o mundo objetivo, tanto sua dimensão material quanto espiritual, ser convertido em uma representação, em um produto da consciência, Stirner também reduz o indivíduo, o homem real, a uma representação abstrata, uma vez que o concebe separado da realidade efetiva enquanto um conceito em si.

¹⁹⁹ MARX, K. ENGELS, F. *La Ideologie Allemande*. Éditions Sociales, Paris, 1971, p. 309.

²⁰⁰ Id *Ibid*, p. 313.

²⁰¹ Id. *Ibid*, loc. cit.

Ao reduzir o homem real e o mundo objetivo em meros conceitos abstratos e, com efeito, transformar a relação entre estas duas instâncias em uma representação, isto é, alienar o mundo objetivo, sacralizando-o, Stirner concebe, portanto, a *apropriação* do homem sobre o mundo por meio da *renúncia*, ou seja, em um mero ato de vontade do indivíduo em transformar a representação do 'sagrado', do 'não-eu', em uma qualidade do próprio 'Eu'. Dessa forma, aponta Marx: "a superação do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a superação objetiva real, com a ação sensível distinta do pensamento, com a práxis e com a atividade real."²⁰² Em outros termos, Marx aponta que a concepção do real como produto do sujeito e o conflito entre ambos, a alienação, enquanto meras representações subjetivas, leva Stirner a conceber a supressão da alienação como a superação do objeto representado pela consciência. Portanto, Stirner, ao tomar a realidade de forma especulativa acaba transformando os conflitos práticos em conflitos ideais, ou melhor: "em conflitos destes indivíduos com as idéias que eles fazem ou põem na cabeça."²⁰³

De acordo com tais apontamentos, pode-se resumir a crítica marxiana a Stirner ao fato de o último conceber a realidade como produto do sujeito, isto é, reduzir todas as relações objetivas, constitutivas da subjetividade, em meras representações. Com efeito, ao ignorar a determinação concreta da existência real dos homens bem como a de suas representações, Stirner ignora o fundamento concreto da alienação; converte a alienação efetiva em uma falsa representação da consciência. Estas concepções, na visão de Marx, têm uma implicação ideológica, pois abordar o real como representação da consciência subjetiva permite a abstenção do questionamento sobre a origem real, material, das representações, o que, por seu turno, caracteriza a supressão do conflito entre consciência e mundo como uma mera transformação de idéias. Deixando, assim, a realidade intacta.

²⁰² Id. *Ibid.*, p. 129.

²⁰³ Id. *Ibid.*, p. 318.

Dada a concepção stirneriana de sujeito, a liberdade do indivíduo se configura como a capacidade de autodeterminação de si, isto é, como um poder inerente à individualidade de se tornar independente das circunstâncias objetivas em que está inserida. No entanto, para Marx, a concepção de que a individualidade em si mesma é o fundamento da liberdade consiste em uma definição negativa da mesma, um ideal sob a forma cristã, ou ainda, um mero conceito abstrato sem conteúdo. Pois Stirner desconsidera que a liberdade efetiva consista na supressão prática de entraves objetivos e específicos ao desenvolvimento individual. A autodeterminação do indivíduo, conseqüentemente, caracteriza a liberdade como um mero abandono com relação ao mundo objetivo e às relações sociais. Nesse sentido, para Stirner: “A individualidade nada mais é (...) que a constatação pura e simples da identidade pessoal.”²⁰⁴ Contudo, ele não nega totalmente a ação das condições objetivas de existência: “admite a mutilação e a sujeição que o indivíduo sofre no plano físico, intelectual e social, a partir das condições existentes (...)”²⁰⁵ Mas, tais condições são consideradas como manifestações da própria individualidade e personalidade, isto é, como propriedades inerentes aos indivíduos. Desse modo, observa Marx, ao colocar o mundo objetivo como manifestação da subjetividade, Stirner pretende resolver a contradição entre essência e existência, uma vez que, sob quaisquer condições, o indivíduo é a instância que se determina a si mesmo. Ademais, ao considerar as circunstâncias como determinações próprias do indivíduo sobre si, Stirner procura, com isso, justificar os entraves sociais e as condições precárias de existência dos homens, uma vez que o indivíduo é posto como causa de sua própria condição de vida. No entanto: “A individualidade própria se reduz, aqui, por conseguinte, à ilusão de *São Sancho* [Stirner] de ter adotado e conservado, de plena vontade, tudo aquilo de que não se

²⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 341.

²⁰⁵ Id. *Ibid.*, p. 475.

‘desembaraçou’, como por exemplo, a fome, se estiver sem dinheiro.”²⁰⁶ Em outros termos, os entraves sociais específicos dos quais os homens não podem se libertar apenas mediante um ato de vontade subjetiva são transformados em circunstâncias postas pelo indivíduo a si mesmo. Stirner, ao acreditar ter conquistado a individualidade, considerando as condições objetivas de existência como deliberações dos próprios sujeitos: “deixa de pensar unicamente por comparação com um Outro e de admitir que alguma coisa esteja acima dele. Ele se torna incomparável.”²⁰⁷ Assim, o indivíduo é reconhecido como *Único*, como proprietário de si mesmo, de sua existência subjetiva e objetiva.

De acordo com o que foi exposto, pode-se dizer que o ponto central da crítica de Marx à individualidade stirneriana, ao *Único*, é a afirmação do indivíduo a partir da mera negação subjetiva do objetivo. No entanto, para Marx, ao contrário:

“Os indivíduos, sempre e em todas as circunstâncias, ‘partiram de si mesmos’, mas não eram *inicos* no sentido em que não podiam deixar de ter relações entre si; ao contrário, suas necessidades, conseqüentemente, sua natureza e a maneira de as satisfazer tornavam-nos dependentes uns dos outros.”²⁰⁸

O que Marx observa é tão somente que o desenvolvimento da individualidade é condicionado por determinações provenientes do desenvolvimento da sociedade, isto é, dos outros indivíduos com os quais se está em relação direta ou indireta. Já Stirner, por sua vez, toma as condições de existência estranhas aos homens como a própria essência individual, isto é, transforma-as em atributos subjetivos imutáveis. Desse modo, um homem que, devido às suas condições materiais de vida, torna-se um ser humanamente pobre, é convertido em potência determinante de si próprio e do restante do mundo.

²⁰⁶ Id. *Ibid.*, p. 343.

²⁰⁷ Id. *Ibid.*, p. 476.

²⁰⁸ Id. *Ibid.*, p. 481.

Após o breve delineamento do ponto de partida da filosofia stirneriana, a consciência, o Eu, parte-se, agora, para a exposição das críticas de Marx concernentes ao desenvolvimento stirneriano sobre a história e as relações sociais, pois estes são os pontos principais que nos interessam para o trabalho da crítica marxiana à política. Em suas críticas a Stirner acerca do desenvolvimento da história e da sociabilidade, Marx apresenta, ao mesmo tempo, os fundamentos concretos, reais, daquelas, enquanto que Stirner, ao reduzir a realidade humana à uma representação da consciência, conseqüentemente, aborda a história, o Estado e a sociedade de modo ideológico, como produtos da consciência isolada da realidade.

Segundo Marx, em sua filosofia, Stirner tende a tomar a história das idéias separada do desenvolvimento material que lhe serve de base, concebendo, assim, a história das idéias como a verdadeira história. Este procedimento é patente na crítica que Stirner faz ao liberalismo. Ele pretendia criticar o liberalismo real somente a partir da representação que a burguesia alemã fazia dele e não a partir de seus pressupostos materiais. Pois, pelo fato de a Alemanha estar atrasada com respeito ao desenvolvimento sócio-político francês e inglês, as idéias liberais alemãs foram tão somente representações abstratas do liberalismo real daqueles países. Tal coisa pode ser demonstrada, segundo Marx, pela produção filosófica alemã da época que constituía um reflexo da verdadeira condição social da Alemanha:

“O estado da Alemanha, no final do último século, se reflete integralmente na *Crítica da Razão Prática* de Kant. Enquanto a *bourgeoisie* francesa alçava o poder por meio da mais gigantesca revolução conhecida na história e se lançava à conquista do continente europeu, enquanto a *bourgeoisie* inglesa, já emancipada politicamente, revolucionava a indústria, estabelecendo sua dominação política sobre a Índia e sua dominação comercial sobre o resto do mundo, os burgueses alemães, em sua impotência, permaneciam no estado da *Boa Fontade*.²⁰⁹

²⁰⁹ Id. *Ibid.*, p. 220.

Portanto, a *Boa Vontade* kantiana foi o reflexo ideológico da impotência do desenvolvimento da classe burguesa na Alemanha, uma vez que os alemães não eram capazes de conciliar os interesses particulares com os interesses nacionais. Tal conflito, por seu turno, fez com que a burguesia alemã fosse explorada pela burguesia dos outros países economicamente mais desenvolvidos: “Kant e os burgueses alemães, dos quais ele era porta voz, embelezando suas idéias, não levaram em consideração que na base destas idéias teóricas da burguesia havia interesses materiais e uma *vontade* determinada pelas condições materiais de produção.”²¹⁰ Em outros termos, a vontade da burguesia liberal francesa, que era proveniente da condição econômica daquele país, foi transformada por Kant em uma determinação moral pura: em *Vontade Livre*. O que Marx quer demonstrar, portanto, é tão somente que o tratamento da doutrina do liberalismo econômico sem uma análise dos interesses reais da classe burguesa da época não permite a apreensão do fenômeno em sua real significação, isto é, não permite mostrá-lo como expressão ideal de determinadas condições materiais de produção e comércio.

No entanto, Stirner, ao abordar o liberalismo de forma especulativa, ignorando sua base real, acreditava que o desenvolvimento do homem burguês tinha sua finalidade no homem liberal, no cidadão do Estado Moderno, enquanto que o burguês, em sua concreitude, seria o fundamento real das expressões ideais do liberal e do cidadão: “Para ele, não é o burguês que é a verdade do *citoyen*, é o *citoyen* que é a verdade do burguês.”²¹¹ Dessa forma, para Stirner, a consagração do burguês estaria na condição de cidadão, ou seja, no interior da instituição do Estado moderno, enquanto expressão do fim último do desenvolvimento humano. Como se, sob a condição de cidadão, os homens deixassem de ser burgueses e assumissem uma determinação superior: “Tudo isso depois de terem suficientemente

²¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 222.

²¹¹ *Id. Ibid.*, p. 224.

desmascaradas, nos *Anais Franco-alemães*, as ilusões sobre o Estado e os direitos do homem.²¹²

Conforme já foi apresentado em *Sobre a Questão Judaica*, o Estado é uma comunidade abstrata que só se apresenta como universalidade porque não interfere na vida privada e no conflito entre os interesses particulares que regem a sociedade civil bem como o cidadão é a expressão abstrata do burguês real no interior do Estado, ou melhor, a condição de cidadão tem sua verdade no burguês material e não o contrário como pensa Stirner. Este, ao transformar o Estado e o liberalismo em fins concretos de um desenvolvimento histórico ideal, não percebeu que a instituição do Estado moderno, fruto de uma revolução política burguesa, foi uma ação de afastamento da esfera política. Ou seja, uma remoção dos entraves do sistema político feudal que obstruíam o desenvolvimento da propriedade privada, do comércio, da indústria, etc., enfim, de um desenvolvimento sócio-econômico que instaurava diferenças bem concretas entre os indivíduos. Portanto, o Estado, de acordo com sua origem material, configura-se, com efeito, como um instrumento da classe burguesa para exercer sua dominação sobre o conjunto da sociedade e garantir seus interesses particulares.

Dado que, no tratamento dos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* e na primeira parte de *A Ideologia Alemã*, para Marx, a sociabilidade é a determinação fundamental do ser humano, é sua essência, ela não se configura como algo abstrato ou como uma determinação *a priori* dos indivíduos, mas é uma determinação produzida pela interatividade dos homens no curso da história. Assim, o indivíduo somente pode se realizar, enquanto tal, na e pela sociedade. O indivíduo, ao mesmo tempo em que expressa, enquanto subjetividade, a totalidade das relações sociais nas quais está inserido e que é a instância que

²¹² Id. *Ibid*, loc. cit.

realiza a síntese da totalidade social, não pode se realizar separadamente da determinação social; o desenvolvimento da primeira é simultâneo e recíproco ao desenvolvimento da sociedade. Dessa forma, em contraposição a Stirner, que vislumbra o caráter 'anti-social' do homem, Marx aponta:

“Os homens, longe de quererem formar uma sociedade, sempre a deixaram se desenvolver; isto por sempre terem querido se desenvolver enquanto seres individuais. É esta a razão porque só conseguiram se desenvolver na e pela sociedade. Só um santo da qualidade de nosso Sancho pode ter a idéia de separar o desenvolvimento 'dos homens' do desenvolvimento da 'sociedade' na qual estes homens vivem.”²¹³

Stirner opera a cisão entre indivíduo e sociedade justamente pelo fato de conceber o indivíduo como uma instância absoluta. Concebe a existência da individualidade como autônoma em relação à sociedade e vice-versa. Assim, a realização da individualidade se opera pela negação da sociedade.

De acordo com o processo marxiano de autoconstituição do indivíduo humano, é detectado que no decorrer do desenvolvimento histórico da produção material, os homens bem como sua atividade produtiva foram submetidos a um poder que lhes é estranho; poder esse, por sua vez, proveniente do próprio desenvolvimento histórico da produção que instituiu e fixou a divisão do trabalho e a propriedade privada. Com a divisão do trabalho se dá a contradição entre o interesse individual e o interesse coletivo e, frente a esta contradição, a própria ação dos homens se converte em um poder que lhes é estranho e os subjuga. É por isso que a sociedade aparece ao indivíduo como uma instância que o limita ao invés de realizá-lo. Com relação a Stirner, portanto, Marx aponta que o mesmo chega a detectar a contradição entre interesse individual e interesse geral, entre indivíduo e sociedade, mas a trata de forma especulativa, pois:

²¹³ *Id. Ibid.*, p. 243.

“descobre isto, como de hábito, sob uma forma falsa, sob uma forma sagrada, na perspectiva dos interesses ideais, do sagrado, da ilusão. Ele pergunta: Como é possível que os egoístas vulgares, os detentores do interesse pessoal, aceitem ao mesmo tempo, a dominação do interesse geral e serem dominados pela hierarquia?”.²¹⁴

Ora, Stirner pecou em não detectar a origem real do interesse geral; não viu que o homem privado é o próprio fundamento do interesse geral. Em uma palavra, o interesse geral é produzido justamente pelo interesse privado. Portanto, na prática, as duas instâncias não são antagônicas, mas se mantêm em relação recíproca.

Por conceber as contradições reais como produtos da subjetividade, ou seja, como idéias falsas que o indivíduo produz sobre si mesmo e, por isso, toma o interesse geral como uma idéia a ser seguida porque não têm consciência de seu verdadeiro ser, Stirner autonomiza os indivíduos com relação à sociedade e, com efeito, aquelas contradições reais, oriundas da própria produção material, são assentadas naquela contradição originária e ineliminável entre indivíduo e sociedade.

Para Marx, Stirner, ao tomar o indivíduo sob uma forma especulativa, isolou-o de suas relações reais, objetivas, constitutivas de seu ser. Com isso, apresentou o antagonismo social como fundado em um antagonismo universal absoluto. De acordo com este ponto de partida, portanto, ainda tratou os interesses gerais com relação aos interesses particulares como uma imposição do interesse da sociedade sobre a individualidade, limitando-a. Mas, o interesse geral, conforme visto, não é nada mais do que o interesse particular de uma determinada classe social que se destaca de sua base real. Assim, Stirner não questionou:

“Como é possível que os interesses gerais, a despeito das pessoas, acabem sempre se transformando em interesses de classes, tornam-se autônomos e, sob este aspecto autônomo,

²¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 278.

tomam a forma de interesses gerais, depois entram em conflito com os indivíduos reais (...) e nesta oposição, da qual tiram sua determinação de interesses gerais, podem tomar, na consciência, a forma de interesses ideais, verdadeiramente religiosos e sagrados?"²¹⁵

Stirner, por tomar a cisão entre indivíduo e sociedade como um produto do pensamento, não pôde chegar a uma indagação sobre a base real, objetiva, da mesma, qual seja, um determinado modo de produção baseado nas categorias da divisão do trabalho e da propriedade privada. Sob a regência de tais categorias, a atividade e as relações humanas são orientadas de forma independente da vontade dos homens.

Ao ter fixado em uma fórmula universal o conflito entre indivíduo e sociedade e, com isso, concebido o interesse geral como o interesse da sociedade que é imposto forçosamente ao indivíduo, Stirner viu no *direito* a mesma formulação, ou seja, o direito como a vontade da sociedade imposta aos indivíduos. Não obstante, a consideração do direito em abstração das relações reais da sociedade civil, em particular a da propriedade com a esfera jurídica, faz com que ainda conceba o direito como resultado de uma vontade autônoma da sociedade com relação à vontade individual que, por sua vez, é executada pelo Estado. Frente a isso, Marx observa: "É justamente o triunfo dos indivíduos independentes uns dos outros, e de sua vontade pessoal, triunfo que, sobre esta base, só pode ser egoísta quanto a seu comportamento social, que torna necessária a negação de si na lei e no direito."²¹⁶ Com efeito, é pela consagração da sociedade civil, da vida privada, que é erguida a esfera do direito e do Estado enquanto tais. Pois, os indivíduos que detém o poder sobre a produção material transformam sua vontade particular, esta determinada por condições materiais bem precisas, em uma expressão geral, sob a forma de lei no Estado.

²¹⁵ Id. *Ibid*, loc. cit.

²¹⁶ Id. *Ibid*, loc. cit.

Contudo, Marx não nega que o direito e o Estado sejam expressões da vontade; no entanto, esta vontade não é um simples desejo de indivíduos isolados e, sequer, uma faculdade racional que se autodetermina. Para Marx, a vontade é determinada por condições reais bem objetivas que pode ou não coincidir com determinações exclusivas da vida privada. No caso do direito e do Estado, conforme visto, um conjunto de indivíduos, pelo fato de serem proprietários privados dos meios de produção material, são necessariamente impelidos a apresentar seus interesses de classe como interesses comuns à totalidade da sociedade, garantindo, assim, sua dominação de classe sobre o restante da sociedade.

5.2 Forças Produtivas, Modo de Produção e Formação social

Haja vista que a produção material, em qualquer período histórico, está necessariamente vinculada ao estabelecimento e manutenção de relações entre os homens, isto é, na cooperação, por conseguinte, um determinado modo de produção está ligado a um determinado modo de cooperação o que, por seu turno, configura uma determinada formação social. No entanto, a atividade social que advém do modo de cooperação também cria, transforma e reproduz as condições materiais da produção, isto é, é uma 'força produtiva'. Por força produtiva entende-se todos os meios e condições, dadas ou desenvolvidas pelos indivíduos no curso da história, para o desenvolvimento da produção material. Portanto, vale afirmar que o desenvolvimento da totalidade das forças produtivas condiciona o modo de produção e uma determinada forma social. Desse modo, a sociedade se apresenta como uma 'totalidade orgânica' cujo desenvolvimento se funda na relação recíproca de determinação entre as forças produtivas, o modo de produção e a forma de intercâmbio social: "De sorte que

‘a história da humanidade’ deve ser estudada e tratada em ligação com a história da indústria e do comércio.”²¹⁷ Ou seja, para a compreensão do fundamento objetivo de cada período do desenvolvimento histórico da humanidade, a formação social deve ser relacionada com o modo de produção e com o estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Este procedimento permite verificar que em cada fase da história encontra-se um determinado resultado material, isto é, uma determinada soma de forças produtivas bem como uma forma social correspondente no interior da qual a produção é realizada.

Contudo, diz Marx: “É inessário dizer que os homens não são livres para escolher suas *forças produtivas* - base de toda a história - pois toda a força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior.”²¹⁸ O conjunto de forças produtivas disponível aos homens em cada período histórico não é senão o resultado material da produção das gerações anteriores. No decorrer da história cada geração transmite à posterior uma massa de forças produtivas e de condições de produção que, mesmo prescrevendo as condições de vida de quem as recebe, são desenvolvidas e modificadas, gerando, assim, novas condições de existência. Desse modo:

“A história não é nada mais que a sucessão de gerações, que vêm uma após a outra e de quem cada uma explora os materiais, os capitais, as forças produtivas legadas por todas as gerações precedentes; por conseqüência, cada uma delas continua, de uma parte, a atividade tradicional no interior de circunstâncias inteiramente modificadas e, de outra parte, modificam as antigas condições através de uma atividade inteiramente diferente.”²¹⁹

Fica claro, portanto, que a diferença de condições materiais de vida entre os diversos períodos históricos, que aparecem como acidentais, são determinadas pelo conjunto das forças produtivas desenvolvidas: “O que, em oposição à época anterior aparece como fortuito à

²¹⁷ Id. *Ibid.*, p. 1060.

²¹⁸ MARX, K. *Carta a Annenkov*, p. 171.

²¹⁹ MARX, K. ENGELS, F. *Idéologie Allemande*, p. 1069.

época posterior, mesmo entre os elementos que para ela são hereditários, é uma forma de intercâmbio que corresponde a um desenvolvimento determinado das forças produtivas.”²²⁰

Ademais: “Ao adquirirem novas forças produtivas, os homens transformam seu modo de produção e, com ele, as relações econômicas, que não eram mais que as relações necessárias daquele modo concreto de produção.”²²¹ Pois, na medida em que são desenvolvidas novas forças produtivas, a forma de intercâmbio, no interior da qual a produção material é levada a cabo, deve ser transformada, uma vez que torna-se um entrave ao desenvolvimento tanto da atividade produtiva quanto do desenvolvimento das próprias forças produtivas:

“Essas diversas condições que aparecem inicialmente como condições da auto-atividade, e mais tarde como entraves a ela, constituem dentro de todo o desenvolvimento histórico uma série corrente de formas de intercâmbio, cuja coerência consiste em uma forma anterior de intercâmbio transformada em um entrave, é substituída por uma nova que corresponde a forças produtivas mais desenvolvidas.”²²²

Enquanto não surge a contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio, os próprios indivíduos são os produtores de suas condições de vida. No entanto, quando surge o conflito, as próprias forças produtivas bem como a forma de intercâmbio tomam-se forças objetivas, isto é, poderes independentes dos homens, configurando limites ao desenvolvimento das capacidades individuais e sociais. Na modernidade, o desenvolvimento das forças produtivas criou uma forma de intercâmbio correspondente, uma determinada formação social denominada *sociedade civil*: “A sociedade civil compreende todo o

²²⁰ Id. *Ibid*, p. 1116.

²²¹ MARX, K. *Carta a Annenkov*, p. 171-72.

²²² MARX, K. ENGELS, F. *Idéologie Allemande*, p. 1117.

intercâmbio material dos indivíduos em um certo estado de desenvolvimento das forças produtivas.²²³

A relação de determinação entre o desenvolvimento histórico das forças produtivas e a forma de intercâmbio é reiterada por Marx na *Carta a Annenkov* pelo seguinte trecho:

“Para um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas dos homens, corresponde uma determinada forma de comércio e de consumo. Para determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo, correspondem determinadas formas de constituição social, uma determinada organização da família, dos estamentos ou das classes; em uma palavra, uma determinada sociedade civil. Para uma determinada sociedade civil corresponde um determinado regime político que não é mais do que a expressão oficial da sociedade civil.”²²⁴

Dada a relevância e a fundamentabilidade das condições históricas da produção material sobre as formas sociais e políticas, o procedimento marxiano para a análise da estrutura da sociedade civil pode ser exposto resumidamente pelo seguinte trecho:

“Temos portanto, os fatos: indivíduos determinados, exercendo uma atividade produtiva determinada, mantendo relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica deve, em cada caso particular colocar em relevo empiricamente e sem qualquer mistificação nem especulação a conexão entre a estrutura social e política com a produção.”²²⁵

Procedendo desta forma em sua análise da sociedade civil, Marx, ao observar a conexão entre a estrutura social, a produção material e a esfera política, verifica que a sociedade civil moderna e o Estado têm o fundamento material na produção, ou melhor, na atividade produtiva dos homens sob determinadas condições materiais, enfim, sob um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas e uma determinada forma de intercâmbio baseada na divisão do trabalho e na propriedade privada.

²²³ Id. *Ibid.*, p. 1068.

²²⁴ MARX, K. *Carta a Annenkov*, p. 170-71.

²²⁵ MARX, K. ENGELS, F. *Idéologie Allemande*, p. 1055.

5.3 A Divisão do Trabalho e de Classes

O desenvolvimento da categoria social da divisão do trabalho tem como condicionante o aumento da produção. Esta, por sua vez, cresce pelo aumento da população e, por conseguinte, pelo aumento das necessidades. Em sua origem, a divisão do trabalho não era nada mais do que a divisão de funções no ato sexual, mas, em seu desenvolvimento histórico ulterior, tornou-se uma divisão espontânea e automática do trabalho, determinada pelas capacidades naturais e pelas necessidades dos homens.

A divisão do trabalho está diretamente ligada à relação de propriedade, às formas desiguais de distribuição qualitativa e quantitativa do trabalho e de seus produtos. Em outros termos, é mediante a divisão do trabalho que é levada a cabo a relação de propriedade que, segundo Marx, tem sua origem no interior da própria família onde a mulher e os filhos são escravos do marido: “Embora rudimentar e latente na família, a escravidão é a primeira propriedade; aqui, aliás, esta propriedade corresponde perfeitamente à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade significa a disposição da força de trabalho alheia.”²²⁶ De acordo com esta relação, pode-se afirmar que as diferentes fases históricas do desenvolvimento da divisão do trabalho corresponderam às diferentes formas de propriedade, pois: “Cada vez que é atingido um novo grau de divisão do trabalho, determina-se assim as relações dos indivíduos entre si quanto ao material, quanto aos instrumentos e aos produtos do trabalho.”²²⁷

²²⁶ Id. Ibid, p.1063.

²²⁷ Id. Ibid, p. 1086.

Finalmente, a divisão do trabalho é considerada por Marx como uma expressão idêntica à categoria da propriedade privada, pois, a primeira diz respeito à divisão de atividades e funções no processo produtivo social e, a segunda, diz respeito à distribuição dos produtos da atividade produtiva. No entanto, é somente com a efetiva divisão do trabalho, que separou trabalho material e trabalho espiritual, que a produção e a distribuição se tornaram instâncias independentes uma da outra, isto é, o trabalho e a fruição de seus produtos bem como a produção e o consumo se tornam atividades dirigidas a indivíduos diferentes.

A divisão do trabalho ainda é responsável por uma divisão social que não se restringe somente a uma função específica dos indivíduos no processo de produção, isto é, tal divisão, de acordo com a atividade exercida e com as condições de vida que dela advêm, se estende também ao âmbito das relações sociais e ainda configura uma estrutura social determinada. No caso da sociedade civil moderna, sua estrutura está baseada na divisão e dominação de classes. Vejamos como Marx apresenta o fenômeno da divisão de classes e como se configura a relação de dominação de uma classe sobre as outras.

Segundo Marx, ao mesmo tempo em que é estabelecida a divisão do trabalho é dado também o conflito de interesses entre os indivíduos, ou melhor, o interesse individual ou particular entra em conflito com o interesse comum dos indivíduos que se relacionam entre si no processo produtivo. O interesse comum, de acordo com sua origem, as relações materiais entre os indivíduos no interior da produção material, consiste em um interesse real que se apresenta na forma do reconhecimento da dependência recíproca entre aqueles que produzem socialmente, mesmo sob a categoria da divisão do trabalho. No entanto, com a efetiva divisão do trabalho, na qual a atividade individual ficou restrita a uma esfera exclusiva, deu-se a

separação dos indivíduos entre si e, por conseguinte, a forma de cooperação transformou-se em uma relação determinada pela divisão do trabalho, ou seja, o isolamento dos indivíduos entre si foi transformado em vínculo alheio a eles mesmos.

Além do isolamento dos indivíduos na produção e a contraposição entre interesses individuais e interesse comum, a divisão do trabalho também é responsável pelo engendramento de classes sociais distintas, ou seja, determina a forma de inter-relacionamento social aos homens.

No período moderno, o nascimento da classe burguesa só foi possível na medida em que as condições de vida dos diferentes burgueses locais tornaram-se, ao mesmo tempo, condições comuns a todos eles e independentes de cada indivíduo: "Os burgueses haviam criado estas condições na medida em que eram libertos dos laços feudais, e foram criados por elas, na medida em que estavam contraídos por sua oposição à feudalidade existente."²²⁸ Com o surgimento das relações comerciais entre as cidades, as condições comuns às diversas burguesias locais se transformaram em condições de classe. Deste modo: "As mesmas condições, a mesma oposição, os mesmos interesses, deviam assim, necessariamente, que suscitar em todas as partes, os mesmos costumes."²²⁹ A burguesia só se desenvolveu gradativamente dentro de suas condições e, por sua vez, também se ramificou em diferentes frações conformes à divisão do trabalho e acabou absorvendo em si todas as classes possuidoras preexistentes, pois toda a propriedade, conforme já foi visto, foi transformada, pela burguesia, em capital comercial ou capital industrial. Contudo, simultaneamente ao desenvolvimento da classe burguesa, também foi engendrada uma outra classe - a classe proletária - a partir da maioria das classes preexistentes sem propriedade.

²²⁸ Id. Ibid. p. 1106.

²²⁹ Id. Ibid. p. 1107.

De acordo com os delineamentos marxianos acerca da formação da classe burguesa: “Os indivíduos isolados constituem uma classe apenas quando têm de manter uma luta comum contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se afrontam entre si pela concorrência.”²³⁰ Em outros termos, o fenômeno da divisão de classes só aparece na medida em que um determinado grupo de indivíduos que se encontram nas mesmas condições materiais de vida se organiza frente a outro grupo. Por outro lado, a classe social ainda se autonomiza em face a seus membros, de modo que estes podem encontrar suas condições de vida previamente estabelecidas pela classe social de origem. Em uma palavra, os indivíduos se encontram subsumidos à classe social da qual pertencem. Tal subsunção, por seu turno, consiste: “ao mesmo fenômeno que subsume os indivíduos isolados à divisão do trabalho.”²³¹ Nesse sentido, a subsunção dos indivíduos às classes sociais não pode ser superada até que se forme uma classe que já não tenha qualquer interesse particular e que faça frente à classe dominante. Vejamos agora como Marx analisa o fenômeno da dominação de classe.

Para Marx, em cada época histórica as idéias da classe dominante são as idéias dominantes, ou melhor: “a classe que é a força material dominante da sociedade é ao mesmo tempo a força espiritual dominante.”²³² Tal coisa acontece porque a classe social que dispõe dos meios para a produção material, ao mesmo tempo, dispõe dos meios para a produção espiritual e isto faz com que as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espirituais sejam submetidas e controladas pela classe dominante. Desse modo:

“Os pensamentos dominantes não são mais do que expressão em idéias das condições materiais dominantes, são estas condições concebidas como idéias, portanto, a expressão das

²³⁰ Id. Ibid. Loc. cit.

²³¹ Id. Ibid. Loc. cit.

²³² Id. Ibid. p. 1080.

relações que fazem justamente de uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua supremacia."²³³

Isto só é possível porque os indivíduos que constituem a classe social dominante possuem, além de outras coisas, consciência e, por conseguinte, são indivíduos que pensam. Na medida em que dominam materialmente como classe e determinam a totalidade das condições materiais de uma determinada época histórica, também dominam como pensadores, como produtores de idéias, regulando a produção e a distribuição das mesmas. É, portanto, por tal razão, que aquelas se tornam as idéias dominantes da época:

"por exemplo, dentro de uma nação onde o poder real, a aristocracia e a burguesia disputam a supremacia e, onde, por consequência, o poder está dividido, a idéia dominante se manifesta como a doutrina da divisão dos poderes que é proclamada como lei eterna."²³⁴

A divisão do trabalho no interior da classe dominante aparece como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material. Ou seja, uma parte dos indivíduos aparece como pensadores da classe e a outra parte se relaciona com as idéias produzidas de modo mais receptivo e passivo, pois esta segunda parte é constituída pelos indivíduos ativos da classe que realizam o trabalho material e não dispõem de tempo para produzir idéias a respeito de si mesmos. Esta divisão, ou melhor, esta divisão do trabalho no interior da classe dominante, pode até mesmo levar a um certo conflito entre as duas partes. No entanto, tal conflito desaparece quando surge algum conflito prático maior que seja capaz de colocar em perigo as condições materiais de existência da própria classe. Vê-se, portanto, que a existência de idéias dominantes pressupõe e depende da existência de uma classe social materialmente dominante. Mas, segundo Marx, isto não é uma condição apenas das idéias dominantes; as idéias revolucionárias também pressupõem a formação e a existência de uma classe social que se

²³³ *Id.* *Ibid.* p. 1081.

²³⁴ *Id.* *Ibid.* *Loc. cit.*

encontre em condições materiais de produzi-las: "A existência de idéias revolucionárias em uma determinada época supõe a existência prévia de uma classe revolucionária (...)." ²³⁵ Desta forma, é evidenciado que as idéias e pensamentos em geral não são elementos autônomos e independentes da realidade, mas são condicionados e engendrados a partir da própria realidade social. Portanto, quando a configuração social é historicamente transformada, os pensamentos e idéias também são transformados, pois não são elementos eternos e imutáveis.

De acordo com o que foi visto, cada nova classe que se torna dominante tem que apresentar seus interesses como interesse comum de todos os membros da sociedade, ou ainda, dito de outra forma: "a emprestar as suas idéias a forma da universalidade e lhes proclamar como as únicas racionais e as únicas válidas universalmente." ²³⁶ No caso da formação de uma classe revolucionária, em geral, esta não surge como classe, isto é, de início, não apresenta seu interesse particular como universal; ela surge como representante do restante da sociedade que se defronta com uma classe determinada, a saber, com a classe dominante. Tal representação só é possível porque o interesse da classe revolucionária ainda está vinculado ao interesse comum de todas aquelas outras classes subordinadas à dominante e, justamente por isso, é que o interesse da classe revolucionária não consiste em um interesse particular de classe. A vitória da classe revolucionária, por seu turno, é de grande utilidade para muitos indivíduos que pertencem às outras classes, mas tal utilidade só é levada a cabo na medida em que coloca aqueles indivíduos em condições de elevarem-se à classe dominante. Por exemplo: "Ao reverter a dominação da aristocracia, a burguesia francesa permitiu que muitos proletários se elevassem sobre o proletariado; mas somente na medida em que se tornaram burgueses." ²³⁷

²³⁵ Id. Ibid. p. 1082.

²³⁶ Id. Ibid. Loc. cit.

²³⁷ Id. Ibid. p. 1083.

Segundo Marx, nas formas de comunidade que existiram até então no decorrer da história, tais como, o Estado, a sociedade civil, etc., a liberdade individual se apresenta somente para aqueles indivíduos que se desenvolveram dentro das relações da classe dominante e, com efeito, puderam se considerar livres apenas à medida que eram membros daquela classe. A comunidade baseada na divisão de classes, na qual os homens se associaram até então, consiste, portanto, em uma falsa comunidade, pois, em primeiro lugar, a classe social adquiriu uma existência autônoma em relação aos próprios indivíduos, isto é, estes são subsumidos à classe de origem e, em segundo lugar, a associação de classe somente se constitui como uma união à medida que tem de lutar e fazer frente à outra classe.

5.4 A Atividade Humana como Poder Dominante sobre os Homens

De acordo com a configuração da sociedade civil moderna, baseada na divisão do trabalho, divisão de classes e na relação de propriedade privada, Marx aponta a seguinte situação:

"Em primeiro lugar, as forças produtivas parecem ser totalmente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo em si, ao lado dos indivíduos, fenômeno cuja razão é: os indivíduos detentores dessas forças estão separados e são opostos uns aos outros, enquanto que essas forças só são reais através do intercâmbio e na conexão destes indivíduos."²³⁸

Em outros termos, o que se revela é, por um lado, que as forças produtivas, engendradas pela atividade produtiva no interior de uma determinada forma de cooperação, convertem-se em poder objetivo, isto é, assumem uma forma autônoma frente aos próprios indivíduos produtores. O caráter independente das forças produtivas é, por seu turno, advindo da relação

²³⁸ *Id.* *Ibid.* p. 1119.

de propriedade privada, ou seja, os homens só se relacionam com as forças produtivas como próprias enquanto proprietários privados das mesmas. Neste sentido:

"As condições das quais dependem o uso de determinadas forças produtivas são aquelas impostas pela dominação de uma classe determinada da sociedade cujo poder social, fruto de suas posses materiais, encontra sua expressão ao mesmo tempo idealista e *prática* na forma do Estado existente."²³⁹

Por outro lado, para uma grande maioria de indivíduos, as forças produtivas converteram-se em um poder que os subjuga, pois tanto a atividade produtiva quanto o modo de intercâmbio correspondente são regidos por uma instância que lhes é externa:

"O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada resultante da cooperação imposta aos diversos indivíduos pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos - para quem a cooperação não é voluntária, mas natural - não como seu próprio poder conjugado, mas como uma força estranha, situada fora deles (...)."²⁴⁰

No entanto, esta situação pode ser superada mediante um movimento revolucionário possível a partir de dois pressupostos práticos: em primeiro lugar, é preciso que a dominação das forças produtivas sobre os homens, que são forças sociais, tenha criado uma massa de indivíduos totalmente 'destituída de propriedade', uma massa que contraste com o mundo existente da riqueza e da cultura; em segundo lugar, para que tal massa de indivíduos possa existir, é absolutamente imprescindível um grande desenvolvimento das forças produtivas em escala histórico-mundial. Este segundo pressuposto se torna necessário exatamente porque, de um lado: "sem ele apenas a *indigência* e a *miséria* tornar-se-iam gerais e reapareceria fatalmente a luta pelo necessário: seria o retorno de toda a *miséria* anterior."²⁴¹ De outro lado, porque é apenas com o desenvolvimento universal das forças produtivas que é possível o

²³⁹ Id. Ibid. p. 1122-23.

²⁴⁰ Id. Ibid. p. 1065.

²⁴¹ Id. Ibid. p. 1066.

intercâmbio universal dos homens, o que transforma aquela massa sem propriedade em indivíduos com as mesmas condições materiais de existência:

"Certamente é um dado totalmente empírico da história até aqui, que com a extensão mundial da atividade, os diferentes indivíduos foram cada vez mais dominados por um poder que lhes é estranho (...) um poder que tornou-se cada vez maior e aparece finalmente como *mercado mundial*."²⁴²

Portanto, o mercado mundial é revelado como a forma de intercâmbio universal dentro da qual toda a atividade e produção humanas passam a ser desenvolvidas, na mesma medida em que a história torna-se 'história mundial'.

De acordo com a relação mundial de uma grande massa de indivíduos com suas próprias forças produtivas que, mediante a divisão do trabalho e a propriedade privada, tornou-se um poder que lhes é independente e que os domina, os homens devem se apropriar das forças produtivas existentes e, por conseguinte, converter a forma de intercâmbio imposta pela divisão do trabalho em auto-atividade, ou seja, devem produzir sua própria forma de intercâmbio social.

No entanto, tal apropriação, mediante a produção de uma nova forma de intercâmbio social, exige três condições fundamentais: primeiro, é dependente das próprias forças produtivas existentes, estas devem ter sido desenvolvidas sob uma forma de intercâmbio universal: "Sob este ponto de vista, esta apropriação deve, portanto, ter um caráter universal, correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio."²⁴³ Em outros termos, a abrangência de um modo de intercâmbio universal indica o caráter universal do desenvolvimento das forças produtivas que, por seu turno, converteu-se em um poder universal sobre os homens. Assim,

²⁴² Id. Ibid. p. 1070.

²⁴³ Id. Ibid. p. 1120.

para derrocar tal poder, a apropriação daquelas forças deve, com efeito, também ter um caráter universal, caso contrário, a ação comunista seria apenas um fenômeno local. Em segundo lugar, a apropriação das forças produtivas é também condicionada pelos próprios indivíduos:

"Somente os proletários dos tempos presentes, que estão completamente proibidos de jamais se afirmarem pessoalmente, são capazes de conseguir a afirmação ativa de si mesmos, completa e não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e de desdobrar uma totalidade de capacidades pressupostas pela mesma."²⁴⁴

O desenvolvimento da auto-atividade, a partir da apropriação das forças produtivas, consiste, portanto, no desenvolvimento de uma totalidade de capacidades individuais e sociais que era limitado pela forma anterior de intercâmbio:

"No passado, todas as apropriações revolucionárias foram limitadas, os indivíduos que eram impedidos de afirmar sua personalidade em razão das insuficiências dos instrumentos de produção e pelos limites do intercâmbio, se apropriavam de um instrumento de produção limitado e não alcançavam, por este fato, mais que novas limitações."²⁴⁵

Por fim, a terceira condição para a apropriação das forças produtivas existentes consiste na forma como deve ser realizada. Somente mediante a união universal dos indivíduos proletários, indivíduos sem propriedade, é possível a ação revolucionária que, por um lado, aniquile o modo de produção, a forma de intercâmbio e, por conseguinte, a correspondente forma social vigente e, por outro, mediante a produção da própria forma de intercâmbio, a propriedade privada das forças produtivas possa ser suprimida.

De acordo com o que foi desenvolvido, é lícito afirmar que o comunismo difere de todos os movimentos revolucionários anteriores justamente pelo fato de que é um processo que pretende a subversão total de todas as relações de produção e de intercâmbio sociais em

²⁴⁴ Id. Ibid. p. 1120-21.

²⁴⁵ Id. Ibid. p. 1121.

seu fundamento concreto, isto é, ao contrário dos movimentos transformadores anteriores, o comunismo tem como objetivo a transformação das bases materiais sobre as quais repousam determinadas relações sociais. No entanto, Marx observa:

"Para nós, o comunismo não é um *estado de coisas* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade deve se conformar. Nós denominamos comunismo o movimento *real* que abole o estado atual de coisas. As condições desse movimento resultam dos pressupostos assim como existem atualmente."²⁴⁶

5.5 O Estado como Expressão da Dominação de Classe

Conforme já foi apontado que a divisão do trabalho engendra o conflito entre os interesses individuais e o interesse comum - o reconhecimento da interdependência social entre os indivíduos produtores -, é justamente por causa deste conflito que o último assume uma forma autônoma, uma forma destacada dos próprios interesses particulares e comuns; assume, com efeito, a forma de *interesse geral*, isto é, a forma de uma comunidade ilusória, o Estado. Mesmo que o interesse geral ou o Estado se constitua em uma forma de comunidade ilusória e destacada das demais relações e interesses dos indivíduos, ainda repousa sobre uma base real, qual seja, sobre as relações particulares da família e, principalmente, nas relações entre as classes sociais que configuram a sociedade civil. Tal relação, segundo Marx, consiste no isolamento de grupos de indivíduos no qual um grupo é o dominante sobre os outros.

Segundo a formação do interesse geral, enquanto comunidade ilusória, como Estado, e como reflexo de sua base real: "Todas as lutas no interior do Estado, a luta entre a

²⁴⁶ Id. Ibid. p. 1067.

democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo sufrágio, etc., não são senão formas ilusórias daquelas lutas entre diferentes classes entre si.”²⁴⁷ De acordo com a concepção de que o Estado se constitui como reflexo da sociedade civil, toda a dominação de classe tem como condição de possibilidade a conquista do poder político. Com isso, o interesse de classe, particular, se apresenta como interesse geral. Todavia, tal condição vale para todas as classes sociais, até mesmo para o proletariado cuja conquista do poder político exige que a forma de sociedade vigente e as relações de dominação entre as classes sejam superadas.

É, portanto, justamente porque os indivíduos buscam somente seu interesse particular, que não coincide com o interesse comum, que o último, sob a forma de interesse geral, se apresenta como interesse estranho, um interesse independente dos indivíduos, pois consiste em um interesse particular da classe dominante. O confronto prático entre os interesses particulares e o interesse comum é controlado pela emergência do interesse comum como Estado. O Estado assume, portanto, a função de controlar e intervir na esfera prática do próprio conflito.

Após apresentar os delineamentos marxianos que configuram o Estado como representante do interesse particular da classe dominante e, neste sentido, como uma falsa comunidade, separada do interesse comum, vejamos como tal instituição se relaciona com a propriedade.

Na Antigüidade e na Idade Média, a primeira forma de propriedade é a *tribal*. E, nos povos antigos, principalmente em Roma e Esparta, dado que várias tribos formavam uma cidade, a propriedade tribal aparecia como propriedade do Estado, isto é, como propriedade

²⁴⁷ *Id. Ibid.*, p. 1064.

comunal. Na propriedade comunal, o direito dos indivíduos sobre a mesma consistia na *posse*, que se encontrava limitada à propriedade da terra - imobiliária - ou seja, em uma forma de apropriação imediata e corpórea da coisa. Tal forma de apropriação se encontrava, com efeito, limitada à natureza qualitativa do objeto apropriado. No entanto, a propriedade privada propriamente dita teve seu início histórico tanto entre os povos antigos quanto entre os modernos. Ela surge com a *propriedade mobiliária* que, em Roma, consistia na propriedade do cidadão da comunidade sobre o trabalho dos escravos.

De acordo com o desenvolvimento histórico da propriedade, esta passou por várias fases distintas: "Propriedade fundiária feudal; propriedade mobiliária corporativa; capital manufatureiro - até o capital moderno, que depende da grande indústria e da concorrência universal."²⁴⁸ Ou seja, a partir da Idade Média a propriedade se desenvolveu, assumindo várias formas, até chegar à forma que Marx chama *propriedade pura* ou capital moderno, uma forma de propriedade que se destacou da comunidade e, por conseguinte, se libertou de toda a influência e intervenção do Estado sobre seu desenvolvimento. Neste sentido, a forma de organização coletiva que corresponde à propriedade privada moderna é o *Estado Moderno* que se configura como uma instituição política, isto é, separada da esfera social, da sociedade civil, e cuja existência depende, por sua vez, do pagamento de impostos pelos proprietários privados, o que permite que o Estado caia sob o controle destes.

O Estado Moderno se apresenta como esfera separada da sociedade civil e, ao mesmo tempo, como uma instituição controlada pela classe social dominante justamente pelo fato de que a burguesia, ao se organizar como classe, teve como condição a sua organização nacional e não mais local, isto é, porque a formação da classe burguesa teve como pressuposto que seu

²⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 1108.

interesse *médio* - interesse particular de classe - assumisse uma forma *geral*, ou melhor, que o interesse de classe se apresentasse como um falso interesse comum cuja representação está no Estado:

“A propriedade privada estando liberta da comunidade, o Estado adquire uma existência particular ao lado e independente da sociedade civil, mas ele não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses foram obrigados a adotar, tanto no exterior quanto no interior para garantir mutuamente sua propriedade e seus interesses.”²⁴⁹

Segundo Marx, é por tais razões que o *Estado Autônomo*, o estado independente do interesse de classe só tinha existência nos países em que os estamentos ainda não estavam desenvolvidos como classes como, por exemplo, era o caso da Alemanha. Por outro lado, o exemplo mais consumado do Estado Moderno estava na América do Norte.

De acordo com a tese marxiana de que o Estado é a forma mediante a qual os membros da classe dominante, a burguesia, representam e garantem seus interesses comuns e, por conseguinte, é a forma sob a qual é resumida a sociedade civil moderna, então todas as instituições comuns, tais como o direito e as leis, são mediadas pelo Estado, ou seja, as leis e o direito são perpassados pelo interesse da classe dominante e por isso assumem uma forma *política*, uma forma racional, separada da base real. É justamente porque o direito e as leis assumem uma forma política que ocorre a ilusão de que estes têm como fundamento a *vontade livre*, isto é, uma faculdade racional de autodeterminação totalmente separada de qualquer relação com o mundo material. Mas, vejamos, todavia, como Marx desmistifica tal ilusão ao analisar o surgimento do direito privado.

²⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 1109.

O direito privado teve sua origem histórica simultânea ao desenvolvimento histórico da propriedade privada, com a dissolução da comunidade natural. Nele, as relações de propriedade foram apresentadas como resultados da *vontade geral*:

“O ‘*direito de usar e abusar*’ expressa, de um lado, o fato de que a propriedade privada se tornou completamente independente da comunidade e, de outro, a ilusão de que a própria propriedade privada repousa somente na vontade privada, na disposição arbitrária da coisa.”²⁵⁰

No entanto, ao analisar tal relação, Marx evidencia que, na prática, o *direito de abusar* tem restrições econômicas bem determinadas para o proprietário privado, ou seja, uma coisa somente se torna propriedade de alguém e é mantida como tal através do comércio, através de uma relação econômica e não jurídica: “(...) já que a coisa, considerada simplesmente em relação com a vontade, não é inteiramente uma coisa, mas apenas se torna uma coisa, uma verdadeira propriedade, no comércio e independentemente do direito.”²⁵¹ A ilusão de que o direito está fundado na vontade conduz, necessariamente, no curso do desenvolvimento das relações de propriedade, ao resultado de que a pessoa pode possuir um título jurídico que indica que a mesma é proprietária de uma coisa sem realmente *usar* a coisa, isto é, sem que a última seja gozada ou utilizada pelo proprietário para a satisfação de suas necessidades, o que, por sua vez, constitui o caráter efetivo da propriedade:

“Se, por exemplo, a renda de um lote de terra se encontra suprimida pela concorrência, o proprietário conserva seu título jurídico, o *jus utendi et abutendi*. Mas ele não poderá fazer nada, ele não possui nada enquanto proprietário fundiário ao menos que possua capital suficiente para explorar a terra.”²⁵²

Ademais, a mesma ilusão de que o direito está fundado na vontade também explica o fato de que, para os juristas, as relações entre os indivíduos proprietários sejam relações casuais, por exemplo, os contratos. Neste sentido, os juristas tendem a considerar que aquelas relações,

²⁵⁰ *Id. Ibid.*, ip. 1110.

²⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 1111.

²⁵² *Id. Ibid.*, Loc. Cit.

sob a forma de *contratos*, são relações cuja natureza reside na vontade e, com efeito, podem ou não ser estabelecidas.

Conforme visto, uma sociedade que se organiza mediante a divisão do trabalho e a divisão de classes compreende uma esfera de poder, o Estado. A base real do Estado é, portanto, constituída pelo modo de produção e pelas relações sociais provenientes daquele, isto é, baseadas na divisão do trabalho e na propriedade privada. Em outros termos, a sociedade moderna, cuja estrutura de relações está baseada no conflito entre os indivíduos particulares e, por conseguinte, no antagonismo de classes, compreende uma estrutura de poder que se organiza na forma do Estado Moderno. Deste modo, os interesses particulares e conflitantes entre si, que são determinados pelas condições de classe, são sistematizados através do Estado. Este último, portanto, sempre vai se encontrar sob o domínio de uma das classes sociais que dá uma expressão geral aos seus interesses particulares, ou seja, assumem a forma de lei.

Se a ordem da sociedade civil se configura na perspectiva de uma classe dominante, o Estado exerce seu poder de coerção sobre a sociabilidade cindida em sua base pela divisão do trabalho e de classes. Em outras palavras, se a sociabilidade está organizada a partir do modo de produção que se baseia na divisão do trabalho e de classes e a classe dominante impõe seu interesse particular, sob a forma do Estado, como sendo o interesse geral, então, a estrutura social é organizada e desenvolvida de forma alheia e hostil aos homens. Pois, o interesse particular da classe dominante, ao se transformar em interesse comum, assume a forma autônoma de interesse geral. Este, por sua vez, ao entrar em conflito com os interesses particulares dos indivíduos, transforma-se em uma instância espiritual, separada da base real

e, finalmente, ao assumir tal forma, se converte em uma instância de controle e em uma esfera organizadora da existência dos homens, independentemente das condições materiais de vida.

VI Burguesia, Proletariado e Revolução

Nas primeiras linhas do *Manifesto do Partido Comunista* (1848), Marx aponta para a estrutura na qual se organiza a sociedade moderna: "Cada vez mais, a sociedade se divide em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes que se opõem diretamente: a burguesia e o proletariado."²⁵³ Conforme a nota de F. Engels à edição inglesa do *Manifesto do Partido Comunista* de 1888: burguesia vem a ser o termo que designa a classe social composta pelos proprietários dos meios modernos de produção, é a classe dos capitalistas modernos que emprega o trabalho daqueles que não possuem nenhum meio de produção. Por proletariado, entende-se, com efeito, a classe composta pelos trabalhadores que não possuem meios de produção e, por conseguinte, necessitam vender a força de trabalho para a sobrevivência. Vejamos, a partir de então, como Marx apresenta e analisa o desenvolvimento histórico destas duas classes sociais bem como a possibilidade real de superação do modo moderno de produção e de sua respectiva estrutura social por meio de uma revolução material.

²⁵³ K. Marx, *Le Manifeste Communiste*, P. 162.

6.1 A Burguesia

Os primeiros elementos da burguesia foram engendrados a partir dos servos medievais que, ao fugirem dos senhores feudais, fundaram as primeiras cidades, os *Burgos*. Nestas cidades, inicialmente, a produção, que era artesanal, organizava-se em corporações fechadas, mas: "A descoberta da América e a circunavegação da África ofereceram à burguesia nascente um novo campo de ação."²⁵⁴ O desenvolvimento da navegação veio a ampliar o comércio e conseqüentemente a produção, o que, por seu turno, revolucionou a sociedade feudal. Assim, a forma feudal de organização da produção foi substituída pela manufatura, pois, a produção artesanal, baseada nas corporações, já não satisfazia mais as demandas comerciais que cresciam sem cessar com a expansão do mercado. Dessa forma:

"Os mestres das corporações foram expulsos pelos pequenos industriais; a divisão do trabalho entre as diversas corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro das próprias oficinas."²⁵⁵

Todavia, o mercado continuou a se expandir e, com efeito, as possibilidades comerciais tornavam-se cada vez maiores e tinham de ser exploradas. Por conta desta situação, a produção manufatureira começou a se apresentar insuficiente, de modo que as máquinas a vapor transformaram e impulsionaram novamente a produção. Foi, portanto, com a maquinaria e o conseqüente aumento da produção que nasceu a burguesia moderna: "A manufatura cedeu lugar à grande indústria moderna e os pequenos industriais se encontraram destronados pelos milionários da indústria, chefes de exércitos industriais: os burgueses modernos."²⁵⁶ Com a grande indústria, isto é, com o desenvolvimento da produção em grande escala, desenvolveu-se também o *mercado mundial*, ou melhor, a possibilidade da extensão da

²⁵⁴ Id. *Ibid.*, *loc. cit.*

²⁵⁵ Id. *Ibid.* *Loc. cit.*

²⁵⁶ Id. *ibid.* p. 163.

atividade comercial entre os diversos países do mundo. Vê-se, com efeito, que foi a partir do desenvolvimento da produção material que se deu o engendramento da classe burguesa moderna. Ela é, portanto: "o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de revoluções nos modos de produção e de troca."²⁵⁷ Ademais, através do mercado mundial, a burguesia deu um caráter generalizante à produção e ao consumo de vários países, desenvolvendo um intercâmbio e uma interdependência entre as nações tanto no que concerne à produção material quanto à intelectual: "Ela pressiona todas as nações a adotar o modo de produção burguês, pressiona-as a introduzir o que se chama a civilização (...). Em uma palavra, ela criou um mundo a sua imagem."²⁵⁸

Segundo Marx, cada fase do desenvolvimento histórico da burguesia foi simultaneamente acompanhada por uma organização política correspondente:

"Classe oprimida sob a dominação dos senhores feudais, associação armada administrando a si mesma na Comuna (...); depois, na época da manufatura, contrapeso da nobreza da monarquia feudal ou absoluta, apoio principal das grandes monarquias em geral, a burguesia teve êxito em conquistar a luta pelo poder político exclusivo no Estado Representativo Moderno: a grande indústria e o mercado mundial abriram seus caminhos. O governo moderno não é senão um comitê que gere os negócios comuns de toda a classe burguesa"²⁵⁹

De acordo com este trecho, fica claro que o desenvolvimento da produção material e, com efeito, do comércio, além de ter engendrado a dominação econômica da classe burguesa sobre a sociedade, ao mesmo tempo, também permitiu sua dominação política.

A concentração dos meios de produção, da propriedade e da população em grandes centros industriais urbanos teve como consequência necessária a centralização política, ou

²⁵⁷ Id. Ibid. Loc. Cit.

²⁵⁸ Id. Ibid. p. 165.

²⁵⁹ Id. Ibid. p. 163.

seja, as pequenas cidades, outrora independentes entre si, passaram a ser submetidas a um só governo. A centralização dos meios de produção e, com efeito, da propriedade, exigiu que o interesse da classe burguesa, proprietária daqueles meios, se transformasse em interesse nacional. Portanto, a partir da grande indústria e do mercado mundial, a classe burguesa criou o Estado Moderno como instrumento administrativo de seus interesses.

De acordo com o desenvolvimento histórico da classe burguesa, vê-se que os meios de produção e de troca, sobre os quais a mesma se engendrou, foram criados ainda no interior da sociedade feudalista. A partir do momento em que aqueles meios se desenvolviam e cresciam, o regime feudalista de produção e de propriedade, em suma, as relações de produção, não mais correspondiam ao desenvolvimento das forças produtivas: "a livre concorrência veio a se instalar em seu lugar, com a constituição social e política adequadas, isto é, com a dominação econômica e política da classe burguesa."²⁶⁰ Assim, fica claro que, na visão de Marx, o processo de desenvolvimento das forças produtivas é contínuo, mesmo sob o domínio cristalizado da classe burguesa na modernidade, ou seja, em suas próprias palavras: "Desde muitos decênios, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra o sistema de propriedade que é a condição da burguesia e de seu regime."²⁶¹ O conflito entre as forças produtivas e as relações de produção, conforme já foi apontado em *A Ideologia Alemã*, se dá devido ao fato de que, em certos momentos da história, a sociedade dispõe de determinadas forças produtivas que não podem mais se desenvolver no interior de um determinado sistema de relações de produção e de propriedade; estes acabam tornando-se um entrave ao desenvolvimento da produção. Não obstante, este conflito faz parte de um processo constante desde a instauração do modo moderno de produção:

²⁶⁰ Id. Ibid. p. 167.

²⁶¹ Id. Ibid.. Loc. cit.

"as instituições burguesas tomaram-se estreitas demais para conter a riqueza criada (...) Como a burguesia supera estas crises? De um lado, pela destruição imponente de uma massa de forças produtivas; de outro, se apoderando de mercados novos e explorando melhor os velhos. O que quer dizer? Ela prepara as crises mais gerais e mais profundas e a redução dos meios de evitá-las."²⁶²

6.2 O Proletariado

O desenvolvimento da burguesia, ao mesmo tempo, engendrou uma outra classe social, o proletariado. Pois, na mesma medida em que se deu o crescimento do capital, da riqueza em geral, também cresceu a classe social que o produz diretamente e que se lhe tornou subordinada: "Na mesma medida em que a burguesia, isto é, o capital, se desenvolve, se desenvolveu o proletariado, a classe dos trabalhadores modernos que só vivem enquanto encontram trabalho, e que só encontram trabalho enquanto seu trabalho aumenta o capital."²⁶³ Conforme já foi visto, no estudo dos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*, ao mesmo tempo em que o operário produz o capital, este passa a dominá-lo em todos os âmbitos da vida. O proletariado, desprovido de propriedade sobre qualquer meio de produção, é obrigado a trabalhar, isto é, vender sua atividade produtiva, transformar-se em mercadoria, para poder subsistir fisicamente e somente pode obter trabalho se sua atividade aumentar o capital.

Ademais, com o crescimento e o incremento da produção industrial, mediante o emprego de máquinas e da divisão do trabalho, o produtor perde cada vez mais sua

²⁶² Id. Ibid. Loc. cit.

²⁶³ Id. Ibid. p. 168.

centralidade na produção, ou seja, sua atividade tende a ser cada vez mais simplificada até o mínimo possível. Com efeito, o custo de seu trabalho, representado pelo salário, também é reduzido ao mínimo possível para a subsistência física: "Ora, o preço de toda a mercadoria, portanto também do trabalho, é igual ao seu custo de produção. Na medida em que o trabalho se torna mais repugnante, mais o salário baixa."²⁶⁴

Dado que o desenvolvimento da burguesia criou as condições para o surgimento da classe operária, esta última, desde o início, se lhe defronta como classe antagônica:

"O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com sua própria existência (...). No início, a luta é incitada por operários isolados, depois por operários de uma fábrica, enfim, os operários de um mesmo ramo da indústria, em um mesmo centro, combatem contra o burguês que os explora diretamente."²⁶⁵

Contudo, o contínuo crescimento da indústria e o conseqüente aumento do número de operários fortalece sua luta contra a burguesia, pois a crescente igualdade das condições materiais de vida dos operários de várias localidades favorece a união de seus interesses e: "Os choques individuais entre os operários e os burgueses tomam cada vez mais o caráter de colisões entre duas classes."²⁶⁶ Portanto, a organização e a união dos operários em vista de um interesse comum dá-lhes, cada vez mais, o caráter de classe. Não obstante, conforme aponta Marx, 'esta luta, que se configura como conflito de classes, é uma luta política', ou seja, a reivindicação e o reconhecimento da legitimidade de determinados interesses dos operários como, por exemplo, a lei inglesa da redução da jornada de trabalho, consiste tão somente no resultado da luta política que o operariado travou com a burguesia. No entanto, estas medidas não são capazes de transformar a sociedade em sua estrutura, isto é, o operariado não é liberto

²⁶⁴ Id. Ibid. Loc. cit.

²⁶⁵ Id. Ibid. p. 169.

²⁶⁶ Id. Ibid. p. 170.

de sua condição social real bem como os burgueses seguem servindo-se do trabalho dos proletários para aumentarem seu capital.

O que garante o caráter efetivamente revolucionário da classe proletária é justamente sua própria natureza, pois suas condições materiais de existência configuram, de imediato, a total negação em face das condições burguesas que as engendraram: "As condições de vida da velha sociedade já estão destruídas nas condições de vida do proletariado."²⁶⁷ Eis porque Marx afirma que a sociedade burguesa criou, ao mesmo tempo, as condições de sua própria destruição. Esta afirmação, a despeito do que se pode interpretar, não está assentada em uma pressuposta razão ou lógica próprias da história, mas é extraída e elaborada a partir da análise do desenvolvimento histórico material da própria sociedade moderna. É, somente conforme este procedimento que Marx pôde afirmar:

"A história de toda a sociedade até nossos dias, é a história da luta de classes (...) opressores e oprimidos se encontraram em constante oposição; levam uma luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que cada vez terminando, seja por uma transformação revolucionária da sociedade como um todo, seja pela ruína das diversas classes em luta."²⁶⁸

Portanto, de acordo com a análise do desenvolvimento histórico-social, todas as formas sociais, até então, foram estruturadas no antagonismo de classes que, por seu turno, tem se configurado em todas as fases históricas como classe opressora e classe oprimida. A classe oprimida, por sua vez, se caracteriza por determinadas condições que lhe garantem uma existência de escravo: "Em plena servidão, o servo conseguiu se elevar a membro da comuna, do mesmo modo que o pequeno-burguês tornou-se burguês sob o jugo do absolutismo feudal."²⁶⁹ No que concerne ao proletário moderno, de forma alguma consegue obter melhores condições materiais no interior do desenvolvimento da indústria moderna, mas cada vez mais,

²⁶⁷ Id. *ibid.* p. 172.

²⁶⁸ Id. *ibid.* p. 162.

²⁶⁹ Id. *ibid.* p. 173.

perde suas próprias condições materiais originárias de sua classe: "O operário torna-se pobre e a pobreza se desenvolve mais rapidamente que a população e a riqueza."²⁷⁰ Neste sentido, o proletariado perde cada vez mais sua condição de classe oprimida, o que lhe permite, sob determinados aspectos, que serão vistos a seguir, deixar de se configurar como tal. Em outros termos, a burguesia, enquanto classe dominante, não pode mais garantir as mínimas condições de existência do proletariado, não pode mais assegurar a existência de seu escravo, pois o deixou cair em uma situação total de miséria na qual ele não pode mais servi-la.

De acordo com estas linhas, Marx conclui: "Na medida em que a grande indústria se desenvolve, a própria base sob a qual a burguesia assenta sua produção e sua apropriação dos produtos se furta sob seus pés. Ela produziu, antes de mais, seus próprios coveiros."²⁷¹

6.3 Da Revolução

Antes de tratar acerca das ações políticas do proletariado constituído em partido para a derrocada da supremacia da classe burguesa e da possibilidade de instauração de uma nova formação social, Marx apresenta a posição e função do partido comunista nesse processo. Ele diz:

"Praticamente, os comunistas são, pois, a parte mais resoluta dos partidos operários de todos os países, a fração que sempre impulsiona; do ponto de vista teórico, ela tem sobre o resto da

²⁷⁰ Id. Ibid. Loc. Cit.

²⁷¹ Id. Ibid. Loc. cit.

massa proletária a vantagem de compreender as condições, a marcha e os resultados gerais do movimento operário."²⁷²

A partir deste trecho, pode-se afirmar que os interesses do partido comunista são os mesmos do proletariado em geral e, por isso, não procuram manipular a massa proletária a favor de um interesse político particular; ao contrário, os comunistas, a partir das diferentes lutas locais do proletariado em geral, procuram fazer com que o interesse comum entre elas esteja sempre em evidência independentemente da nacionalidade das lutas. Portanto, com relação aos objetivos imediatos do partido comunista, estes são os mesmos do proletariado em geral, isto é: "constituição do proletariado em classe, derrubada da dominação burguesa, conquista do poder político pelo proletariado."²⁷³

Apesar de os comunistas terem, a princípio, uma função teórica no processo revolucionário, vale dizer que suas concepções não estão assentadas em idéias formuladas por teóricos reformadores, mas são baseadas nas condições reais que a sociedade moderna apresenta, ou melhor, são expressões gerais da luta de classes existente.

No que concerne à abolição das relações de propriedade privada, Marx observa que tal ação não configura uma perspectiva exclusiva dos comunistas, pois: "todos os regimes de propriedade passaram por modificações contínuas no curso de sua história (...). Um exemplo: a Revolução Francesa aboliu a propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa."²⁷⁴ A história, até então, apresentou, portanto, um processo contínuo de transformação dos regimes de propriedade, encabeçado, em cada fase, por uma determinada classe social. Não obstante, o objetivo peculiar do comunismo não é abolir a propriedade em geral, mas a forma de propriedade burguesa, isto é, a propriedade privada do capital, pois, nas palavras de Marx o

²⁷² Id. Ibid. p. 174.

²⁷³ Id. Ibid. Loc. cit.

²⁷⁴ Id. Ibid. p. 175.

capital moderno é: "a propriedade que explora o trabalho assalariado e que não pode crescer sem a condição de produzir trabalho assalariado a fim de lhe explorar novamente."²⁷⁵

No entanto, o capital, a riqueza em geral, é um produto coletivo, isto é, produzido a partir do trabalho humano-social: "e só pode ser colocado em movimento pela atividade comum de um grande número de membros da sociedade e, mesmo em última instância, de todos os seus membros."²⁷⁶ Por ser um produto social, o capital deve ser transformado em propriedade comum, deve perder seu caráter de classe. No que concerne ao trabalho, Marx observa que na sociedade burguesa: "o trabalho vivo é somente um meio de aumentar o trabalho acumulado [o capital]."²⁷⁷ Ou seja, a finalidade da existência do trabalho, no interior do regime moderno de produção, é tão somente para aumentar o capital e, por conseguinte, a produção de riquezas acaba por dominar totalmente a existência do operário:

"o preço médio do trabalho assalariado é o mínimo de salário, isto é, a soma dos meios de subsistência necessários para que o operário viva como operário. Pois, do que ele se apropria com seu trabalho é o suficiente para reproduzir sua vida."²⁷⁸

Desse modo, o que o comunismo propõe é uma nova relação entre trabalho e capital, ou seja, no lugar de o trabalho ser um meio para aumentar o capital, converter-se-ia, pois, em meio para melhorar as condições de existência dos produtores. Em outros termos, o objetivo é a abolição do caráter miserável da apropriação dos produtos do trabalho pelos próprios trabalhadores, apropriação imposta e determinada por interesses da classe constituída pelos proprietários privados do trabalho, dos meios de produção, dos produtos do trabalho e, finalmente, da riqueza: "O comunismo não retira a ninguém o poder de se apropriar dos

²⁷⁵ Id. *Ibid.* Loc. cit.

²⁷⁶ Id. *Ibid.* p. 175-76.

²⁷⁷ Id. *Ibid.* p. 176.

²⁷⁸ Id. *Ibid.* Loc. cit.

produtos sociais; ele somente retira o poder de dominar, por esta apropriação, o trabalho alheio."²⁷⁹ A abolição do capital, isto é, da riqueza social sob o regime de propriedade privada, e a conseqüente transformação da relação entre capital e o trabalho que o produz não implica na abolição da produção material, da indústria moderna e, tampouco, na abolição da apropriação, do usufruto dos produtos sociais por parte da sociedade.

Em relação à esfera espiritual, de acordo com a transformação do *status quo* social por uma revolução, a cultura em geral, a religião, o direito, a moral, etc., ou melhor, toda a estrutura de idéias que emergiu do sistema social burguês, também se modificará, pois, conforme já foi apontado anteriormente, na concepção marxiana, as idéias:

"são elas próprias produtos do sistema burguês de produção e de propriedade, assim como vosso direito é somente a vontade de vossa classe erigida em lei, e o que há em vossa vontade a não ser as necessidades materiais de vossa classe."²⁸⁰

Marx adverte à burguesia não somente que as suas idéias de liberdade, individualidade, direito, etc., não são nada além do que expressões teóricas gerais de suas condições materiais de existência. Por conseguinte, não são idéias eternas, uma vez que foram engendradas a partir de um determinado modo de produção e de propriedade que, por seu turno, tratam-se de relações transitórias de um período histórico bem determinado:

"É necessário uma profunda sensatez para compreender que as idéias, as opiniões e as concepções, em uma palavra, a consciência dos homens muda em função de suas condições de vida, de suas relações sociais e de sua existência social?"²⁸¹

Com efeito, mesmo quando surgem idéias que pretendem uma transformação social, ao contrário de serem puras concepções teóricas, também são produzidas a partir de elementos que se formam no interior da formação social vigente. No que concerne ao comunismo, por

²⁷⁹ Id. Ibid. p. 177.

²⁸⁰ Id. Ibid. p. 178.

²⁸¹ Id. Ibid. p. 180.

exemplo, suas concepções transformadoras erigiram-se a partir de condições sociais bem efetivas, a saber, das condições materiais de existência da massa proletária moderna.

Dado que o desenvolvimento do mercado mundial e a uniformidade da produção material propiciaram a supressão dos antagonismos entre as nações, a possibilidade da tomada de poder pelo proletariado se torna cada vez maior. Para tal, é necessário, em primeiro lugar, uma ação comum do proletariado em geral que consiste na tomada de poder político, na tomada do aparelho administrativo do Estado:

"O proletariado se utilizará de sua supremacia política para arrancar pouco a pouco toda a espécie de capital da burguesia para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado - do proletariado organizado em classe dominante - e para aumentar o mais rapidamente possível a massa de forças produtivas."²⁸²

Em outros termos, a primeira ação política do proletariado constituído em classe dominante é a centralização tanto do capital quanto dos meios de produção nas mãos do Estado, o que, por sua vez, viria a eliminar o antagonismo social de classes e equivaleria à conquista da democracia. Entretanto, a supremacia política do proletariado tem como primeira condição uma 'violação despótica' do direito de propriedade e das relações de produção vigentes no interior da sociedade burguesa. Tal violação, por seu turno, se daria mediante a aplicação de algumas medidas de caráter exclusivamente político por parte do Estado proletário. Mas, tais medidas, conforme observa Marx, teriam apenas uma função transitória, mesmo enquanto imprescindíveis para a transformação radical do modo de produção e de sociabilidade vigentes. Após a supressão dos antagonismos sociais e a concentração da produção material nas mãos do Estado proletário: "O poder político perderá seu caráter político."²⁸³ Ou seja, a constituição do proletariado em classe dominante, ou melhor, em Estado, desapareceria

²⁸² Id. Ibid. p. 181-82.

²⁸³ Id. Ibid. p. 182.

enquanto poder político, pois: "O poder político, estrito senso, é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra."²⁸⁴ Dado que a constituição do proletariado em classe dominante e sua tomada de poder político são ações necessárias, porém, transitórias, cuja função seria apenas a de destruir as antigas relações de propriedade e de produção, uma vez suprimidas estas relações e, conseqüentemente, os antagonismos de classes, o Estado proletário, enquanto um instrumento de dominação de classe, poderia também ser extinto e : "em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e seus conflitos de classes, surge uma associação onde o livre desdobramento de cada um é a condição do livre desdobramento de todos."²⁸⁵

²⁸⁴ Id. Ibid. p. 182-83.

²⁸⁵ Id. Ibid. p. 183.

Conclusão

De acordo com a exposição das teses marxianas sobre a política, encontradas nos textos do período de 1843-48, fica evidente que a análise e crítica de Marx tem como objeto o Estado Democrático Moderno porque é somente a partir da sociabilidade configurada pelo modo de produção capitalista, a sociedade civil, que o Estado se desenvolveu como esfera puramente política, isto é, como âmbito separado e contraposto ao terreno das relações sociais. O ato de modernização da Esfera estatal, ao emancipar o âmbito social de normas e leis que restringiam seu livre desenvolvimento, instituiu a dicotomia entre a vida pública e a vida privada, ou melhor, entre a vida política e a vida social.

Sob o pressuposto da participação da totalidade do povo no poder público, o Estado declarou, portanto, as diferenças e os conflitos sociais como relações nas quais não poderia intervir. No entanto, a declaração da igualdade política entre os homens, no interior da esfera estatal, não garante a igualdade social, pois, no interior do espaço social, há a presença marcante de elementos instauradores de conflitos e diferenças entre os indivíduos. Mas porque o Estado se comporta dessa maneira com relação à sociedade civil? Numa palavra, justamente porque os próprios conflitos sociais constituem o fundamento real do Estado

moderno. Ou seja, é porque existem diferenças sociais que o Estado encontra sua razão de ser; ele só pode se afirmar como esfera universal, como comunidade baseada na igualdade humana, porque se constituiu em um âmbito transcendente e, com efeito, contraposto à vida social. Por conseguinte, a genericidade representada pelo Estado, pela vida política, é apenas a de uma comunidade abstrata e ilusória que não é capaz de se realizar pelas relações efetivas da sociedade civil.

Ao entrever a separação entre o Estado e a sociedade civil, a única atividade possível realizada pela esfera estatal, enquanto âmbito transcendental, é a administração dos conflitos e dos problemas sociais, isto é, a permanente restauração da ordem social vigente, pois não é capaz de penetrar efetivamente nos problemas sociais a fim de extingui-los, uma vez que constituem seus próprios pressupostos materiais:

“Temos que os atos e as resoluções políticas são, por natureza, inerentemente parciais, abstratas e contraditórias. O que não implica que sejam inertes ou destituídas de importância. Marx, ele mesmo, reconhece seus significados até mesmo com ênfase, porém, delimitando com precisão seu alcance e dimensão.”²⁸⁶

Dado que a esfera política é engendrada e mantida pelos conflitos sociais, representando, assim, a existência genérica de modo abstrato, então, para a abolição dos entraves reais ao desenvolvimento humano-societário é necessário a transformação efetiva das relações e condições sociais existentes e não a mera extinção das esferas espirituais que representam ilusoriamente a genericidade humana. Ou seja, a mera crítica teórica da política e do Estado, que visa somente a transformação da consciência, se mostra como ação limitada e ineficaz, pois não atinge as condições reais de existência, uma vez que são nelas que se instauram os elementos conflitantes. Para Marx, uma crítica verdadeira deve, por seu turno,

²⁸⁶ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, pp. 145-46.

extrapolar o âmbito teórico e converter-se, pois, em poder prático contra as condições sociais vigentes. É dessa forma que a noção de *revolução social* se apresenta como a única possibilidade real de libertação dos entraves sociais ao livre desenvolvimento humano porque visa a efetiva transformação da sociedade mediante a própria prática social. Portanto, fica nítido que Marx, de acordo com sua nova postura teórica, ao contrário de propor uma resolução política para as questões sociais, apresenta a possibilidade de uma reorganização social a partir da livre prática humana: “É nítido, pois, desde o instante em que Marx passa a elaborar o seu próprio pensamento que a esfera política perde a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental (...)”.²⁸⁷ A noção de emancipação humana, conectada à revolução social, abre uma perspectiva para a resolução real das diferenças sociais, pois aparece como possibilidade engendrada pelas próprias condições existentes no interior da sociedade civil. Tendo como finalidade inesgotável a permanente realização da liberdade social e, como meio, a destruição das relações da sociedade civil, a revolução social procura organizar, mediante a livre interatividade humana, as condições materiais de existência para a realização efetiva da vida genérica, da dimensão sócio-coletiva do homem: “A *revolução radical* ou emancipação global é, para Marx, o ato que resgata o humano, que tem por objetivo o homem, que está centrada na efetivação deste e não sobre a criação de uma forma qualquer de estado ou de prática política.”²⁸⁸

De acordo com a análise que se encerra nos *Anais Franco-alemães* e no *Vorwärts!*, conclui-se que o Estado e a política constituem esferas usurpadoras das potências sociais humanas, ou seja, são poderes espirituais ativados pelas próprias debilidades intrínsecas à sociedade civil; a esfera política só pode ser superada se a efetiva alienação social for abolida, pois, enquanto representa a falsa realização do gênero humano, torna-se uma

²⁸⁷ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, p. 365.

²⁸⁸ CHASIN, J. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, p. 142.

instância desnecessária na regência e na administração da prática social. J. Chasin, ao comentar a análise marxiana do Estado Moderno, entrevendo sua gênese, função e necessidade, conclui que esta se configura como uma ‘determinação ontonegativa da politicidade’ justamente porque:

“exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente (...). Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação ontopositiva da política, para o qual a politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano societário, - é extrínseco a ele - mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência”²⁸⁹

Ao demonstrar a esfera política como produto da alienação social e vislumbrar a noção de emancipação humana como a possibilidade de auto-regulamento de uma formação social a partir da lógica das próprias relações materiais humanas, Marx ajuda a dissolver a crença na indissociabilidade entre política e sociedade, isto é, o pensamento cristalizado de que não é possível qualquer formação social sem uma esfera de conteúdo espiritual, leis, conceitos, etc., que represente o poder organizador da racionalidade humana sobre o mundo material, isto é, o Estado.

Conforme visto, a análise marxiana contida nos *Anais franco-alemães* e no artigo contra Ruge revelou o fundamento material do Estado, a sociedade civil; o passo seguinte do Autor teve como objetivo o desvelamento da lógica imanente da sociabilidade moderna e a demonstração de como, a partir de suas debilidades estruturais, a esfera política se torna necessária. Em outros termos, a partir de 1844, Marx procurou identificar o cerne da alienação social, da relação de estranhamento entre os indivíduos e o gênero humano:

²⁸⁹ CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, pp. 367-68.

“Não é casual a seqüência dos textos então produzidos – As Glosas de Kreuznach, Sobre a questão Judaica; Para a Crítica da Filosofia de Hegel – Introdução e as Glosas de 44 (...) alcançando o curso analítico à temática dos Manuscritos Econômico-filosóficos. Tomados em conjunto e em seu significado fundamental, os textos não comparecem aí enquanto escritos erráticos, mas como passos de um itinerário deliberado, ciente de sua orientação, que se reforça em sua marcha.”²⁹⁰

É, portanto, nos *Manuscritos de 1844* que Marx empreende a busca pelo núcleo da alienação entre indivíduo e gênero e constata que a mesma reside justamente no interior da própria atividade produtiva, no trabalho.

Nos parâmetros modernos da produção, a atividade produtiva, sob a regência da propriedade privada, transforma a prática e as relações sociais, engendradas pelo trabalho humano, em meios para a mera existência física. Portanto, toda a interatividade humana que se estabelece no interior da regência da relação da propriedade privada se converte em atividade despojada de sentido social. Dessa forma, os homens só se reconhecem como seres sociais, genéricos, em esferas transcendentais à prática cotidiana, ou seja, a comunidade humana lhes aparece como um mundo de representações destacadas e contrapostas às efetivas relações sociais. Eis, portanto, a necessidade da política, da religião, da moral, etc. ou, lembrando as próprias palavras de Marx:

“Porque movendo-se no interior da alienação – as pessoas apenas podiam apreender o modo genérico de ser do homem – religião, ou história, arte, literatura, etc. – como a realidade das forças essenciais do homem e como atividade genérica do homem.”²⁹¹

Contudo, é porque o gênero humano, a dimensão social dos homens, não se realiza no interior da própria prática social que as esferas espirituais, que representam abstratamente a universalidade humana, se tornam instâncias necessárias.

²⁹⁰ Id. *Ibid.*, p. 378.

²⁹¹ MARX, K. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 302.

Na *Ideologia Alemã*, ao analisar a estrutura da sociabilidade moderna, isto é, a organização da existência social mediante a divisão do trabalho e o antagonismo de classes, Marx depreende que a totalidade da vida de cada indivíduo é regida por necessidades impostas a partir de poderes independentes aos próprios homens. Pela divisão do trabalho e de classes, a prática e a consciência humanas se tornam limitadas e restritas por determinações que lhes são exteriores.

Ao analisar o processo da produção material na sociedade moderna, Marx detecta que é pela divisão do trabalho que o fenômeno social do antagonismo de classes é engendrado, ou seja, é pelo fato de os indivíduos se encontrarem confinados a um âmbito restrito de atividade, determinando sua prática e consciência, que ocorre a cisão e o conflito social entre os interesses particulares e o coletivo. Dessa forma, o Estado se apresenta como instância ordenadora e coercitiva sobre a prática social, pois coordena e policia a existência dos conflitos. Todavia, embora expresse a manutenção da ordem da sociedade civil, o Estado está, ao mesmo tempo, subsumido ao controle de uma classe social particular, aquela que, no interior do conflito generalizado dos interesses, tem o poder de impor o seu interesse como ilusoriamente coletivo. Em suma, em uma sociedade baseada na divisão do trabalho, no antagonismo de classes e, por conseguinte, no conflito de interesses, o Estado se revela como uma estrutura de poder necessária para a regência dos conflitos sociais. Enquanto organizador e administrador da luta entre os interesses privados, o Estado, ao mesmo tempo, faz emergir o interesse de uma classe particular, aquela que domina economicamente, na forma de interesse comum. É, portanto, dessa forma que o Estado se apresenta como instrumento para a cristalização, mediante o poder político, da dominação de classe.

De acordo com a análise da crítica marxiana à política, pode-se concluir que esta comporta duas características fundamentais: por um lado, nos textos do período 1843-44, o Estado é concebido como uma esfera abstrata, destacada da sociedade civil, que incorpora ilusoriamente o interesse coletivo e por outro, a partir do estudo de *A Ideologia Alemã*, mediante o aprofundamento da análise da sociedade civil, do qual derivou a divisão do trabalho e de classes, o Estado aparece como instrumento a partir do qual os indivíduos da classe dominante impõem seus interesses ao restante da sociedade. Contudo, estas duas características do Estado, desenvolvidas ao longo do período de formação do pensamento de Marx, não se excluem entre si, mas a segunda consiste em um desdobramento da primeira. Para que uma classe particular seja classe dominante é necessário que eleve seu poder social à forma de interesse geral, ou melhor, que faça emergir seu interesse particular de classe como falso interesse coletivo. Desse modo, para que o Estado represente os interesses da classe dominante deve, portanto, aparecer como esfera abstrata, separada da sociedade civil, como um âmbito de poder externo aos reais interesses individuais.

Finalmente, no *Manifesto do partido Comunista*, após analisar o desenvolvimento histórico da produção material nas mãos da classe burguesa, sob a regência da propriedade privada dos meios de produção, Marx reitera a necessidade e a possibilidade de uma transformação social que, pela primeira vez, é configurada mediante ações políticas de caráter transitório. Ou seja, ele propõe um programa político a ser executado como meio para a extinção da propriedade privada dos meios de produção e, com efeito, abolir a alienação social.

O passo inicial dessa propositura é, portanto, a organização política da classe proletária a favor da destituição do poder político da burguesia: a extinção do Estado. A

prática política, portanto, se configura, aqui, como um conjunto de ações orientadas conscientemente para a dissolução da própria esfera política. J. Chasin entende esta perspectiva marxiana denominando-a de *metapolítica*: a política para destruir a política, enquanto representa a alienação de forças sociais retidas em uma esfera comprometida pela dominação de classe:

“a revolução radical, isto é, social, desentranhada por Marx na inteção da sociedade contemporânea, bem compreendido o fundamento de sua reflexão política – a *determinação ontonegativa da politicidade* – não demanda ou propõe a mera prática política, nem a reconhece como sua atividade característica e decisiva, mas exige uma prática *metapolítica*: conjunto de atos de efetivação que não apenas se desembaraça de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituir por outras (...), mas que vá se desfazendo à proporção que promove a anulação e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos bens de produção, a condição de possibilidade de sua realização.”²⁹²

O que Marx propõe, portanto, não é a substituição do aparato do Estado por uma forma de governo que seja julgada como melhor ou mais justa politicamente, mas sim, apenas a aplicação de determinadas medidas políticas, a partir do poder público do proletariado, com a finalidade exclusiva de extinção da propriedade privada dos meios de produção. Feito isso, qualquer forma de poder político deve ser extinta para que seja possível o processo de efetivação de uma organização social capaz de ser auto-regulada a partir da livre prática e interação humanas.

²⁹² CHASIN, J. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, p. 369.

Após o delineamento dos aspectos principais da crítica marxiana à política, é possível um breve diálogo com dois intérpretes contemporâneos acerca das concepções políticas de Marx: Miguel Abensour e Claude Lefort.

Em *A Democracia Contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*, Abensour defende a tese de que os textos marxianos do período 1842-44 se inserem no que denomina de ‘momento maquiaveliano’:

“(...) distinguimos, pelo menos quanto à interrogação presente, duas constelações de textos: os de 1842 e os de 1843-44, separados por uma verdadeira crise, a crise de 1843. A primeira constelação compreende os textos que se referem à utopia do Estado racional (...). A segunda constelação designam os grandes textos de 1843, tendo por objeto a crítica da filosofia política de Hegel. *A Questão Judaica*, aos quais é preciso acrescentar *Glosas Críticas à Margem do Artigo ‘o rei da Prússia e a reforma social por um prussiano’* (...)”²⁹³

Abensour insere o pensamento de Marx naquilo que chama de ‘momento maquiaveliano’ porque vê na obra marxiana uma relação com a de Maquiavel, qual seja, a fundação de uma filosofia política sobre princípios e critérios diferentes daqueles postulados pela tradição. No que se refere a Marx, o ‘momento maquiaveliano’: “consiste em afirmar a natureza política do homem e atribuir, como finalidade da política, não mais a defesa dos direitos, mas a execução dessa ‘politicidade’ primeira na forma de uma participação ativa, enquanto cidadão da coisa pública.”²⁹⁴

No entanto, Abensour ainda vê uma ‘ambigüidade’ no pensamento de Marx de 1842 a 1859. Por um lado, em 1859, Marx estaria negando veementemente a ‘autonomia do político’ em razão da apresentação de seu método ‘materialista histórico’ e, por outro, em seus escritos

²⁹³ ABENSOUR, M. *A Democracia Contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*, p.27.

²⁹⁴ Id. *Ibid.* p.24.

anteriores, de 1842 a 44, revelara um forte interesse pelo tratamento da política que, na visão de Abensour, o teria revelado como um ‘filósofo da política’:

“se podemos observar em Marx uma tendência à ocultação do político, sob a forma de uma naturalização, de uma inserção do político em uma teoria dialética da totalidade social, sua obra parece, ao mesmo tempo trabalhada em uma direção contrária. Como se a heterogeneidade do político, o poder instaurador do político não tivesse nunca cessado de obsedá-lo durante toda a sua vida (...)”.²⁹⁵

No que concerne particularmente ao período 1842-44, o ‘momento maquiaveliano’ de Marx, teria, todavia, devido às mudanças de enfoque ao tratamento da política, dois momentos distintos, porém, com a mesma finalidade:

“os textos de 42, longe de manifestar apenas um democratismo mais ou menos acentuado (...) colocam-se sob o signo, não tanto da *emancipação política*, mas da *emancipação do político em relação ao teológico*, do complexo do Estado cristão (...) o lugar político é pensado como irredutível, como possuindo uma consistência própria e, na lógica dessa autonomia, considerado como determinante (...) ao contrário das teses de 1842, os textos de 1843 inauguram um questionamento desse poder determinante do político, pelo menos na figura do Estado.”²⁹⁶

Ou seja, enquanto nos artigos da *Gazeta Renana* Marx procurava fundar o político na autonomia da racionalidade humana, refutando seu fundamento religioso e, portanto, conceber o Estado como um instrumento da razão cuja função era a de determinar o espaço social, em 1843, a partir de *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ao questionar a fundamentação especulativa do Estado e concluir que o mesmo está assentado na própria sociedade civil, o político seria um princípio incapaz de se realizar e, portanto, caberia resgatá-lo para além da figura do Estado, mediante a ‘verdadeira democracia’. Para Abensour,

²⁹⁵ Id. *Ibid.*, p.31.

²⁹⁶ Id. *Ibid.*, p. 28.

esta tarefa teórica de Marx, iniciada em 1843, perdurou até seus escritos de 44; vê, portanto, os artigos redigidos para os *Anais franco-alemães* como a tentativa de resgate do político para além do Estado, mediante uma ‘hermenêutica’ da emancipação política: “Nesse sentido, a crítica da emancipação política, que é o tema da *Questão Judaica* já está incluída na *crítica de 43*, e estamos, pois autorizados a ver na ‘verdadeira democracia’ uma figura da emancipação humana.”²⁹⁷

Em suma, para Abensour, o período de 1843-44 do pensamento de Marx estaria inserido em um ‘momento maquiaveliano’ que carrega duas fases: a primeira, de 1842 a 43, que se caracteriza pela busca da autonomia do político e a segunda, 1843-44, que busca a realização do político para além da figura do Estado, sob a forma da “verdadeira democracia”.

No entanto, pela leitura dos textos marxianos de 1843 a 44, é possível dizer que Abensour, por não compreender o caráter ontológico da crítica de Marx à política e por não reconhecer a *Crítica de 43* como um trabalho de transição do pensamento marxiano, acaba conferindo uma continuidade de concepções aos artigos dos *Anais franco-alemães*. A *Crítica de 43* representa um ajuste de contas de Marx com suas concepções políticas anteriores, ao passo que os artigos dos *Anais* apresentam uma reformulação teórica diferente, configurando uma mudança cabal de resolução: enquanto na *Crítica de 43*, Marx propunha uma resolução no interior da noção de emancipação política para a questão da abstração do Estado, a ‘verdadeira democracia’; a partir de *Sobre a Questão Judaica*, que comporta uma crítica destruidora à emancipação política, a ‘democracia direta’ aparece na figura do Estado moderno consumado que consiste em uma esfera separada da sociedade civil. Portanto, a ‘verdadeira democracia’ não permanece em *Sobre a questão Judaica*, mas é refutada para

²⁹⁷ Id. *Ibid.*, p.143, nota 137.

ceder lugar à emancipação humana que, por sua vez, longe de se configurar como uma resolução política para a abstração do Estado, tem como finalidade sua supressão. Enquanto eliminação dos entraves sociais ao livre desenvolvimento humano, a emancipação humana abole o Estado político justamente pelo fato de abolir seus princípios materiais.

Ademais, para Abensour, a partir de 1844, há um desenfoque no pensamento de Marx que o leva a abandonar da questão política para tratar da esfera da produção, ou seja, o econômico surgiria como princípio determinante da sociedade:

“Tudo se passa como se a complexidade do político, em Marx, de repente se desfizesse, como se ele só tivesse guardado a dualidade dominação/servidão e, além do mais, a tivesse relacionado com um lugar empiricamente detectável, a produção (...).”²⁹⁸

E mais adiante, contra M. Rubel, que defende uma continuidade analítica no pensamento de Marx, desenvolve:

“Se é verdade que Marx não abandonou a crítica da política, é preciso, no entanto, reconhecer que, a seus olhos, ela não tem mais como objeto descrever a lógica da coisa política, como aconteceu no texto de 1843 (...) a crítica da política, em vez de manter-se na via da inteligência do político, orienta-se para o substrato econômico, por intermédio da sociedade civil”²⁹⁹

Da mesma forma que Abensour, a interpretação de Lefort defende que o pensamento de Marx se caracteriza por um ‘determinismo econômico’. Em *Pensando o Político*, Lefort aponta que Marx privilegia a ‘análise das relações de produção’ e ‘das relações entre classes’ como determinantes da sociabilidade em detrimento do político:

“Da filosofia política, conserva a ambição de distinguir ‘formações sociais’, mas, ao mesmo tempo, dela se separa radicalmente quando forja a noção de uma realidade que contenha seu próprio sentido, de sorte que as relações humanas se constituem originariamente na ausência

²⁹⁸ Id. *Ibid.*, p. 111.

²⁹⁹ Id. *Ibid.*, p. 113.

da representação de uma identidade comum, de um poder que opere como fiador de uma lei que assinale ao poder sua origem e competência, como a lei que assinala ao grupo e a cada um seu nome e lugar no mundo.”³⁰⁰

Para Lefort, é inconcebível um pensamento que se dirija a investigar o ser social sem que tenha como pressuposto o princípio político, ou seja, sem que conceba a esfera política como originária, responsável pela ‘dação de forma’ ao social: “O pensamento que formamos do político é muito diferente. Por esse termo visamos – fiéis à inspiração mais antiga e mais constante da filosofia – os princípios geradores da sociedade, ou melhor dizendo, das diversas formas de sociedade.”³⁰¹

Com respeito ao ‘determinismo econômico’ de Marx, Abensour e Lefort, por não vislumbrarem o caráter ontológico da crítica marxiana à política, não compreendem a análise da anatomia da sociedade civil como um momento necessário ao tratamento ontológico da política. De acordo com o famoso trecho do *Prefácio de Para a Crítica da Economia Política* (1859), no qual Marx explicita seu itinerário analítico desde 43, a tese de um ‘economicismo’ não se sustenta:

“Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*) (...); mas que a anatomia da sociedade burguesa (...) deve ser procurada na Economia Política.”³⁰²

O estudo da Economia política constitui um momento importante para o desenvolvimento do pensamento de Marx, pois, conforme ele mesmo aponta, a partir do momento em que a

³⁰⁰ LEFORT, C. *Pensando o Político: Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 12.

³⁰¹ Id. *Ibid.*, p. 253.

³⁰² MARX, K. *Para a Crítica da Economia Política – Prefácio*, p. 29.

sociedade civil, ou melhor, as relações materiais, constituem o fundamento da esfera política, a anatomia de tal forma de sociabilidade deve ser buscada em seu fundamento real, pelas categorias que configuram seu modo de produção material. E, do aprofundamento do estudo da produção, resultou que:

na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual.³⁰³

De acordo com esta passagem, é lícito afirmar, contra Abensour e Lefort, que não houve um 'abandono' da filosofia política por parte de Marx para privilegiar a economia, mas, dado que, para Marx, a política é ontologicamente determinada pelo modo de produção da existência humana, ela perde o posto de princípio originário e essencial da sociabilidade para se tornar um predicado accidental que é posto em ação pelas debilidades intrínsecas da própria formação social.

³⁰³ *Ibid.*, pp.29-30.

Referências Bibliográficas

.de Marx

MARX, K. En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel - Introducción. Trad. de Wenceslao Roces. In: *La Sagrada Familia y Otros Escritos*. México, Grijalbo, 1959.

_____. À Propos de la Question Juive. Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx-ŒUVRES*. Vol.III. Paris, Gallimard, 1982.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 2.ed., Trad. de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira, Lisboa, Presença, s/d.

_____. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: *Karl Marx and Frederic Engels*. V.3, International Publishers, N.Y., s/d.

_____. Glosas Críticas al Artículo 'El Rey de Prussia y la Reforma Social por un Prussiano'. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. Vol. I. México, F.C.E., 1987.

_____. Gloses Critiques en Marge de l'article "Le Roi de Prusse et la Réforme Sociale par un Prussien". Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx-ŒUVRES*. Vol. III. Paris, Gallimard, 1982.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Trad. de Maria Antónia Pacheco. Lisboa, Edições Avante, 1993.

_____. Misère de la Philosophie. Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx-ŒUVRES*. Vol. I. Paris, Gallimard, 1982.

_____. Para a Crítica da Economia Política – Introdução. In: *Os Pensadores*. 4.ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987, pp. 3-25.

_____. Pour Une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel - Introduction. Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx- ŒUVRES*. Vol. III. Paris, Gallimard, 1982.

_____. Sobre la Questión Judía. Trad. de Wenceslao Roces. In: *La Sagrada Familia y Otros Escritos*. México, Grijalbo, 1959.

_____. Artículo nº 179 de la Gazeta de Colônia. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. Vol. I. México, FCE, 1987.

_____. Los Debates sobre la Libertad de Prensa. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. Vol. I. México, FCE, 1987.

_____. El Proyecto de la Ley acerca del Divorcio. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. Vol. I. México, FCE, 1987.

_____. El Debate acerca de las Leyes Punitivas de los Robos de Leña. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. Vol. I. México, FCE, 1987.

MARX, K. ENGELS, F. La Sagrada Familia o Critica de la Critica Critica - contra Bruno Bauer y consortes. Trad. de Wenceslao Roces. In: *La Sagrada Familia y Otros Escritos*. México, Grijalbo, 1959.

_____. *A Ideologia Alemã*. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, Hucitec, 1991.

_____. Idéologie Allemande. Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx- ŒUVRES*. Vol. III. Paris, Gallimard, 1982.

_____. La Saint Famille ou Critique de la Critique Critique - Contre Bruno Bauer et Consorts. Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx- ŒUVRES*. Vol. III. Paris, Gallimard, 1982.

_____. Le Manifeste Comuniste. Trad. de Maximilien Rubel. In: *Karl Marx- ŒUVRES*. Vol. III. Paris, Gallimard, 1982.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo, Global, 1985.

_____. *Miseria de la Filosofía*. Trad. de José Aricó. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1974.

_____. Para a Crítica da Economia Política – Prefácio. In: *Os Pensadores*, 4.ed, São Paulo, Nova Cultural, 1987, pp. 27-32.

. Correspondência

Carta de Marx a Proudhon, mayo de 1846. Trad. de José Aricó. In: *Miseria de la Filosofía*. Siglo Veinteuno, Buenos Aires, 1974.

Carta de Marx a P.V.Annenkov, diciembre de 1846. Trad. de José Aricó. In: *Miseria de la Filosofía*. Siglo Veinteuno, Buenos Aires, 1974.

Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. V.I., México, F.C.E., 1987.

Carta de Marx a Ludwig Feuerbach, outubro de 1843. Trad. de Wenceslao Roces. In: *Obras Fundamentales de Carlos Marx y Frederico Engels*. V.I., México, F.C.E., 1987.

Letter from Marx to Ludwig Feuerbach, october 1843. In: *Karl Marx/Frederick Engels - Collected Works*. V.3., International Publishers, N.Y., 1975.

Letter from Marx to Julius Fröbel, november 1843. *Karl Marx/Frederick Engels - Collected Works*. V.3., International Publishers, N.Y., 1975.

Letter from Marx to P.J.Proudhon, may 1846. In: *Marx and Engels - Selected Correspondence 1844-1895*. Progress Publishers, 1965.

Letter from Marx to P.V.Annenkov, december 1846. In: *Marx and Engels - Selected Correspondence 1844-1895*. Progress Publishers, 1965.

. De apoio:

ARENDDT, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.

CHASIN, J. Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: *Pensando Com Marx*. São Paulo, Ensaio, 1995.

- _____. Marx – A Determinação Ontonegativa da Politicidade. In: *Ensaio Ad Hominem*, n.1, T. III - Política, São Paulo, Estudos e Edições Ad Hominem, 2000, pp.129-161.
- CORNU, A. *Marx y Engels: Del Idealismo al Materialismo Histórico*. Buenos Aires, Platina Stilocograf, 1965.
- COSTA, M. *As Categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. Belo Horizonte, UFMG/FAFICH, 1999.
- FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho – Estudo sobre a Lógica do jovem Marx*. 2.ed., Porto Alegre, L&PM, 1985.
- HABERMAS, J. *Ciencia y Técnica como Ideologia*. Madrid, Ed. Tecnos, 1992.
- LUKÁCS, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Per l'Ontologia Del l'Essere Sociale*. Roma, Riuniti, 1981.
- MÉSZÁROS, I. Marxismo e Direitos Humanos. In.: *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*, São Paulo, Ensaio, 1993.
- ROSSI, M. *La Gênese del Materialismo Histórico: El Joven Marx*. Madrid, Alberto Corazón, s/d.
- RUBEL, M. *Crônica de Marx*. São Paulo, Ensaio, 1991.
- TEIXEIRA, P. A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848. In: *Ad Hominem*. Tomo I. Ad Homimen, São Paulo, 1999.
- DEUS, L. G. *Soberania Popoular e Sufrágio Universal: O Pensamento Político de Marx na Crítica de 43*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2002.
- ABENSOUR, M. *A Democracia contra o Estado: Marx e o Momento Maquiaveliano*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
- EIDT, C. *O Estado Racional: Lineamentos do Pensamento Político de Karl Marx nos Artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte : UFMG/FAFICH, 1998.

LEFORT, C. *Pensando o Político*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.

ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: A formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2000.

SILVA, S. M. A Fenomenologia do Egoísmo: Stirner e a Crítica Marxiana. In: *Ad Hominem*. Tomo IV. Ad Hominem, São Paulo, 2001.