

CELSO EIDT

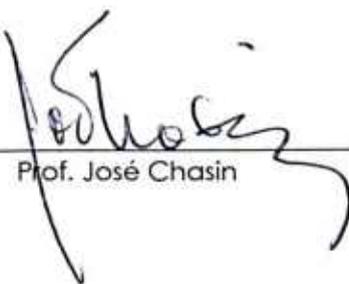
O ESTADO RACIONAL
LINEAMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE KARL MARX
NOS ARTIGOS DA GAZETA RENANA (1842 - 1843)

LINHA DE PESQUISA: MARXISMO
ORIENTADOR: PROF. DR. J. CHASIN

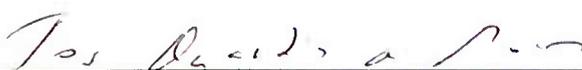
Dissertação apresentada ao
Curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre.

BELO HORIZONTE
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG -
1998

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



Prof. José Chasin



Prof. João Carlos Kfourí Quartín de Moraes



Profª Ester Vaisman

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 04 de setembro de 1998.

FICHA CATALOGRÁFICA

100
E 34 e
1998

Eidt, Celso

O estado racional: lineamentos da política de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana: 1842-1843/Celso Eidt Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.

181 P.

Dissertação (Mestrado em Filosofia)

1. Filosofia Política 2. Marxologia
3. Idealismo alemão 4. Neohegelianismo

AGRADECIMENTOS

À memória de meu pai Teobaldo Eidt que nos deixou no decorrer da realização desse trabalho.

À minha mãe e irmãos, pelo apoio e incentivo.

À CAPES.

Aos professores, colegas e funcionários da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Um agradecimentos especial ao professor José Chasin que orientou a realização desse trabalho e que, com espírito sereno e sério, incentiva e estimula a prática da pesquisa na área da filosofia marxiana.

RESUMO

O ESTADO RACIONAL -LINEAMENTOS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE KARL MARX NOS ARTIGOS DA GAZETA RENANA (1842-1843)-

Este trabalho tem por finalidade mostrar o pensamento filosófico-político de Karl Marx no período em que participava das atividades jornalísticas da imprensa liberal alemã, mais especificamente quando participava do projeto editorial da *Gazeta Renana*. Apresenta o período juvenil em que Marx partilha com os neo-hegelianos da filosofia da ação ou do idealismo ativo. Mostra como Marx é um adepto da filosofia política tradicional e como busca na política e no estado a realização do homem e da racionalidade. De sorte que o *Estado Racional* é o autêntico demiurgo da humanidade, organismo que supera as relações hierárquicas entre os homens e instaura a igualdade entre os cidadãos. A liberdade política é perspectivada como a legítima liberdade humana. A concepção política do Marx da *Gazeta Renana* é radicalmente distinta de seu pensamento posterior.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	iv
RESUMO.....	v
ABREVIATURAS.....	viii
NOTA HISTÓRICA.....	xxii
INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I - O HOMEM.....	16
1.1. Espírito e Verdade	36
1.2. Filosofia e Mundo	46
CAPÍTULO II - A IMPRENSA LIVRE.....	54
2.1. A Censura.....	69
2.2. A Imprensa Popular	76
2.3. A Gazeta Renana	82
CAPÍTULO III - O ESTADO RACIONAL.....	95
3.1. Estado e Religião.....	95
3.2. Estado e Propriedade Privada	106
3.3. Estado e Burocracia	120
3.4. O Direito	130
3.4.1. Direito Racional e Natural	130
3.4.2. Direito e Propriedade Privada	136
3.5. As Leis.....	153
CONCLUSÃO.....	161
BIBLIOGRAFIA.....	176

ANEXO 1 - Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta

ANEXO 2 - O Editorial do Nº 179 da “Gazeta de Colônia”

ANEXO 3 - O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito

ANEXO 4 - Debates Acerca da Lei Sobre o Furto de Lenha

ABREVIATURAS

Utilizamos as seguintes abreviaturas para os artigos que citamos na Dissertação:

LI - Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta. Tradução em anexo.

Editorial - O Editorial do Nº 179 da "Gazeta de Colônia". Tradução em anexo.

MF - O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito. Tradução em anexo.

FL - Debates acerca da Lei sobre o Furto de Lenha. Tradução em anexo.

ONIAC - Observações sobre a Recente Instrução Prussiana Acerca da Censura.

EVS - Escrito ao Primeiro Ministro da Província Renana Von Schaper.

SGGACP - Os Suplementos dos números 335 e 336 da Gazeta Geral de Augsburgo sobre os Comitês por Estamentos na Prússia.

PGGL - A Proibição da Gazeta Geral de Leipzig.

JCM - Justificação do Correspondente de Mosella.

CGGA - O Comunismo e a Gazeta Geral de Augsburgo.

PLD- O Projeto de Lei sobre o Divórcio.

PC - O Problema da Centralização visto em si mesmo e em relação com o Suplemento ao número 137 da "Gazeta Renana" de terça-feira, 17 de maio de 1842.

RCGC - A Reforma Comunal e a Gazeta de Colônia.

GMARM - Glosas Marginais à Acusação do Rescrito Ministerial.

NOTA HISTÓRICA

Num primeiro momento dessa parte introdutória de nosso trabalho, faremos algumas considerações gerais sobre o percurso histórico da própria *Gazeta Renana*, para contextualizar, à medida do possível, a natureza e o significado das contribuições de Marx.

Cabe, inicialmente, referir alguns elementos históricos da *Gazeta Renana, para a Política, o Comércio e a Indústria*. Ela iniciou suas atividades em 1º de janeiro de 1842. Foi a sucessora direta da *Gazeta Geral da Renânia*, que havia sido fundada em 1840 por membros da burguesia liberal insatisfeitos com a *Gazeta de Colônia* que, segundo eles, não atendia adequadamente a seus interesses econômicos e sociais. A forte concorrência da *Gazeta de Colônia* dificultou a consolidação da *Gazeta Geral da Renânia*, que foi levada a suspender suas atividades em 8 de dezembro de 1841. Esta foi comprada por um grupo de ricos empresários de Colônia, que se articularam em torno de G.Jung e Moses Hess, fundando, assim, a *Gazeta Renana*, que foi editada entre 1º de janeiro de 1842 e 1º de abril de 1843.

A aspiração e a fundação de novos órgãos de imprensa, de caráter mais liberal e progressista, voltados tanto à defesa dos interesses materiais da burguesia, somados aos novos ideais políticos e ideológicos da época, estavam diretamente ligadas à nova realidade histórico-social da Alemanha. Os órgãos de imprensa tradicionais não mais contemplavam as exigências das forças sociais mais progressistas, nascidas do desenvolvimento econômico. Apesar do seu atraso histórico, a Alemanha vivia um período de forte ritmo de crescimento, particularmente o industrial (CORNU, 1965, 226).

O desenvolvimento da indústria trouxe consigo, igualmente, o fortalecimento da burguesia enquanto classe específica e com reivindicações próprias; esta, até então, se encontrava excluída do Estado Prussiano, organizado segundo princípios políticos pré-modernos e dominado pela burocracia aristocrática, detentora de privilégios e avessa a toda e qualquer mudança. Surgiu, assim, o conflito entre os interesses da nova categoria social, cujo poder econômico aumentava, e a velha organização política da Alemanha. A imprensa se converteu em autêntico veículo da manifestação do conflito de interesses da época. A burguesia já não aceitava o quadro vigente e buscava participação no poder político. Suas exigências básicas eram: “a criação do Estado alemão único e poderoso, capaz de favorecer e proteger seus interesses econômicos; a abolição de todos os privilégios; uma constituição liberal e o regime parlamentar com liberdade de reunião e de imprensa” (CORNU, 1965, 226).

A *Gazeta Renana* nasceu precisamente dessa perspectiva, tendo por tarefa levar à opinião pública, de modo universal, tanto as exigências materiais e imediatas da burguesia local, quanto os novos ideais políticos e filosóficos que o pensamento liberal propugnava. O percurso do diário foi marcado por conflitos tanto com o poder político local, quanto com o governo central de maneira que se converteu num dos diários mais censurados da época.

A fundação da *Gazeta Renana*, na cidade de Colônia, também não é um mero acaso; tratava-se de uma cidade desenvolvida economicamente e fértil em termos políticos na região da Renânia. Colônia era o “centro da atividade econômica da Renânia setentrional. Esta cidade havia se desenvolvido rapidamente desde 1830. No início de 1842 contava com 70.000 habitantes e se achava em pleno auge industrial e comercial; sua importância se dera, em especial, pelo desenvolvimento da navegação a vapor pelo Reno e pela construção da ferrovia de Colônia a Aix-la-

Chapelle, que fora inaugurada em 1841. Era também o centro da agitação política da burguesia renana” (CORNU, 1965, 228).

Também é importante destacar a peculiaridade da Renânia-Vestfália para o novo movimento político da Alemanha. Esta fora anexada pela França entre 1795 e 1814, “tivera o benefício de reformas econômicas, administrativas e políticas. O que havia sido antes 108 pequenos Estados foi organizado em quatro distritos: o feudalismo foi abolido e várias anomalias administrativas foram eliminadas” (LELLAN, 1971, 57 e 58).

A indústria da Renânia exportava a maior parte de sua produção para a França e seus produtores eram protegidos da concorrência inglesa; assim, a Renânia se converteu numa das regiões da Alemanha industrialmente mais desenvolvidas, com destaque para a indústria têxtil. Também do ponto de vista teórico a Renânia se destacou: dela saiu boa parte das figuras progressistas da Alemanha da época.

Se o quadro histórico do período da *Gazeta Renana* foi caracterizado pela ascensão da burguesia alemã e pela exigência de um Estado a seu serviço, o quadro ideológico caracterizou-se pela luta da vertente “jovem-hegeliana por um Estado racional e pela chamada ‘filosofia da ação’, a qual entendo como a expressão mais acabada da filosofia burguesa. Esta filosofia da ação justifica e sistematiza as reivindicações da burguesia pelo indivíduo, dotado de *razão* e de poder para transformar o mundo e fazê-lo à sua medida” (BERMUDO, 1975, 30 - 31).

A burguesia ascendia econômica e politicamente, mas não dispunha de órgãos políticos maduros que formalmente articulassem a sua luta política e ideológica; ao contrário, por faltar um partido liberal forte na Alemanha, esta se encontrava débil e desorganizada, buscando articulação e apoio nos intelectuais. Os

jovens-hegelianos converteram-se, assim, em aliados diretos da burguesia, fazendo da crítica política uma de suas maiores bandeiras de luta.

O *Diário Literário de Königsberg* foi o primeiro a assumir a defesa das idéias liberais. Expressava as tendências do liberalismo da Prússia oriental, inspirado no racionalismo kantiano. Suas principais idéias foram expostas por J.Jacoby em seu folheto: *Resposta a Quatro Perguntas de um Prussiano do Norte*(CORNU, 1965, 227).

Se a Alemanha se encontrava em atraso histórico, completamente defasada em relação às necessidades dos novos tempos, os dois primeiros anos que se seguiram à posse de Frederico Guilherme IV criaram um certo otimismo liberal. Sob Frederico Guilherme III, o parlamento se havia reunido 5 vezes em 17 anos. Frederico Guilherme IV tomou medidas para vivificar suas atividades, as quais, somadas à maior liberalização da imprensa, motivaram a participação de certas camadas sociais na atividade política. O Rei ordenou que os parlamentos “deviam reunir-se ao menos a cada dois anos, que deviam publicar suas atas e eleger comissões consultivas permanentes” (BERMUDO, 1975, 63).

O novo rei ascendeu ao trono em 1840, sucedendo ao seu pai Frederico Guilherme III: “O novo rei certamente partilhava com a burguesia um ódio contra a burocracia organizada: o ideal dele era um governo paternalista. Concordou com a reivindicação da burguesia de expressar suas opiniões no Parlamento e na imprensa (...). O que a burguesia propugnava, porém, não era uma sociedade romanticamente paternalista; um choque era inevitável” (LELLAN,1971, 55 - 56).

A *Gazeta Renana* se caracterizava efetivamente pela aliança entre os jovens-hegelianos e a burguesia liberal frente ao Estado Prussiano. Havia uma afinidade ideológica que permitia unificar a luta do movimento intelectual dos jovens-hegelianos com o movimento político e econômico, encabeçado pela burguesia

liberal: “os desejos da burguesia manifestam-se no nível ideológico em duas frentes: liberdade de imprensa e estado constitucional que assegurasse as liberdades políticas e de comércio. Os jovens-hegelianos, a partir da identificação liberdade/razão, lançavam suas críticas pela separação entre religião e estado, como única forma de liberar o estado da irracionalidade. Estas são as alavancas da luta ideológica: liberdade de imprensa, constituição precisa e separação entre religião e estado. E tudo isso em nome de um mesmo deus: *a liberdade*” (BERMUDO, 1975, 45).

Mas a aliança entre as duas forças sociais não significava ausência de diferenças. Os jovens-hegelianos provinham dos estratos humildes e buscavam, acima de tudo, expressar interesses filosóficos, teológicos, literários e estéticos, problemas bem distintos das reivindicações concretas da pragmática burguesa. O inimigo comum era “o Estado Prussiano. Mas o movimento jovem hegeliano enfrentava o estado na forma da ‘crítica radical’; a burguesia liberal com uma prática ‘moderada e construtiva’. E sua alternativa positiva comum era a defesa das liberdades: para os jovens hegelianos, a *liberdade* de expressão, de reunião e de imprensa; para a burguesia liberal, a *liberdade* de indústria e comércio” (BERMUDO, 1975, 56).

A ascensão econômica da burguesia na Alemanha, somada à liberalização da imprensa, decretada pelo Rei em dezembro de 1841, favoreceu a radicalidade crítica dos jovens-hegelianos. Estes, em princípio, acreditavam que podiam contar com o apoio do novo governo para transformar o Estado Prussiano em Estado racional; mas a concepção política de Frederico Guilherme IV, que procurava fundar um Estado cristão, levou os jovens hegelianos ao radicalismo político.

Há consenso entre os estudiosos de Marx-, embora Marx, no primeiro artigo escrito para a imprensa, tenha denunciado, precisamente, a farsa das *Novas*

Instruções sobre a Censura, mostrando suas contradições e seu caráter reacionário,- de que o período imediatamente posterior à promulgação das *Novas Instruções*, favoreceu o desenvolvimento da imprensa alemã, chegando a provocar um certo otimismo no movimento liberal. Bermudo considera que “a curto prazo se conseguiu um grande aumento da liberdade de expressão. Por isso o ano de 1842 tornou possível o auge do movimento jovem-hegeliano” (BERMUDO, 1975, 51). Cornu destaca, além da liberalização da imprensa, o comportamento vacilante e contraditório do governo de Frederico Guilherme IV em face da imprensa. Como governo patriarcal, desejava, ao menos na aparência, que a opinião de seus súditos chegasse a ele pela imprensa. Mas, por outro lado, não tolerava as críticas mais radicais às instituições do estado e ao governo. Mesmo assim, Cornu afirma que as *Novas Instruções* de dezembro de 1841 provocaram “um verdadeiro entusiasmo entre os intelectuais liberais” (CORNU, 1965, 227).

As *Novas Instruções sobre a Censura*, de dezembro de 1841, atenuaram a censura, o que permitiu que os intelectuais expressassem suas idéias com maior vigor e, assim, garantissem maior influência política pela colaboração com a imprensa liberal. Por outro lado, a força da burguesia favoreceu o radicalismo político da esquerda hegeliana, que, após ter apostado na transformação do Estado Prussiano em Estado racional, com o apoio do governo, discordou da prática de Frederico Guilherme IV e entrou em oposição com o Estado cristão que ele procurava instituir: “A atenuação da censura favoreceu o rápido desenvolvimento da imprensa liberal, o que permitiu aos jovens-hegelianos desempenhar um papel político de maior envergadura, mediante sua colaboração ativa na imprensa, em especial no *Diário Literário de Königsberg* e na *Gazeta Renana*” (CORNU, 1965, 227).

Cabe destacar o papel fundamental que Ruge desempenhou para o desenvolvimento da atividade crítico-filosófica na imprensa. Em 1838, fundou, na Prússia, os *Anais do Halle*, um periódico para os jovens hegelianos. Em 1840, contando com a participação dos jovens-hegelianos de Berlim, o diário publicou vários artigos de caráter político e religioso, o que resultou na sua proibição em junho de 1841. Em continuidade ao seu trabalho, Ruge fundou, então, os *Anais Alemães* em Dresden, diário para o qual Marx escreveu os seus três primeiros artigos de imprensa.

Se a liberalização da imprensa na Alemanha proporcionou maior atividade teórico-política por parte da imprensa liberal, igualmente foi fértil em publicações teóricas que expressavam o pensamento da esquerda hegeliana. Rossi destaca precisamente os inúmeros artigos e obras filosóficas que foram publicados em 1841, fazendo com que as polêmicas dos jovens-hegelianos alcançassem um vasto espaço de discussão e influência. Assim, Moses Hess publicou a *Triarquia Européia*; Köppen publicou a *Apologia de Frederico II*, com uma dedicatória a Marx. Bruno Bauer escreveu o artigo *O Estado Cristão e Nosso Tempo*, cuja aparição se deu nos *Anais do Halle*. Em agosto, Ruge publicou a primeira parte da *Crítica dos Sinópticos*; já em novembro, foi publicada a *Posaune* e o livro de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, obra que, segundo Rossi, acima de qualquer outra, orientou os jovens hegelianos no caminho da crítica, ainda que tenha sido uma crítica limitada à religião (ROSSI, 1971, 79).

É este o clima a partir do qual é preciso entender o nascimento da *Gazeta Renana* e a participação de Marx na mesma. Alguns liberais ricos, entre os quais L. Camphausen, G. Mevissen, Dagoberto Oppenheim, J. Bürgers, por iniciativa de G. Jung e de Moses Hess, criaram o diário, com o objetivo de expressar tanto os seus propósitos de ordem teórico-política, quanto seus interesses materiais, de

caráter econômico e comercial. No início, a *Gazeta Renana* não teve o caráter de um periódico de oposição ao governo prussiano: “Sua criação inclusive foi favorecida, em certa medida, pelo governo, que esperava encontrar nela um apoio contra os ultramundanos¹ sustentados pela *Gazeta de Colônia* e que, na prática, exerciam um verdadeiro monopólio” (CORNU, 1965, 228).

O próprio percurso da *Gazeta Renana* não foi isento de fortes conflitos internos, motivados pelas diferenças de concepção de seus acionistas e colaboradores. Quem, de fato, liderou o debate para a criação do novo diário foram Georg Jung e Moses Hess, sendo este último o mais cotado para assumir a direção do jornal. Foi, exatamente, a posição política de Hess que, naquele momento, impediu a sua nomeação. À medida que priorizava o debate em torno de questões políticas e de inspiração ‘comunista’, Hess não atendia às exigências dos acionistas que, além de comungarem dos ideais liberais, queriam imprimir um caráter mais econômico ao diário. Naquele período, Hess criticava o liberalismo a partir de um ideal comunista anárquico. Sua meta era realizar a liberdade e a igualdade, ou seja, a autonomia do indivíduo nos marcos de uma vida coletiva. Aproximava-se do individualismo dos jovens-hegelianos, mas deles se diferenciava pela tendência anárquico-comunista, por meio da qual defendia uma sociedade de homens livres e iguais, tanto política quanto socialmente (CORNU, 1965, 253).

De fato, o primeiro escolhido para a direção da *Gazeta Renana* foi o promotor da união aduaneira, Frederico List, engajado diretamente na luta pela proteção da indústria alemã contra a competição inglesa: “Este acabava de publicar o primeiro tomo de seu *Sistema Nacional de Economia Política*, no qual defendia os

¹ Ultramundanos ou tradicionalistas, movimento teórico bem ao estilo do espírito romântico, que, durante os séculos XVII e XVIII, na França (Madame de Staël 1766-1817; René de Chateaubriand 1769-1848; Louis de Bonal 1754-1849; Josaph De Maistre 1753-1821 e Robert Lammennais 1782-1854), defendia as instituições tradicionais da Igreja e do Estado e em seu nome combatiam a Ilustração e a Revolução.

interesses da burguesia alemã em luta contra a competição inglesa” (CORNU, 1965, 229). Mas List, por motivo de doença, nem chegou a assumir o cargo e foi substituído pelo redator da *Gazeta de Augsburg*, Doutor Höeffken. Sob a direção de Höeffken, a *Gazeta Renana* deu prioridade à defesa dos interesses econômicos e assumiu uma tendência política liberal e moderada.

Imediatamente, criou-se um conflito entre a direção do diário, G.Jung e D.Oppenheim, - respectivamente, co-gerentes da *Gazeta Renana* para os artigos referentes à França e à Alemanha,- convertidos por Hess ao radicalismo da esquerda hegeliana (CORNU, 1965, 230). Como Höeffken não publicava os artigos dos jovens-hegelianos de Berlim, o conflito se acentuou e levou à sua demissão. Foi substituído por Rutenberg, cunhado de Bruno Bauer e nome defendido por Marx. Com ele todo o grupo dos jovens-hegelianos de Berlim entrou no jornal, tornando-se seu principal colaborador. Rutenberg, que já havia sido expulso da Universidade, causou apreensão no governo, a ponto de o ministro da justiça Von Rochow² pedir a supressão do diário, propósito que foi revertido pelo presidente da província Renana Von Gerlach, que se comprometeu a supervisionar o órgão. Com Rutenberg na direção, a *Gazeta Renana* adquiriu um novo caráter: “Os problemas econômicos cederam lugar aos problemas políticos, que foram tratados à maneira da esquerda-hegeliana, num espírito de luta contra o absolutismo e a religião” (CORNU, 1965, 231).

² O Ministro Von Rochow , em 18/5/42, assim manifesta seu voto sobre a G.Renana: “ A *Gazeta Renana* tem, de forma muito clara, o caráter de um diário de oposição.Tomou como tarefa propagar na Alemanha as idéias liberais francesas e levantar o estado constitucional como a única forma de estado que responde às necessidades dos tempos presentes. Trata de fazer prevalecer esta idéia por meio de uma argumentação teórica, demonstrando que o estado constitucional é a consequência necessária da filosofia alemã e por meio de ataques incessantes contra a constituição atual (...) a *Gazeta Renana* se apresenta como um órgão de propaganda dos jovens hegelianos. Assim como defende, desde o ponto de vista político, as teorias racionalistas francesas, adota, abertamente, desde o ponto de vista religioso, o ateísmo dos *Anais de Halle*, e sustenta que a filosofia atual deve substituir o cristianismo” (Cornu:247).

Uma vez na oposição, a *Gazeta Renana* superou em audácia e combatividade os demais jornais liberais, imprimindo maior dinamismo à luta contra a política do governo. O rápido crescimento do jornal fez os acionistas aceitarem a nova tendência. Mas este também foi o momento em que o governo começou a reagir, colocando a *Gazeta Renana* sob maior vigilância da censura.

Foi nesse clima que Marx iniciou sua colaboração na *Gazeta Renana*. Até aquele momento, embora tivesse participado ativamente desde setembro de 1841 da discussão do projeto do diário, Marx ainda não havia escrito nenhum artigo para o mesmo. Estava comprometido com os *Anais Alemães* de Ruge, a quem havia prometido vários textos. Escreveu apenas três: *Lutero, árbitro entre Strauss e Feuerbach*; *Observações sobre as Novas Instruções do Governo Prussiano acerca da Censura* e o *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*, artigos que acabaram não sendo publicados nos *Anais Alemães*; o último foi editado pela *Gazeta Renana* em agosto de 1842 e os dois primeiros chegaram ao público em fevereiro de 1843 na *Anecdota* de Ruge.

Marx substituiu Rutenberg, na direção da *Gazeta Renana*, em 15 de outubro de 1842, mas, de fato, já dirigia o diário desde 07/42. Em carta a Ruge, de 9/7/42, diz: “Rutenberg pesa sobre minha consciência. Fui eu quem o levou à direção da *Gazeta Renana*, e não serve para nada. Mais tarde, o mais brevemente, vamos nos desfazer dele” (MARX, Carta a Ruge, in *Escritos de Juventud*, 678). Em outra carta, de 30 de novembro, Marx reafirmou seu juízo em relação a Rutenberg, mostrando que sob a sua direção os *livres* haviam se acostumado, com seus artigos vazios, salpicados de idéias sobre o comunismo e o ateísmo, -que nunca haviam estudado-, a fazer estremecer o mundo. Marx atribuiu à “estupidez de nossa providência estatal” o fato de se ter considerado Rutenberg “como homem perigoso, ainda que

na realidade só representasse um perigo para a *Gazeta Renana* e para ele mesmo” (MARX, *Escritos de Juventud*, 687).

Os princípios político-filosóficos, com os quais Marx orientou a participação da *Gazeta Renana* nos debates da imprensa cotidiana, não puderam seguir seu curso, dada a intensificação da censura a partir de outubro de 1842. Desde 24 de dezembro de 1841, quando foram publicadas as *Novas Instruções*, nenhum periódico havia sido fechado na Alemanha. Todavia “Em 5 de outubro de 1842, foi expulso K.Grün, redator da *Gazeta da Tarde de Manheim*; no dia 15, foi destituído o doutor Witt, professor no Liceu de Königsberg e redator da *Gazeta de Königsberg*” (BERMUDO, 1975, 85). Em 17 de novembro, o ministro do interior abre processo contra Marx por causa do artigo *Sobre o Furto de Lenha*. “Em 27 de dezembro, Herwegh foi expulso da Prússia; em 28, foi proibida a publicação na Prússia da *Gazeta Geral de Leipzig*, dirigida por Gustav Julius. Em 3 de janeiro de 1843, por pressão de Frederico Guilherme IV, o governo saxão impediu a publicação dos ‘*Anais Alemães*’ (BERMUDO, 1975, 90).

Marx defrontou-se com nova situação: manter-se, fazendo concessões, ou continuar a luta de forma enérgica. Optou pela segunda. A resposta do governo não demorou. A decisão para suprimir a *Gazeta Renana* foi tomada em 21 de janeiro de 1842, pelo conselho de ministros, dirigido pelo rei. A data da proibição foi fixada em 1 de abril de 1843. O conselho de ministros, em carta dirigida no mesmo dia ao prefeito de Colônia, assim resumiu as críticas que motivaram o fechamento do diário: “A *Gazeta Renana* voltou a adotar, já há algumas semanas, um tom que supera em insolência o que esta até agora se havia permitido. Tem adotado uma tendência que se orienta abertamente a minar e destruir as instituições do Estado e da Igreja, a provocar o descontentamento, a caluniar a administração, a burlar-se da censura e

da regulamentação da imprensa na Prússia e na Alemanha, e a ofender potências amigas” (CORNU, 1965, 30l).

Marx, em carta a Ruge de 25 de janeiro de 1843, ao comunicar a supressão da *Gazeta Renana*, salienta que a decisão da censura não o surpreendeu. Relembra a posição crítica que havia assumido em relação ao Governo Prussiano desde as *Novas Instruções sobre a Censura* e aponta as principais causas que motivaram a supressão do diário: “a grande difusão do periódico, *minha* justificação da correspondência de Mosella, na qual são censuradas duramente várias autoridades do Estado, a nossa obstinada negativa em dar os nomes daqueles que nos facilitaram o texto da lei sobre o divórcio, a convocação das Dietas regionais, sobre as quais poderíamos fazer um grande trabalho de agitação e, por último, nossas críticas contra a proibição da *Gazeta Geral de Leipzig* e dos *Anaes Alemães*” (MARX, *Escritos de Juventud*, 690).

Apesar da confessa decepção com a realidade política de seu país, Marx, na mesma carta a Ruge, declara que a própria supressão do diário que dirigia representou um momento do avanço da consciência sobre a situação política na Alemanha; por outro lado, Marx recebeu a notícia da proibição da *Gazeta Renana*, o fim da constante tutela da censura, como a reconquista da liberdade: “Tudo isto não me pegou de surpresa. Você sabe o que eu pensava desde o primeiro dia da Instrução sobre a censura. Para mim, os acontecimentos de agora não são mais que uma conseqüência lógica; vejo na proibição da *Gazeta Renana* um avanço da consciência política, e isto é o que move a minha demissão. Além do mais, a atmosfera já se me fez irrespirável. É mau ter que prestar serviços de vassalo, mesmo a favor da liberdade, e lutar com alfinetadas ao invés de descarregar golpes de martelo. Eu já estava farto de tanta hipocrisia, de tanta tolice, de tanto autoritarismo brutal, de tanto ajoelhar-se, adaptar-se e curvar-se, de tanto ter que

cuidar da escolha de palavras. É como se o governo me houvesse devolvido a liberdade” (MARX, Carta a Ruge, in *Escritos de Juventud*, 691).

A partir daí, a *Gazeta Renana* sofreu a mais aguda censura, tornando impossível qualquer artigo mais crítico em relação ao governo. Em 2/2/43, um novo censor, Saint-Paul, que havia freqüentado o círculo dos *livres*, assumiu o cargo. Logo identificou em Marx o *Spiritus rector* da *Gazeta Renana*, definindo-o como a fonte viva das idéias do diário, capaz de sacrificar sua vida por suas idéias. O novo censor praticamente paralisou o diário.

Em 18 de março, Marx deixou a *Gazeta Renana*, aproveitando o vacilo dos gerentes: “Agarrei-me às ilusões dos gerentes da *Gazeta Renana*, que acreditavam que através de uma atitude mais vacilante do jornal conseguiriam anular a condenação de morte que fora decretada contra ele, para me retirar do cenário público para o gabinete de estudos” (MARX. Para a Crítica da Economia Política, 129. *Os Pensadores*) com uma breve declaração. No dia seguinte, o censor escreveu ao conselheiro Bitter que a alma do diário havia se demitido, entregando a Oppenheim,- um homem moderado e insignificante,- a direção da *Gazeta Renana*. Informou ainda que precisara dedicar apenas a quarta parte de seu tempo normal à censura (CORNU, 1965, 303).

INTRODUÇÃO

Karl Marx foi certamente o filósofo cujo pensamento mais despertou polêmicas no último século, causando profundos entusiasmos e despertando os mais diversos interesses da sociedade. Essa capacidade de fazer filosofia do presente permitiu ao pensamento do filósofo alemão interagir profundamente com a consciência e, por extensão, com o próprio percurso histórico contemporâneo. A vasta inserção político-social das idéias de Marx não se deve ao acaso, mas esta diretamente ligada à peculiaridade das mesmas, que traduzem profunda sensibilidade e afinidade com a problemática humano-societária de seu tempo. Em outros termos, o pensamento de Marx caracteriza-se pela constante crítica do homem e da sociedade modernos, expondo as contradições de sua realidade, mas sempre na perspectiva da superação dessas problemáticas e com a convicção de que na modernidade surgiram inúmeras possibilidades que podem levar o homem a instaurar uma nova ordem societária, liberta das contradições e das barreiras desumanizadoras.

Creemos que, após tantos trabalhos realizados sobre o chamado pensamento marxista, se justifica ainda a pesquisa que opta pela investigação do pensamento fundante desse movimento. Esta pesquisa de Dissertação de Mestrado tem como objetivo participar da investigação das idéias do próprio Marx. O propósito é trabalhar o autor a partir de seus próprios escritos, tentando fazer uma leitura imanente dos mesmos. Para realizar essa tarefa, escolhemos, como objeto de investigação, o conjunto de artigos escritos por Marx durante o período em que participou das atividades da imprensa liberal alemã e, mais especificamente, quando participou do projeto editorial da “velha” *Gazeta Renana*. Vamos, portanto, investigar escritos que se localizam no período inicial da vida intelectual de Marx; período que

se situa entre a *Tese Doutoral* de 1841 e os *Anais Franco-Alemães*, ou seja, o conjunto dos artigos de imprensa que ele escreveu durante o ano de 1842 e nos três primeiros meses de 1843, véspera da proibição da *Gazeta Renana*. Limitamos ao máximo o objeto de nossa pesquisa, para que pudéssemos dedicar maior atenção àquela fase teórica que nos parece *sui generis* na obra de Marx. Propusemo-nos trabalhar o conjunto dos artigos do período referido e desenvolver as questões principais, as categorias de maior relevância para o jovem filósofo. Queremos identificar suas maiores preocupações no período em que está diretamente envolvido no debate político da Alemanha da época e, assim, estudar os contornos filosóficos que fundamentam suas discussões e sustentam as exigências e propósitos perspectivados pelo movimento cotidiano da imprensa no qual está inserido.

Nossa temática, talvez, não pareça a mais apropriada, visto que, comumente, o Marx do período é tratado a partir da *Tese Doutoral* e dos artigos dos *Anais Franco-Alemães*, de maneira que os artigos da *Gazeta Renana* ficam relegados a segundo plano. Entendemos, no entanto, que a escolha se justifica na medida em que esses artigos são fundamentais para explicitar, sem prejuízos, o percurso formativo de Marx. A nosso ver revelam características do movimento filosófico alemão no início da década de 40 do século XIX e mostram, acima de tudo, a sensibilidade e a sutileza do emergente espírito filosófico de Marx.

Justificamos, ainda, a escolha dessa temática pelo significado que tem no itinerário intelectual de Marx, na sua inserção no pensamento filosófico alemão da época e no contato direto com a vida política e social de seu tempo. Entendemos que, por um lado, a inserção no cotidiano da imprensa e, conseqüentemente, nos assuntos imediatos do espírito popular contribuíram para o amadurecimento e a formação do estatuto teórico-filosófico com o qual Marx exerceu toda a sua atividade

intelectual. É de fundamental importância determinar com precisão quais foram os princípios teóricos de Marx naquele período em que, conforme ele mesmo afirmou posteriormente, manteve seu primeiro contato com questões de ordem econômica e social: “Nos anos de 1842/34, como redator da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter de tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do Parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale do Mosella, e finalmente os debates sobre o livre comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas” (MARX. *Para a Crítica da Economia Política*, 128. São Paulo : Abril Cultural, 1978. Os Pensadores).

O roteiro para realizar o presente trabalho parte da consideração de que é preciso dispensar esforços para investigar o pensamento de Marx a partir de seus próprios escritos. A pesquisa pretende expor com a maior fidelidade possível o pensamento do autor e, com base nas investigações de comentadores e intérpretes, referir alguns aspectos da polêmica sobre esse peculiar período de sua vida intelectual. A meta é investigar pelo interior os escritos em questão e repor o traçado determinativo das categorias básicas ao modo como o próprio autor as cunhou e expressou. Ou seja, pretende-se analisar os textos e deles extrair a malha temática e a estrutura de sua lógica interna, para dessa forma apreender e re-expor o encadeamento das categorias fundamentais e identificar os passos marcantes que os textos apresentam.

Pretendemos analisar os escritos da forma mais objetiva possível, no sentido de procurar ouvir neles o próprio autor, ou seja, apreender, sem intervir, o conteúdo de sua reflexão, identificar os conceitos básicos do texto, captar sua

estrutura e examiná-lo “em sua consistência auto-significativa, aí compreendida toda grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (CHASIN, 1995, 336).

Não se quer uma aproximação do texto munido de conceitos pré-estabelecidos; pretende-se iniciar a formação e articulação conceitual com base nos mesmos, identificar suas relações reais dentro da perspectiva do autor e do âmbito dentro do qual a malha temática é tratada. Isto é, se almeja “reproduzir como concreto de pensamento o concreto pensado” (CHASIN, 1995, 536), re-expor sem duplicar, o que implica a tradução da malha lógica do texto. Exercitar a crítica imanente, a “analítica da reta prospecção do objeto” (CHASIN, 1995, 536).

Os vários textos que Marx produz no período são discussões de ordem política e social da Alemanha da época; é preciso identificar estas questões com base na trama do texto, identificar a perspectiva com a qual o autor participa do debate, a forma como problematiza os assuntos, o que diz sobre os mesmos, que posição assume, quais as idéias que defende e como constrói e sustenta suas teses.

Para a pesquisa levaremos em consideração tanto a *Tese Doutoral*, que antecede a *Gazeta Renana*, quanto os artigos posteriores, editados nos *Anais Franco-Alemães*, mas simplesmente como balizamentos do antes e depois do nosso objeto de investigação. Entendemos que a unidade de leitura, que é nosso objeto, apresenta uma lógica própria, distinta da obra posterior, e que, uma vez escavada, permite iluminar o percurso para outras inquirições.

Fica evidente, pois, que o nosso trabalho se volta à obra juvenil de Marx. Partimos da tese de que a mesma se diferencia, essencialmente, dos escritos posteriores, por permanecer profundamente articulada com a filosofia alemã.

Entendemos que a obra juvenil de Marx, à qual pertencem os escritos da *Gazeta Renana*, revela princípios filosóficos e políticos completamente distintos dos escritos posteriores, já daqueles dos *Anais Franco-Alemães*. Há, portanto, uma descontinuidade entre os escritos que vão até os artigos da *Gazeta Renana* e os escritos posteriores. Neste sentido, destacamos a precisa determinação de J. Chasin sobre a natureza do pensamento de Marx no período que inclui a *Gazeta Renana*. É o período que efetivamente deve ser designado como juvenil, período que Marx partilha com os neo-hegelianos da filosofia da ação, ou do idealismo ativo. A obra juvenil não revela raízes do pensamento político-filosófico posterior de Marx: “Numa identificação menos genérica, o vínculo a ressaltar é com o idealismo ativo, próprio dos neo-hegelianos, e aos escritos dessa fase é que cabe, exclusivamente, numa periodização fundamentada, a designação de obra juvenil” (CHASIN, 1995, 350).

É fundamental notar a distância teórica que há entre o Marx da *Gazeta Renana* e da *Tese Doutoral*, de um lado, e do período que se inicia com a *Crítica de Kreuznach*, *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* e *Sobre a Questão Judaica*, os dois últimos editados nos *Anais Franco-Alemães*. O que estamos afirmando é que o Marx dos *Anais Franco-Alemães* não é o mesmo dos artigos da *Gazeta Renana*. Assim, a nosso entendimento, os artigos da *Gazeta Renana* pertencem e encerram, efetivamente, o período do jovem Marx e se distanciam radicalmente da fase posterior.

Ao tempo da *Gazeta Renana*, Marx não é nenhum crítico radical da tradição filosófica ocidental, mas, ao contrário, se filia à mesma, com o que, em boa medida, partilha do pensamento filosófico em voga na Alemanha da época. Em particular, está afinado com o idealismo ativo, ou seja, com o movimento neo-hegeliano de esquerda, que está em sua máxima atividade no tempo da *Gazeta Renana*. Neste

sentido, queremos manifestar nossa afluência às precisas considerações que J. Chasin, em alguns de seus textos, faz sobre o Marx do período em questão. É no período juvenil que Marx partilha com os neo-hegelianos da filosofia da ação ou idealismo ativo. Chasin chama a atenção para não se fazer recair na diferença de Marx com os jovens hegelianos o eixo de análise dos artigos da *Gazeta Renana* nem, tampouco, valorizar em demasia os elementos de continuidade entre o período jornalístico de 1842 e início de 1843 com a obra posterior, pois a obra juvenil não revela raízes do pensamento político-filosófico posterior de Marx. Segundo Chasin, é preciso destacar a relação de Marx com o idealismo ativo dos neo-hegelianos, de maneira que os escritos dessa fase representam, efetivamente, a sua obra juvenil. Chasin reforça a idéia de que o vínculo de Marx com os jovens hegelianos é, ao mesmo tempo, um vínculo com as estruturas tradicionais da filosofia política: “Em suma, à época Marx estava vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à determinação onto-positiva da politicidade, o que o atava a uma das inclinações mais fortes e características do movimento dos jovens hegelianos” (CHASIN, 1995, 354).

Assim, contrariamente à perspectiva geral dos analistas de Marx, que procuram mostrar evoluções teóricas no interior do período da *Gazeta Renana* e continuidades deste período com o posterior desenvolvimento, Chasin dá destaque, acima de tudo, à ruptura entre o período pré-marxiano - que compreende basicamente a *Tese Doutoral* e os artigos da *Gazeta Renana*- e o período marxiano que, vale ressaltar, tem início com o texto de transição da Crítica de Kreuznach e os artigos dos *Anais Franco-Alemães*. Localizar a ruptura com o estatuto teórico do idealismo ativo, além da *Gazeta Renana*, segundo Chasin, não significa negar as diferenças ressaltadas pelos comentadores, mas é preciso entendê-las como inquietações teóricas abstratas que revelam a fina sensibilidade humanitária de

Marx: “nos textos redigidos para a *Gazeta Renana*, Marx é um adepto exímio da vertente -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. Vertente para a qual estado e liberdade ou universalidade, 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-enquanto atributo eterno da sociabilidade-, reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade” (CHASIN, 1995, 354).

As concepções teórico-políticas do Marx da *Gazeta Renana* revelam que, apesar das várias diferenças em relação aos jovens hegelianos e, em particular, com o grupo de Berlim, elas mantêm um conjunto de afinidades e preocupações teóricas típicas do movimento jovem hegeliano. A própria escolha da temática da *Tese Doutoral*, segundo Chasin, indica tal afiliação. Tema inspirado pela problemática da “autoconsciência, então hegemônica no círculo freqüentado por Marx” (CHASIN, 1995, 351), o que o jovem autor assume em seu texto precisamente como o “resgate e o reconhecimento da ‘autoconsciência humana como divindade suprema’, assegurando com toda a ênfase que esta ‘não tem rival” (CHASIN, 1995, 352).

O tema da autoconsciência não é abandonado durante os artigos da *Gazeta Renana*, mas é o próprio fundamento da atividade crítica e da concepção política de Marx; há muito mais elementos de continuidade do que de ruptura entre a *Tese Doutoral* e os artigos da *Gazeta Renana*: “A autoconsciência, como base e atmosfera, se estende pelos artigos da *Gazeta Renana*, o conjunto dos quais expressa com abundância e muita nitidez os traços marcantes do pensamento político pré-marxiano de Marx” (CHASIN, 1995, 354).

Entender que a autoconsciência é o eixo temático básico da reflexão político-filosófica do Marx da época não significa anular as diferenças dele com o movimento filosófico ao qual estava articulado. O próprio afastamento dos *Anais Alemães* em abril de 1842 e o início da participação na *Gazeta Renana*, -apesar da proximidade teórica com seu diretor Ruge-, já revela a tendência de se envolver com a luta política. A participação na luta política alemã despertou um novo interesse em Marx, que já não se contentava com a pura especulação filosófica. Marx já havia abandonado a perspectiva acadêmica, na medida em que o governo cada vez mais excluía os pensadores do jovem hegelianismo da universidade: “Com a elaboração da tese, Marx aspirava ao cargo de *dozent* na Universidade de Bonn, pela intermediação de Bruno Bauer, então seu amigo. A incompatibilização política deste com aquela instituição, que veio a ocorrer neste ínterim, cancela definitivamente para o jovem Marx qualquer esperança de vir a se entregar à atividade acadêmica. Emerge daí sua decisão de ‘ganhar a vida’ como escritor, como jornalista” (CHASIN, 1987, 14).

Até aquele momento, a formação teórica de Marx se moldara dentro do espaço acadêmico e se centrara, acima de tudo, em questões de caráter teórico-filosófico. Marx, já em sua carta de 10 dezembro de 1837, enunciara ao pai suas maiores preocupações e seus novos interesses, que despertaram em meio ao estudo do direito e que o levaram a diversas leituras filosóficas. Mas foi a Tese Doutoral, *A Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*, que, acima de tudo, manifestou a influência de Hegel e dos próprios hegelianos de esquerda sobre Marx. A presença de Hegel não significou filiação absoluta de Marx ao mesmo. Bermudo chama a atenção sobre a diferença entre Marx e Hegel no tocante à filosofia de Epicuro. Se Hegel, em seu capítulo da História da Filosofia, mostra antipatia por Epicuro, Marx, em sua *Tese Doutoral*, mostra-se simpático a

ele, precisamente por se tratar de uma filosofia atéia e defensora da liberdade. A liberdade e o ateísmo foram dois temas básicos que os jovens-hegelianos discutiram (BERMUDO, 1975, 93).

Ainda em relação à *Tese doutoral*, é possível observar que Marx manifesta certas peculiaridades que o diferenciam dos jovens-hegelianos, e que se revelam precisamente no tratamento da relação entre filosofia e mundo. Marx entendia a filosofia crítica e a ação prática como duas formas de oposição à realidade estabelecida. Porém, em certos momentos, a filosofia, ao se opor ao mundo, não se esforçava tanto por entendê-lo, mas sim, acima de tudo, por atuar praticamente sobre o mesmo. Mas para Marx “essa atividade prática da filosofia tem ela mesma um caráter teórico” (BERMUDO, 1975, 42). Na mesma direção vai o raciocínio de Cornu, para quem o resultado a que Marx chegou em sua *Tese Doutoral*, e que permite diferenciá-lo dos jovens-hegelianos, é que a transformação do mundo não pode ser o resultado de uma constante oposição do espírito a este, senão só da interação entre espírito e mundo (CORNU, 1965, 240).

Segundo Bermudo, no ano de 1841, em plena afirmação da crítica filosófica e da autoconsciência, Marx já manifesta preocupações com a ação transformadora da filosofia, ainda que concebida como o resultado da atividade do espírito: “frente aos jovens hegelianos, que mantinham a separação fichtiana consciência-mundo em constante oposição, Marx recorre a Hegel e a sua dialética interna, imanente ao mundo, isto é, à história. Mas frente a Hegel, Marx entenderá o mundo como realidade em si, independente do espírito” (BERMUDO, 1975, 43).

Apesar das várias diferenças de concepção de Marx em relação aos jovens-hegelianos, e, em particular, com o grupo de Berlim, seu pensamento revela um conjunto de afinidades e preocupações teóricas que autorizam reconhecê-lo como um jovem-hegeliano. Chasin destaca principalmente as idéias de Bauer, que se

manifestam em seu pensamento na forma da crítica e no relevo conferido à autoconsciência. Considera Chasin que já a escolha da temática da *Tese Doutoral*, certamente, foi respaldada por Bauer; mas, o que interessa, acima de tudo, é apontar o desenvolvimento que Marx deu à temática, visto que esta revela as “características da *filosofia da autoconsciência*, então hegemônica no círculo freqüentado por Marx” (CHASIN, 1995, 351) e que é a base do pensamento do próprio Bauer.

Vale dizer, a posição teórico-política de Marx foi mais realista do que as posições do grupo de Berlim. O envolvimento direto na atividade em geral da *Gazeta Renana levou-o* a perceber a força de resistência do real na vida política, o que, certamente, contribuiu para um maior realismo em relação à atividade crítica, percepção que faltou ao grupo de Berlim: “Enquanto este luta pelo ‘Estado racional’ e contra a ‘religião’, Marx combate contra as manifestações concretas do estado prussiano, religioso e estamental.(...) Sua luta se diferencia do grupo berlinês por seu *realismo*; um realismo determinado pela confiança de Marx na burguesia liberal renana. Um realismo possibilitado pela influência real da *Gazeta*, que a convertia em arma política eficaz e um realismo que seria com razão tachado de oportunismo pelo grupo berlinês” (BERMUDO, 1975, 93 - 94).

A tranqüilidade com que Bermudo aceita a tese do grupo de Berlim que qualifica a posição política de Marx como oportunista, não é compartilhada por Cornu, que destaca, acima de tudo, uma questão de princípio, pautada na atitude contemporizadora de Marx, no sentido de garantir espaço ao movimento progressista: “A atitude contemporizadora de Marx frente ao governo não era oportunista; respondia a sua posição de princípio em matéria de ação política. Sua tática (...) se fundava na convicção de que era necessário utilizar todas as possibilidades de ação para desenvolver o movimento progressista e manter, contra

o vento e a maré, apesar das dificuldades impostas pelo governo e de todas as complicações da censura, a *Gazeta Renana*, desde que se pudesse garantir que ela conservasse o caráter de órgão de oposição” (CORNU, 1965, 289).

Se, por um lado, a situação objetiva pode ser aduzida como fator que favoreceu o maior realismo da luta política de Marx, por outro, também questões objetivas dificultaram a luta do grupo de Berlim. Cornu destaca, precisamente, como uma das causas da tendência subjetivista e individualista dos jovens hegelianos de Berlim, o cenário em que se encontravam; Berlim era uma cidade “dominada pela Corte e pela burocracia, onde não encontraram, como Marx em Colônia, uma forte burguesia progressista que os apoiasse. Como viviam cada vez mais à margem do movimento político e da sociedade, davam ao radicalismo, do qual faziam alarde, um caráter cada vez mais verbal” (CORNU, 1965, 271).

Mas as divergências de Marx com os *livres* já eram anteriores à sua nomeação efetiva para a direção da *Gazeta Renana*. Uma primeira divergência surgiu quando estes criticaram o liberalismo e o condenaram como expressão da política do *justo termo médio*: “Marx não podia admitir, por questões de oportunidade política, sua crítica intransigente e absoluta ao liberalismo”; a experiência de Marx na *Gazeta Renana*, e as dificuldades em mantê-la diante da censura, o levaram a desprezar “a fraseologia e a ação puramente verbal dos ‘liberados’” (CORNU, 1965, 272).

As diferenças no interior do pensamento da esquerda hegeliana e, em particular, de Marx com o grupo de Berlim, não significa que o eixo teórico comum, a autoconsciência, não tenha sido o princípio fundante de suas reflexões teórico-filosóficas.

No pensamento do Marx da *Gazeta Renana*, a figura da autoconsciência se manifesta como eixo fundamental, que articula e confere circularidade ou harmonia

às temáticas discutidas pelo conjunto de seus artigos. Essa circularidade inicia com a concepção de homem como espírito ou autoconsciência, que se desenvolve e amadurece na atividade crítico-filosófica da livre imprensa e chega à realização nas várias instituições humanas e, em particular, nas instituições de ordem política. Esse movimento, perspectivado pelo jovem filósofo, buscaremos explicitar nessa Dissertação.

Assim, nosso trabalho tem por estruturação três centros temáticos: A Concepção de Homem, A Imprensa Livre e O Estado Racional. Esses três eixos serão apresentados em suas articulações categoriais, visto que Marx parte da determinação do homem como espírito, que se desenvolve pela livre atividade da imprensa e se realiza na medida em que encarna sua natureza nas instituições do Estado.

No primeiro centro temático, buscaremos traçar os delineamentos da concepção de homem do Marx da *Gazeta Renana*; mostraremos como é entendido enquanto um ser de essência livre e racional, vale dizer, a liberdade é “a eterna aristocracia da natureza humana”, (MARX, LI, 35). Marx defende suas teses em oposição radical à perspectiva dos estamentos que “para salvarem as liberdades particulares do privilégio, proscrevem a liberdade universal da natureza humana” (MARX, LI, 19). Também serão expostas as conexões entre a categoria de Homem e as categorias de Espírito e Verdade, bem como de Filosofia e Mundo, visto que o homem é concebido na perspectiva do espírito que se objetiva na existência pública e universal: “Se para os outros não posso existir como espírito, assim não posso existir como espírito para mim” (MARX, LI, 44).

Nessa parte da investigação o propósito é apontar e organizar as principais idéias sobre esse conjunto de tópicos, partindo das críticas que Marx elabora às teses estamentais, manifestas na representação política alemã. As idéias positivas

sobre a natureza humana só podem ser expostas, dado o caráter polêmico dos escritos, por extração do contexto crítico às concepções que buscam tratar o homem na perspectiva adversa dos estamentos.

O segundo núcleo de questões estará voltado aos principais debates desenvolvidos por Marx sobre a imprensa em geral e a imprensa alemã em particular. Mostraremos a importância que Marx atribui à imprensa, considerada o lugar mais livre no qual hoje o espírito dos tempos aparece. Buscaremos expor e discutir os vastos artigos nos quais ele examina a natureza, a função e o poder da imprensa que é “a voz mais indelicada, a mais franca figura do espírito de um povo” (MARX, LI, 13). Ademais, tentaremos mostrar neste capítulo a fundamentação filosófica que Marx dá à imprensa livre que é “a essência racional, ética e forte da liberdade” (MARX, LI, 26), bem como a desconstrução da argumentação dos defensores da censura, que é a “crítica oficial”. A essência da censura é “a arrogante confiança que num estado policial merecem os seus funcionários” (MARX, ONIAC, 168). A questão de fundo passa, portanto, pela discussão sobre a liberdade de imprensa como direito universal ou como privilégio particular. É indagado se a liberdade de imprensa é o privilégio de poucos indivíduos, ou se é o privilégio do espírito humano. Nesse passo será mostrado, igualmente, como Marx estabelece uma relação direta entre o desenvolvimento histórico de um país e o papel exercido pela imprensa.

O terceiro centro temático, por seu turno, terá por objeto fundamental as categorias de Estado e Política, presentes nos artigos de Marx ao tempo da *Gazeta Renana*. Esse eixo compreenderá temas afins, como é o caso do Direito, da Propriedade Privada, da Lei e da Representação Política. As discussões em torno do tema do Estado emergem em meio à crítica que Marx dirige à realidade política alemã, considerada historicamente ultrapassada, uma vez que na Alemanha a

atividade política se encontra prejudicada por três forças básicas: os interesses religiosos, a propriedade privada e a burocracia. No que tange à religião, pergunta, se os Estados europeus que se baseiam no cristianismo expressam o conceito do estado. Enquanto à propriedade privada interroga: “a ‘pura existência’ de uma situação é o direito desta situação”? (MARX, Editorial, 9). Ou ainda de forma mais ampla e incisiva, quando argumenta: “uma vez que a propriedade privada não possui os meios para se elevar ao ponto de vista do estado, o estado deve se rebaixar, contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão”? (MARX, FL, 21 - 22). E no que tange aos interesses da burocracia governamental aponta para seu estreito horizonte no qual só “a esfera de atividades oficiais parece constituir o estado, que se contrapõe ao mundo externo a esta esfera de ações, que aparece como um objeto estatal privado de todo sentimento e compreensão do estado” (MARX, JCM, 358 - 359).

Contra os interesses particulares da religião, da propriedade e da burocracia, Marx busca um estado fundado no direito e que esteja acima de qualquer contingência: “O estado pode e deve dizer: garanto o direito contra toda casualidade. Para mim somente o direito é imortal (...) O estado não pode nada contra a natureza das coisas, não pode tornar invulnerável o finito contra as próprias condições do finito, contra o acaso” (MARX, FL, 42). De modo que o estado é perspectivado na esfera da racionalidade e da organicidade, figuras que realizam a liberdade jurídica, política e ética: “Mas, se os primeiros professores do direito público construíram o estado a partir dos impulsos, da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a concepção mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o construiu a partir da idéia da totalidade. Tal filosofia considera o estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política encontram a própria realização, e no qual

os cidadãos singulares, obedecendo às leis do estado, obedecem só às leis naturais de sua própria razão, da razão humana” (MARX, Editorial, 18).

Assim perspectivado, o estado é a esfera em que efetivamente se encontra garantida a natureza livre do homem. De sorte que “a lei, portanto, fica atrás da vida do homem, enquanto vida da liberdade, e só depois de a ação prática ter demonstrado que ele não mais obedece à lei natural da liberdade, a lei se faz valer enquanto lei do Estado e o obriga a ser livre” (MARX, LI, 30).

Em síntese, foi pela abordagem desses três centros temáticos e de suas articulações que procuramos realizar nossa Dissertação de Mestrado.

Em anexo à Dissertação apresentamos a versão preliminar para o português de quatro artigos de Marx, traduzidos dos originais alemães, publicados nas Obras Completas de Marx e Engels, pela DIETZ VERLAG BERLIN, 1964. A tradução foi cotejada com a edição espanhola e italiana dos mesmos, respectivamente: Carlos Marx, Federico Engels, Obras Fundamentales 1: Marx, Escritos de Juventud. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. E, Karl Marx, Friedrich Engels. Opere I: Karl Marx 1835-1843. Roma : Riuniti, 1980.

Os Artigos são os seguintes:

1. Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta;
2. O Editorial no Nº 179 da “Gazeta de Colônia”
3. O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito
4. Debates Acerca da Lei sobre o Furto de Lenha.

Com a tradução desses artigos, muito característicos da produção do Marx da *Gazeta Renana*, pretendemos oferecer uma amostragem de seu trabalho, e dar início à versão do mesmo ao português, pois inexistente até aqui qualquer iniciativa nesse sentido.

INTRODUÇÃO

Karl Marx foi certamente o filósofo cujo pensamento mais despertou polêmicas no último século, causando profundos entusiasmos e despertando os mais diversos interesses da sociedade. Essa capacidade de fazer filosofia do presente permitiu ao pensamento do filósofo alemão interagir profundamente com a consciência e, por extensão, com o próprio percurso histórico contemporâneo. A vasta inserção político-social das idéias de Marx não se deve ao acaso, mas está diretamente ligada à peculiaridade das mesmas, que traduzem profunda sensibilidade e afinidade com a problemática humano-societária de seu tempo. Em outros termos, o pensamento de Marx caracteriza-se pela constante crítica do homem e da sociedade modernos, expondo as contradições de sua realidade, mas sempre na perspectiva da superação dessas problemáticas e com a convicção de que na modernidade surgiram inúmeras possibilidades que podem levar o homem a instaurar uma nova ordem societária, liberta das contradições e das barreiras desumanizadoras.

Creemos que, após tantos trabalhos realizados sobre o chamado pensamento marxista, se justifica ainda a pesquisa que opta pela investigação do pensamento fundante desse movimento. Esta pesquisa de Dissertação de Mestrado tem como objetivo participar da investigação das idéias do próprio Marx. O propósito é trabalhar o autor a partir de seus próprios escritos, tentando fazer uma leitura imanente dos mesmos. Para realizar essa tarefa, escolhemos, como objeto de investigação, o conjunto de artigos escritos por Marx durante o período em que participou das atividades da imprensa liberal alemã e, mais especificamente, quando participou do projeto editorial da “velha” *Gazeta Renana*. Vamos, portanto, investigar escritos que se localizam no período inicial da vida intelectual de Marx; período que

se situa entre a *Tese Doutoral* de 1841 e os *Anais Franco-Alemães*, ou seja, o conjunto dos artigos de imprensa que ele escreveu durante o ano de 1842 e nos três primeiros meses de 1843, véspera da proibição da *Gazeta Renana*. Limitamos ao máximo o objeto de nossa pesquisa, para que pudéssemos dedicar maior atenção àquela fase teórica que nos parece *sui generis* na obra de Marx. Propusemo-nos trabalhar o conjunto dos artigos do período referido e desenvolver as questões principais, as categorias de maior relevância para o jovem filósofo. Queremos identificar suas maiores preocupações no período em que está diretamente envolvido no debate político da Alemanha da época e, assim, estudar os contornos filosóficos que fundamentam suas discussões e sustentam as exigências e propósitos perspectivados pelo movimento cotidiano da imprensa no qual está inserido.

Nossa temática, talvez, não pareça a mais apropriada, visto que, comumente, o Marx do período é tratado a partir da *Tese Doutoral* e dos artigos dos *Anais Franco-Alemães*, de maneira que os artigos da *Gazeta Renana* ficam relegados a segundo plano. Entendemos, no entanto, que a escolha se justifica na medida em que esses artigos são fundamentais para explicitar, sem prejuízos, o percurso formativo de Marx. A nosso ver revelam características do movimento filosófico alemão no início da década de 40 do século XIX e mostram, acima de tudo, a sensibilidade e a sutileza do emergente espírito filosófico de Marx.

Justificamos, ainda, a escolha dessa temática pelo significado que tem no itinerário intelectual de Marx, na sua inserção no pensamento filosófico alemão da época e no contato direto com a vida política e social de seu tempo. Entendemos que, por um lado, a inserção no cotidiano da imprensa e, conseqüentemente, nos assuntos imediatos do espírito popular contribuíram para o amadurecimento e a formação do estatuto teórico-filosófico com o qual Marx exerceu toda a sua atividade

intelectual. É de fundamental importância determinar com precisão quais foram os princípios teóricos de Marx naquele período em que, conforme ele mesmo afirmou posteriormente, manteve seu primeiro contato com questões de ordem econômica e social: “Nos anos de 1842/34, como redator da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter de tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do Parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale do Mosella, e finalmente os debates sobre o livre comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas” (MARX. *Para a Crítica da Economia Política*, 128. São Paulo : Abril Cultural, 1978. Os Pensadores).

O roteiro para realizar o presente trabalho parte da consideração de que é preciso dispensar esforços para investigar o pensamento de Marx a partir de seus próprios escritos. A pesquisa pretende expor com a maior fidelidade possível o pensamento do autor e, com base nas investigações de comentadores e intérpretes, referir alguns aspectos da polêmica sobre esse peculiar período de sua vida intelectual. A meta é investigar pelo interior os escritos em questão e repor o traçado determinativo das categorias básicas ao modo como o próprio autor as cunhou e expressou. Ou seja, pretende-se analisar os textos e deles extrair a malha temática e a estrutura de sua lógica interna, para dessa forma apreender e re-expor o encadeamento das categorias fundamentais e identificar os passos marcantes que os textos apresentam.

Pretendemos analisar os escritos da forma mais objetiva possível, no sentido de procurar ouvir neles o próprio autor, ou seja, apreender, sem intervir, o conteúdo de sua reflexão, identificar os conceitos básicos do texto, captar sua

estrutura e examiná-lo “em sua consistência auto-significativa, aí compreendida toda grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (CHASIN, 1995, 336).

Não se quer uma aproximação do texto munido de conceitos pré-estabelecidos; pretende-se iniciar a formação e articulação conceitual com base nos mesmos, identificar suas relações reais dentro da perspectiva do autor e do âmbito dentro do qual a malha temática é tratada. Isto é, se almeja “reproduzir como concreto de pensamento o concreto pensado” (CHASIN, 1995, 536), re-expor sem duplicar, o que implica a tradução da malha lógica do texto. Exercitar a crítica imanente, a “analítica da reta prospecção do objeto” (CHASIN, 1995, 536).

Os vários textos que Marx produz no período são discussões de ordem política e social da Alemanha da época; é preciso identificar estas questões com base na trama do texto, identificar a perspectiva com a qual o autor participa do debate, a forma como problematiza os assuntos, o que diz sobre os mesmos, que posição assume, quais as idéias que defende e como constrói e sustenta suas teses.

Para a pesquisa levaremos em consideração tanto a *Tese Doutoral*, que antecede a *Gazeta Renana*, quanto os artigos posteriores, editados nos *Anais Franco-Alemães*, mas simplesmente como balizamentos do antes e depois do nosso objeto de investigação. Entendemos que a unidade de leitura, que é nosso objeto, apresenta uma lógica própria, distinta da obra posterior, e que, uma vez escavada, permite iluminar o percurso para outras inquições.

Fica evidente, pois, que o nosso trabalho se volta à obra juvenil de Marx. Partimos da tese de que a mesma se diferencia, essencialmente, dos escritos posteriores, por permanecer profundamente articulada com a filosofia alemã.

Entendemos que a obra juvenil de Marx, à qual pertencem os escritos da *Gazeta Renana*, revela princípios filosóficos e políticos completamente distintos dos escritos posteriores, já daqueles dos *Anais Franco-Alemães*. Há, portanto, uma descontinuidade entre os escritos que vão até os artigos da *Gazeta Renana* e os escritos posteriores. Neste sentido, destacamos a precisa determinação de J. Chasin sobre a natureza do pensamento de Marx no período que inclui a *Gazeta Renana*. É o período que efetivamente deve ser designado como juvenil, período que Marx partilha com os neo-hegelianos da filosofia da ação, ou do idealismo ativo. A obra juvenil não revela raízes do pensamento político-filosófico posterior de Marx: “Numa identificação menos genérica, o vínculo a ressaltar é com o idealismo ativo, próprio dos neo-hegelianos, e aos escritos dessa fase é que cabe, exclusivamente, numa periodização fundamentada, a designação de obra juvenil” (CHASIN, 1995, 350).

É fundamental notar a distância teórica que há entre o Marx da *Gazeta Renana* e da *Tese Doutoral*, de um lado, e do período que se inicia com a *Crítica de Kreuznach*, *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* e *Sobre a Questão Judaica*, os dois últimos editados nos *Anais Franco-Alemães*. O que estamos afirmando é que o Marx dos *Anais Franco-Alemães* não é o mesmo dos artigos da *Gazeta Renana*. Assim, a nosso entendimento, os artigos da *Gazeta Renana* pertencem e encerram, efetivamente, o período do jovem Marx e se distanciam radicalmente da fase posterior.

Ao tempo da *Gazeta Renana*, Marx não é nenhum crítico radical da tradição filosófica ocidental, mas, ao contrário, se filia à mesma, com o que, em boa medida, partilha do pensamento filosófico em voga na Alemanha da época. Em particular, está afinado com o idealismo ativo, ou seja, com o movimento neo-hegeliano de esquerda, que está em sua máxima atividade no tempo da *Gazeta Renana*. Neste

sentido, queremos manifestar nossa afluência às precisas considerações que J. Chasin, em alguns de seus textos, faz sobre o Marx do período em questão. É no período juvenil que Marx partilha com os neo-hegelianos da filosofia da ação ou idealismo ativo. Chasin chama a atenção para não se fazer recair na diferença de Marx com os jovens hegelianos o eixo de análise dos artigos da *Gazeta Renana* nem, tampouco, valorizar em demasia os elementos de continuidade entre o período jornalístico de 1842 e início de 1843 com a obra posterior, pois a obra juvenil não revela raízes do pensamento político-filosófico posterior de Marx. Segundo Chasin, é preciso destacar a relação de Marx com o idealismo ativo dos neo-hegelianos, de maneira que os escritos dessa fase representam, efetivamente, a sua obra juvenil. Chasin reforça a idéia de que o vínculo de Marx com os jovens hegelianos é, ao mesmo tempo, um vínculo com as estruturas tradicionais da filosofia política: “Em suma, à época Marx estava vinculado às estruturas tradicionais da filosofia política, ou seja, à determinação onto-positiva da politicidade, o que o atava a uma das inclinações mais fortes e características do movimento dos jovens hegelianos” (CHASIN, 1995, 354).

Assim, contrariamente à perspectiva geral dos analistas de Marx, que procuram mostrar evoluções teóricas no interior do período da *Gazeta Renana* e continuidades deste período com o posterior desenvolvimento, Chasin dá destaque, acima de tudo, à ruptura entre o período pré-marxiano - que compreende basicamente a *Tese Doutoral* e os artigos da *Gazeta Renana*- e o período marxiano que, vale ressaltar, tem início com o texto de transição da Crítica de Kreuznach e os artigos dos *Anais Franco-Alemães*. Localizar a ruptura com o estatuto teórico do idealismo ativo, além da *Gazeta Renana*, segundo Chasin, não significa negar as diferenças ressaltadas pelos comentadores, mas é preciso entendê-las como inquietações teóricas abstratas que revelam a fina sensibilidade humanitária de

Marx: “nos textos redigidos para a *Gazeta Renana*, Marx é um adepto exímio da vertente -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. Vertente para a qual estado e liberdade ou universalidade, 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- enquanto atributo eterno da sociabilidade-, reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram à plenitude da estatização verdadeira na modernidade” (CHASIN, 1995, 354).

As concepções teórico-políticas do Marx da *Gazeta Renana* revelam que, apesar das várias diferenças em relação aos jovens hegelianos e, em particular, com o grupo de Berlim, elas mantêm um conjunto de afinidades e preocupações teóricas típicas do movimento jovem hegeliano. A própria escolha da temática da *Tese Doutoral*, segundo Chasin, indica tal afiliação. Tema inspirado pela problemática da “autoconsciência, então hegemônica no círculo freqüentado por Marx” (CHASIN, 1995, 351), o que o jovem autor assume em seu texto precisamente como o “resgate e o reconhecimento da ‘autoconsciência humana como divindade suprema’, assegurando com toda a ênfase que esta ‘não tem rival’” (CHASIN, 1995, 352).

O tema da autoconsciência não é abandonado durante os artigos da *Gazeta Renana*, mas é o próprio fundamento da atividade crítica e da concepção política de Marx; há muito mais elementos de continuidade do que de ruptura entre a *Tese Doutoral* e os artigos da *Gazeta Renana*: “A autoconsciência, como base e atmosfera, se estende pelos artigos da *Gazeta Renana*, o conjunto dos quais expressa com abundância e muita nitidez os traços marcantes do pensamento político pré-marxiano de Marx” (CHASIN, 1995, 354).

Entender que a autoconsciência é o eixo temático básico da reflexão político-filosófica do Marx da época não significa anular as diferenças dele com o movimento filosófico ao qual estava articulado. O próprio afastamento dos *Anais Alemães* em abril de 1842 e o início da participação na *Gazeta Renana*, -apesar da proximidade teórica com seu diretor Ruge-, já revela a tendência de se envolver com a luta política. A participação na luta política alemã despertou um novo interesse em Marx, que já não se contentava com a pura especulação filosófica. Marx já havia abandonado a perspectiva acadêmica, na medida em que o governo cada vez mais excluía os pensadores do jovem hegelianismo da universidade: “Com a elaboração da tese, Marx aspirava ao cargo de *dozent* na Universidade de Bonn, pela intermediação de Bruno Bauer, então seu amigo. A incompatibilização política deste com aquela instituição, que veio a ocorrer neste ínterim, cancela definitivamente para o jovem Marx qualquer esperança de vir a se entregar à atividade acadêmica. Emerge daí sua decisão de ‘ganhar a vida’ como escritor, como jornalista” (CHASIN, 1987, 14).

Até aquele momento, a formação teórica de Marx se moldara dentro do espaço acadêmico e se centrara, acima de tudo, em questões de caráter teórico-filosófico. Marx, já em sua carta de 10 dezembro de 1837, enunciara ao pai suas maiores preocupações e seus novos interesses, que despertaram em meio ao estudo do direito e que o levaram a diversas leituras filosóficas. Mas foi a Tese Doutoral, *A Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro*, que, acima de tudo, manifestou a influência de Hegel e dos próprios hegelianos de esquerda sobre Marx. A presença de Hegel não significou filiação absoluta de Marx ao mesmo. Bermudo chama a atenção sobre a diferença entre Marx e Hegel no tocante à filosofia de Epicuro. Se Hegel, em seu capítulo da História da Filosofia, mostra antipatia por Epicuro, Marx, em sua *Tese Doutoral*, mostra-se simpático a

ele, precisamente por se tratar de uma filosofia atéia e defensora da liberdade. A liberdade e o ateísmo foram dois temas básicos que os jovens-hegelianos discutiram (BERMUDO, 1975, 93).

Ainda em relação à *Tese doutoral*, é possível observar que Marx manifesta certas peculiaridades que o diferenciam dos jovens-hegelianos, e que se revelam precisamente no tratamento da relação entre filosofia e mundo. Marx entendia a filosofia crítica e a ação prática como duas formas de oposição à realidade estabelecida. Porém, em certos momentos, a filosofia, ao se opor ao mundo, não se esforçava tanto por entendê-lo, mas sim, acima de tudo, por atuar praticamente sobre o mesmo. Mas para Marx “essa atividade prática da filosofia tem ela mesma um caráter teórico” (BERMUDO, 1975, 42). Na mesma direção vai o raciocínio de Cornu, para quem o resultado a que Marx chegou em sua *Tese Doutoral*, e que permite diferenciá-lo dos jovens-hegelianos, é que a transformação do mundo não pode ser o resultado de uma constante oposição do espírito a este, senão só da interação entre espírito e mundo (CORNU, 1965, 240).

Segundo Bermudo, no ano de 1841, em plena afirmação da crítica filosófica e da autoconsciência, Marx já manifesta preocupações com a ação transformadora da filosofia, ainda que concebida como o resultado da atividade do espírito: “frente aos jovens hegelianos, que mantinham a separação fichtiana consciência-mundo em constante oposição, Marx recorre a Hegel e a sua dialética interna, imanente ao mundo, isto é, à história. Mas frente a Hegel, Marx entenderá o mundo como realidade em si, independente do espírito” (BERMUDO, 1975, 43).

Apesar das várias diferenças de concepção de Marx em relação aos jovens-hegelianos, e, em particular, com o grupo de Berlim, seu pensamento revela um conjunto de afinidades e preocupações teóricas que autorizam reconhecê-lo como um jovem-hegeliano. Chasin destaca principalmente as idéias de Bauer, que se

manifestam em seu pensamento na forma da crítica e no relevo conferido à autoconsciência. Considera Chasin que já a escolha da temática da *Tese Doutoral*, certamente, foi respaldada por Bauer; mas, o que interessa, acima de tudo, é apontar o desenvolvimento que Marx deu à temática, visto que esta revela as “características da *filosofia da autoconsciência*, então hegemônica no círculo freqüentado por Marx” (CHASIN, 1995, 351) e que é a base do pensamento do próprio Bauer.

Vale dizer, a posição teórico-política de Marx foi mais realista do que as posições do grupo de Berlim. O envolvimento direto na atividade em geral da *Gazeta Renana levou-o* a perceber a força de resistência do real na vida política, o que, certamente, contribuiu para um maior realismo em relação à atividade crítica, percepção que faltou ao grupo de Berlim: “Enquanto este luta pelo ‘Estado racional’ e contra a ‘religião’, Marx combate contra as manifestações concretas do estado prussiano, religioso e estamental.(...) Sua luta se diferencia do grupo berlinês por seu *realismo*; um realismo determinado pela confiança de Marx na burguesia liberal renana. Um realismo possibilitado pela influência real da *Gazeta*, que a convertia em arma política eficaz e um realismo que seria com razão tachado de oportunismo pelo grupo berlinês” (BERMUDO, 1975, 93 - 94).

A tranqüilidade com que Bermudo aceita a tese do grupo de Berlim que qualifica a posição política de Marx como oportunista, não é compartilhada por Cornu, que destaca, acima de tudo, uma questão de princípio, pautada na atitude contemporizadora de Marx, no sentido de garantir espaço ao movimento progressista: “A atitude contemporizadora de Marx frente ao governo não era oportunista; respondia a sua posição de princípio em matéria de ação política. Sua tática (...) se fundava na convicção de que era necessário utilizar todas as possibilidades de ação para desenvolver o movimento progressista e manter, contra

o vento e a maré, apesar das dificuldades impostas pelo governo e de todas as complicações da censura, a *Gazeta Renana*, desde que se pudesse garantir que ela conservasse o caráter de órgão de oposição” (CORNU, 1965, 289).

Se, por um lado, a situação objetiva pode ser aduzida como fator que favoreceu o maior realismo da luta política de Marx, por outro, também questões objetivas dificultaram a luta do grupo de Berlim. Cornu destaca, precisamente, como uma das causas da tendência subjetivista e individualista dos jovens hegelianos de Berlim, o cenário em que se encontravam; Berlim era uma cidade “dominada pela Corte e pela burocracia, onde não encontraram, como Marx em Colônia, uma forte burguesia progressista que os apoiasse. Como viviam cada vez mais à margem do movimento político e da sociedade, davam ao radicalismo, do qual faziam alarde, um caráter cada vez mais verbal” (CORNU, 1965, 271).

Mas as divergências de Marx com os *livres* já eram anteriores à sua nomeação efetiva para a direção da *Gazeta Renana*. Uma primeira divergência surgiu quando estes criticaram o liberalismo e o condenaram como expressão da política do *justo termo médio*: “Marx não podia admitir, por questões de oportunidade política, sua crítica intransigente e absoluta ao liberalismo”; a experiência de Marx na *Gazeta Renana*, e as dificuldades em mantê-la diante da censura, o levaram a desprezar “a fraseologia e a ação puramente verbal dos ‘liberados’” (CORNU, 1965, 272).

As diferenças no interior do pensamento da esquerda hegeliana e, em particular, de Marx com o grupo de Berlim, não significa que o eixo teórico comum, a autoconsciência, não tenha sido o princípio fundante de suas reflexões teórico-filosóficas.

No pensamento do Marx da *Gazeta Renana*, a figura da autoconsciência se manifesta como eixo fundamental, que articula e confere circularidade ou harmonia

às temáticas discutidas pelo conjunto de seus artigos. Essa circularidade inicia com a concepção de homem como espírito ou autoconsciência, que se desenvolve e amadurece na atividade crítico-filosófica da livre imprensa e chega à realização nas várias instituições humanas e, em particular, nas instituições de ordem política. Esse movimento, perspectivado pelo jovem filósofo, buscaremos explicitar nessa Dissertação.

Assim, nosso trabalho tem por estruturação três centros temáticos: A Concepção de Homem, A Imprensa Livre e O Estado Racional. Esses três eixos serão apresentados em suas articulações categoriais, visto que Marx parte da determinação do homem como espírito, que se desenvolve pela livre atividade da imprensa e se realiza na medida em que encarna sua natureza nas instituições do Estado.

No primeiro centro temático, buscaremos traçar os delineamentos da concepção de homem do Marx da *Gazeta Renana*; mostraremos como é entendido enquanto um ser de essência livre e racional, vale dizer, a liberdade é “a eterna aristocracia da natureza humana”, (MARX, LI, 35). Marx defende suas teses em oposição radical à perspectiva dos estamentos que “para salvarem as liberdades particulares do privilégio, proscvem a liberdade universal da natureza humana” (MARX, LI, 19). Também serão expostas as conexões entre a categoria de Homem e as categorias de Espírito e Verdade, bem como de Filosofia e Mundo, visto que o homem é concebido na perspectiva do espírito que se objetiva na existência pública e universal: “Se para os outros não posso existir como espírito, assim não posso existir como espírito para mim” (MARX, LI, 44).

Nessa parte da investigação o propósito é apontar e organizar as principais idéias sobre esse conjunto de tópicos, partindo das críticas que Marx elabora às teses estamentais, manifestas na representação política alemã. As idéias positivas

sobre a natureza humana só podem ser expostas, dado o caráter polêmico dos escritos, por extração do contexto crítico às concepções que buscam tratar o homem na perspectiva adversa dos estamentos.

O segundo núcleo de questões estará voltado aos principais debates desenvolvidos por Marx sobre a imprensa em geral e a imprensa alemã em particular. Mostraremos a importância que Marx atribui à imprensa, considerada o lugar mais livre no qual hoje o espírito dos tempos aparece. Buscaremos expor e discutir os vastos artigos nos quais ele examina a natureza, a função e o poder da imprensa que é “a voz mais indelicada, a mais franca figura do espírito de um povo” (MARX, LI, 13). Ademais, tentaremos mostrar neste capítulo a fundamentação filosófica que Marx dá à imprensa livre que é “a essência racional, ética e forte da liberdade” (MARX, LI, 26), bem como a desconstrução da argumentação dos defensores da censura, que é a “crítica oficial”. A essência da censura é “a arrogante confiança que num estado policial merecem os seus funcionários” (MARX, ONIAC, 168). A questão de fundo passa, portanto, pela discussão sobre a liberdade de imprensa como direito universal ou como privilégio particular. É indagado se a liberdade de imprensa é o privilégio de poucos indivíduos, ou se é o privilégio do espírito humano. Nesse passo será mostrado, igualmente, como Marx estabelece uma relação direta entre o desenvolvimento histórico de um país e o papel exercido pela imprensa.

O terceiro centro temático, por seu turno, terá por objeto fundamental as categorias de Estado e Política, presentes nos artigos de Marx ao tempo da *Gazeta Renana*. Esse eixo compreenderá temas afins, como é o caso do Direito, da Propriedade Privada, da Lei e da Representação Política. As discussões em torno do tema do Estado emergem em meio à crítica que Marx dirige à realidade política alemã, considerada historicamente ultrapassada, uma vez que na Alemanha a

atividade política se encontra prejudicada por três forças básicas: os interesses religiosos, a propriedade privada e a burocracia. No que tange à religião, pergunta, se os Estados europeus que se baseiam no cristianismo expressam o conceito do estado. Enquanto à propriedade privada interroga: “a ‘pura existência’ de uma situação é o direito desta situação”? (MARX, Editorial, 9). Ou ainda de forma mais ampla e incisiva, quando argumenta: “uma vez que a propriedade privada não possui os meios para se elevar ao ponto de vista do estado, o estado deve se rebaixar, contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão”? (MARX, FL, 21 - 22). E no que tange aos interesses da burocracia governamental aponta para seu estreito horizonte no qual só “a esfera de atividades oficiais parece constituir o estado, que se contrapõe ao mundo externo a esta esfera de ações, que aparece como um objeto estatal privado de todo sentimento e compreensão do estado” (MARX, JCM, 358 - 359).

Contra os interesses particulares da religião, da propriedade e da burocracia, Marx busca um estado fundado no direito e que esteja acima de qualquer contingência: “O estado pode e deve dizer: garanto o direito contra toda casualidade. Para mim somente o direito é imortal (...) O estado não pode nada contra a natureza das coisas, não pode tornar invulnerável o finito contra as próprias condições do finito, contra o acaso” (MARX, FL, 42). De modo que o estado é perspectivado na esfera da racionalidade e da organicidade, figuras que realizam a liberdade jurídica, política e ética: “Mas, se os primeiros professores do direito público construíram o estado a partir dos impulsos, da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a concepção mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o construiu a partir da idéia da totalidade. Tal filosofia considera o estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política encontram a própria realização, e no qual

os cidadãos singulares, obedecendo às leis do estado, obedecem só às leis naturais de sua própria razão, da razão humana” (MARX, Editorial, 18).

Assim perspectivado, o estado é a esfera em que efetivamente se encontra garantida a natureza livre do homem. De sorte que “a lei, portanto, fica atrás da vida do homem, enquanto vida da liberdade, e só depois de a ação prática ter demonstrado que ele não mais obedece à lei natural da liberdade, a lei se faz valer enquanto lei do Estado e o obriga a ser livre” (MARX, LI, 30).

Em síntese, foi pela abordagem desses três centros temáticos e de suas articulações que procuramos realizar nossa Dissertação de Mestrado.

Em anexo à Dissertação apresentamos a versão preliminar para o português de quatro artigos de Marx, traduzidos dos originais alemães, publicados nas Obras Completas de Marx e Engels, pela DIETZ VERLAG BERLIN, 1964. A tradução foi cotejada com a edição espanhola e italiana dos mesmos, respectivamente: Carlos Marx, Federico Engels, Obras Fundamentales 1: Marx, Escritos de Juventud. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. E, Karl Marx, Friedrich Engels. Opere I: Karl Marx 1835-1843. Roma : Riuniti, 1980.

Os Artigos são os seguintes:

1. Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta;
2. O Editorial no Nº 179 da “Gazeta de Colônia”
3. O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito
4. Debates Acerca da Lei sobre o Furto de Lenha.

Com a tradução desses artigos, muito característicos da produção do Marx da *Gazeta Renana*, pretendemos oferecer uma amostragem de seu trabalho, e dar início à versão do mesmo ao português, pois inexistia até aqui qualquer iniciativa nesse sentido.

CAPÍTULO I

O HOMEM

No primeiro capítulo deste trabalho, buscaremos sistematizar e desenvolver as principais idéias sobre o conceito de homem, presentes em alguns artigos de Marx no período da *Gazeta Renana*. Tarefa necessária e complexa, à medida em que a temática, presente em alguns artigos em particular, é pressuposta de forma geral nos amplos debates político-literários do período em questão. Talvez pelas próprias características do trabalho da imprensa, a temática careça de delineamento mais específico, de desenvolvimento mais completo e, também, de afirmações mais conclusivas. A partir principalmente de dois artigos¹, buscaremos configurar alguns traços referentes ao assunto e estabelecer certa continuidade na tematização. Consideramos fundamental e necessário sistematizar essas idéias precisamente para estabelecer a base sobre a qual é possível entender os propósitos político-filosóficos do autor. Vale ressaltar que Marx então estava imerso na atividade crítico-literária articulado, em boa medida, com o movimento dos neo-hegelianos e de seus ideais político-liberais.

Numa visão mais geral, é possível afirmar que Marx perspectiva um homem livre numa sociedade livre; isto é, um homem que supere a dependência e a menoridade ao nível do indivíduo, e que supere igualmente as limitações sociais do velho mundo feudal e do antigo regime político. Esta perspectiva passa pelo desenvolvimento do espírito individual e do espírito universal. Este parece ser o pano de fundo da concepção de homem do jovem articulista de então. A seguir,

¹ *Debate da VI Dieta Renana sobre a Liberdade de Imprensa e O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito.*

procuraremos expor os argumentos que sustentam a concepção de que o “homem”, como ser de natureza livre, organiza sua liberdade na vida política e no estado.

No artigo de Marx acerca do *Debata da VI Dieta Renana sobre a Liberdade de Imprensa*, visualizam-se idéias que articulam sua concepção de homem com a perspectiva do “movimento do espírito”, o que evidencia múltiplas ressonâncias do idealismo alemão. A partir das críticas que faz a certos setores da imprensa e ao seu comportamento dependente e submisso ao governo, considerando-os infantis, trata da “infantilidade humana” e estabelece alguns delineamentos da sua compreensão da mesma.

Marx considera que uma das principais características da “infantilidade” consiste no fato de as crianças terem o hábito de, ao falarem de si mesmas, se chamarem pelo próprio nome, como se estivessem falando de terceiros. Esse comportamento é definido como a manifestação do primeiro passo da autoconsciência humana e, portanto, como a primeira condição da liberdade. A fase inicial do desenvolvimento do intelecto da criança e da sua relação com o mundo caracteriza-se pelo predomínio da percepção sensível, isto é, trata-se de uma fase onde imperam as grandezas “tempo” e “espaço”. O mundo externo começa a existir para a criança na medida em que os seus sentidos percebem as grandezas “espaço” e “tempo”. A fase inicial do desenvolvimento do intelecto é o primeiro passo no caminho da liberdade do espírito. O caminho da liberdade do intelecto humano principia, portanto, em meio ao sensualismo e ao pensamento prático, de maneira que são primeiramente as expressões numéricas e o espaço físico as grandezas que se impõem à criança e conferem significado a seus sentidos: “É sabido que a primeira atividade teórica do intelecto, que ainda vacila entre o sensorial e o pensamento, é o *contar*. O contar é o primeiro ato teórico livre do intelecto da criança” (MARX, LI, 2). E, logo em seguida: “O espaço é o primeiro elemento cuja

grandeza se impõe à *criança*; é a primeira grandeza do mundo que a criança percebe. Em seguida ela toma por um grande homem um homem bem crescido” (MARX, LI, 3).

O pensamento infantil é, portanto, primeiramente quantitativo, isto é, fundado nas dimensões “espaço” e “tempo”. Já o seu “juízo” é antes de tudo prático e sensível. Os órgãos dos sentidos são os primeiros meios pelos quais a criança se relaciona com o mundo. Ou seja, não é pelo espírito, mas sim pela sabedoria prática, pelo juízo fundado nos sentidos que a criança vê e julga o mundo. “Se o pensar teórico da *criança* é quantitativo, o seu juízo é, como seu pensamento prático, primeiramente prático-sensível. As *qualidades* sensíveis são o primeiro vínculo que liga a criança ao mundo. Os *sentidos práticos* e, antes de todos, *nariz e boca*, são os primeiros órgãos com os quais a criança *julga* o mundo”(MARX,LI,3-4).

Como a criança permanece presa à percepção sensível, ela vê apenas o singular e não percebe os laços invisíveis que o ligam ao universal. A criança, presa à particularidade de seu mundo sensível, inverte a relação que há entre a singularidade de seu mundo sensível e a universalidade do espírito. Os limites da percepção infantil do mundo são ilustrados por Marx a partir de uma analogia com a concepção geocêntrica do universo. “A criança crê que o sol gira em torno da terra, que o universal gira em torno do singular. Por isso, a criança não crê no *espírito*, mas em *espectros*” (MARX, LI, 4).

O significado da comparação que Marx faz aqui entre a criança e a imprensa infantil deve-se ao fato da última manter uma relação patológica com o objeto de sua defesa, ou seja, com a censura. Assim como para a criança só existe o mundo com o qual sua percepção sensível está em contato, da mesma maneira para a “imprensa infantil” só tem sentido aquilo que lhe toca sensivelmente. Aquele que parte da mera percepção sensível não pode perspectivar mudanças ao nível de

espírito; ao contrário, se fixa no existente. O mundo sensível é, portanto, desqualificado por Marx para servir de referência, tanto para compreender quanto para defender com plena energia a liberdade humana. Marx observa, a partir do comportamento dos deputados da VI Dieta Renana em relação à imprensa, que aqueles que partem da percepção sensível do mundo são os que ainda não chegaram a sentir a necessidade de lutar pela liberdade do espírito. Eles se sentem humanamente realizados sem que a liberdade de imprensa exista. “Quando amo verdadeiramente, sinto a existência do que amo como uma necessidade, sem o que minha essência não pode ter o seu ser preenchido, satisfeito e completo. Aqueles defensores da liberdade de imprensa parecem existir com o seu ser completo, sem que a liberdade de imprensa exista” (MARX, LI, 5).

A partir do acima apontado, fica claro que a “liberdade do espírito” é o propósito maior das discussões que o autor em questão perspectiva para a temática do “homem”. De modo que Marx combate não apenas a censura enquanto uma forma particular de limitação da liberdade, mas, acima de tudo, as idéias que negam a natureza humana enquanto natureza essencialmente livre. Marx identifica na casta dos príncipes² e na sua concepção de mundo, os fundamentos das posições que politicamente mais combatem a liberdade humana, precisamente porque seus representantes políticos buscam converter a antropologia em zoologia, transformando assim a natureza humana em natureza animal. Essa concepção, afirma Marx, encontra-se plenamente expressa na literatura heráldica. No que se refere à imprensa, a posição dos príncipes é apenas uma decorrência lógica de suas convicções gerais. O estamento dos príncipes, para defender a censura, apela às velhas leis alemãs que a regulam; ou seja, para o seu representante, a acorrentada

² Nos Debates da VI Dieta Renana cada estamento tem direito à manifestação sobre os assuntos em questão, no caso, a liberdade de imprensa. Marx, em seu artigo, submete à crítica as várias posições dos estamentos, iniciando precisamente com o estamento dos príncipes, que parece ter sido o mais convicto defensor da censura na Alemanha.

existência da imprensa é um argumento a favor da manutenção da censura. Essa é uma concepção da época em que na Alemanha se defendia a “escravidão” como uma qualidade humana essencial: “Assim também em *nossa Alemanha* se tinha formado, por lei, a convicção de que o império deveria ser partilhado por príncipes singulares, de que a servidão seria uma qualidade de certos corpos humanos, de que a verdade seria averiguada de forma mais evidente por operações cirúrgicas - pensamos na tortura -, e de que ao herege as chamas do inferno já poderiam ser mostradas pelas chamas da terra” (MARX, LI, 7).

A convicção aristocrática, defensora da servidão humana, é criticada igualmente no artigo de Marx sobre o trabalho legislativo da VI Dieta Renana, publicado em 05 edições, entre 25 de outubro e 05 de novembro de 1842- dedicado à Lei Sobre o Furto de Lenha. Marx, aí, já não discute o comportamento dos príncipes só em relação à liberdade de manifestação do “espírito”, mas sim em relação às questões de ordem econômica e social. Primeiramente, o artigo de Marx condena a divisão social por estamentos e depois os privilégios que os mesmos usufruem. Um mundo organizado com base nos privilégios de estamento não é o “verdadeiro” mundo humano, ou o “reino natural do espírito”, mas é muito mais o mundo animal. Esse é um mundo no qual a humanidade se assemelha às diversas raças animais, visto que, nele, o que impera não é a igualdade mas a desigualdade fixada por leis. Esse é o mundo feudal. Um mundo que, ao invés de proporcionar a convivência igualitária dos homens e respeitar as suas diferenças, impõe-lhes laços de desigualdade e de hostilidade e os fixa de forma mecânica nos vários estamentos. O mundo feudal é, portanto, um mundo que está aquém do “verdadeiro” mundo humano e se assemelha mais ao mundo animal.

Com relação a isso, Marx expõe uma idéia bastante peculiar sobre as relações sociais estamentárias; atribui às mesmas a característica de explorar

hierarquicamente o trabalho humano; cada estamento explora aquele que se situa “abaixo”, de forma que, por fim, sobram aqueles que são absolutamente sugados em sua atividade, vivendo da mera “poeira”. Nisso o mundo humano está abaixo do reino animal. Neste, a ociosidade é vitimada por quem trabalha, ao passo que no reino humano ou do espírito são os ociosos que matam os que trabalham e pelo próprio trabalho: “O *feudalismo*, em sentido lato, é o *reino espiritual animal*, o mundo da humanidade dividida em oposição ao mundo da humanidade diferenciada, cuja desigualdade nada mais é do que a difração da igualdade.(...) A única igualdade que emerge da efetiva vida dos animais é a igualdade do animal com os outros da mesma espécie, a igualdade de determinada espécie consigo mesma, porém não a igualdade do gênero animal. O gênero animal por si se manifesta apenas no comportamento hostil das diversas espécies de animais, que fazem valer suas características próprias e *diferenciais* umas contra as outras. É no *estômago do animal feroz* que a natureza tem preparado o campo de batalha da unificação, a forja para a íntima fusão, o órgão de conexão das diversas espécies animais. Do mesmo modo, no feudalismo cada raça se alimenta da raça inferior, até aquela que, igual a um pólipó crescido na leiva, possui apenas os muitos braços para colher os frutos da terra para as raças superiores, enquanto ela mesma come poeira. Enquanto no reino animal da natureza os zangões são mortos pelas abelhas operárias, no reino do espírito animal as abelhas operárias são mortas pelos zangões e por meio do próprio trabalho” (MARX, FL, 8 - 9).

No seu artigo sobre o *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*, Marx critica a concepção de homem de seu fundador, Gustav Hugo, pelo fato deste negar que a natureza humana coincida com a liberdade racional, e por defender o caráter animal do homem. O princípio da *Escola Histórica* é uma ficção, que considerava “o estado de natureza como o verdadeiro estado da natureza humana”

(MARX, MF, I). A *Escola Histórica*, ao invés de desenvolver as idéias sobre o homem com olhos humanos, as desenvolve com base num homem natural. Esse equívoco excêntrico, segundo Marx, parte do justo conceito de que “as condições *primitivas* são quadros ingênuos das condições *reais*” (MARX, MF, I). Hugo considera que o homem já não é livre pelo fato de estar impossibilitado de deixar de agir racionalmente, e como a escravidão também é possível segundo a razão, a natureza humana e a natureza animal têm algo em comum: ambas são escravas.

Contrariamente a Gustav Hugo, Marx articula a sua visão de homem e sociedade com o moderno movimento da racionalidade. Pelo *Manifesto Filosófico*, é patente que as instituições do estado têm o seu valor humano precisamente na medida em que conseguem erigir-se em bases racionais. Marx critica o caráter irracional, místico e romântico da *Escola Histórica*. Considera que, como tendência filosófica do século XVIII, a *Escola Histórica do Direito* toma parte nos movimentos de dissolução do velho mundo, só que na direção inversa ao movimento da ilustração. Nesse sentido, a filosofia racionalista, da qual Kant é a expressão máxima na Alemanha, dissolve o velho estado de coisas para que o espírito de uma nova época possa ser libertado e assim se desenvolva livremente; já para a *Escola Histórica*, a dissolução significa a supressão da razão, para que as condições existentes, liberadas de qualquer nexos ético, apareçam como ruínas podres e assim possam servir ao jogo da positividade presente, ou seja, uma vez eliminada a razão do positivo, este pode ser honrado sem a luz da razão. Marx critica a filosofia da *Escola Histórica* precisamente porque esta nega o movimento das luzes. Ela representa o ceticismo do século XVIII, que não crê nas idéias e se devota às coisas existentes, mata o espírito do positivo para poder venerá-lo em sua condição animal. Hugo, ao invés de fundamentar o existente no racional, toma o existente como fundamento e o venera como autoridade. Marx questiona: “Hugo não tem

demonstrado que o homem pode libertar-se inclusive do *último nexa que obstaculiza a liberdade*, isto é, o de *ser um ente racional?*' (MARX, MF, 7).

Ao eliminar a razão como o caráter distintivo do homem, como princípio ético e instaurador das várias instituições humanas, Gustav Hugo necessariamente elimina tudo que é sagrado ao homem jurídico, político e moral e venera o homem em sua condição animal.

Partindo do princípio de que tanto o homem quanto o animal são escravos naturais, Gustav Hugo não combate a escravidão humana, mas a enaltece. Elabora todo um credo de defesa da vida escrava: se um escravo pertence a um senhor rico, ele tem mais garantias de vida do que um homem miserável; os maus tratos ou até as mutilações são compensados pelo fato de o escravo não precisar ir à guerra; uma menina escrava normalmente é mais bonita do que uma menina mendicante. Por fim, para mostrar que a escravidão é mais vantajosa do que a pobreza, Hugo afirma que o proprietário de escravos normalmente investe mais em seus servos talentosos do que nos pobres ou mendigos. Com base na natureza animal do homem, a garantia da existência é maior para aquele que pertence a um senhor rico do que a do pobre que é explorado por seus concidadãos. Assim, da existência da situação real da escravidão, Hugo deduz o direito à escravidão para o pobre, e o considera igual a qualquer outra instituição de direito. Hugo não só nega a essência livre do homem, mas, igualmente, nega suas diferenças históricas e suas peculiaridades locais. Ele não reconhece no homem um ser histórico e em decorrência não compreende que os vários povos se diferenciam entre si. Hugo não compreende que cada século possui seu caráter particular e gera seus homens particulares, de maneira que os nivela no mesmo plano: "O *siamês*, que considera como ordem natural e eterna que seu rei possa costurar a boca de um charlatão e rasgar até as orelhas a de um torpe orador, é, para Hugo, tão *positivo* quanto um

inglês, que considera uma anomalia política que seu rei ordene, arbitrariamente, o imposto de um cêntimo. O despudorado *Conci*, que circula nu e no máximo se cobre de lama, é tão positivo quanto o *francês*, que não apenas se veste, mas se veste elegantemente. O alemão, que educa sua filha como a relíquia da família, não é mais positivo que um *rasbute*, que a mata para não ter que se preocupar com seu sustento” (MARX, MF, 2 -3).

Todas as referências que Marx faz à “natureza humana” em seus vários artigos no tempo da Gazeta Renana, buscam mostrar como ela é, por essência, racional e livre. A racionalidade e a liberdade do homem se afirmam no exercício das suas diversas atividades. Toda forma de limitar a liberdade de qualquer uma das várias atividades humanas é uma forma de limitar a própria natureza humana em seu livre desenvolvimento.

Quando o representante do estamento dos cavaleiros, na VI Dieta Renana, condena a imprensa por não reconhecer a autoridade da igreja e por criticar o poder aristocrático, Marx afirma, de forma categórica, que a única autoridade humana é a razão e a lei, e que a verdadeira aristocracia humana é a liberdade: “a eterna aristocracia da natureza humana, a liberdade” (MARX, LI, 35).

Na condenação da liberdade de imprensa, por parte dos estamentos da VI Dieta Renana, Marx vê expressada uma concepção de natureza humana completamente distorcida, e que, em nome dos privilégios, é forçada a defender a minoridade humana. Fazem das fraquezas pessoais fraquezas humanas; desconfiam da liberdade como direito universal do homem, precisamente porque em suas mãos ela se transforma em privilégio e meio de subordinação. A concepção aristocrática traça um quadro terrível da natureza humana - um ser imperfeito, limitado e mau- para assim poder exigir que se ajoelhe diante de autoridades privilegiadas, consideradas seres humanos superiores. Para Marx, a grandeza

humana não reside no poder e na força de certos indivíduos iluminados, mas é a própria comunidade que confere poder e força ao homem: “Estas pessoas desconfiam da humanidade em geral e canonizam pessoas singulares. Elas esboçam uma imagem horrível da natureza humana, e ao mesmo tempo exigem que caiamos de joelhos diante de imagens sacras de certos privilegiados. Nós sabemos que o homem singular é fraco mas, igualmente, sabemos que o todo é forte” (MARX, LI, 36).

A defesa da censura equívale à defesa da menoridade humana. Os príncipes querem a censura porque consideram o homem como um ser imperfeito, isto é, querem corrigir a imperfeição humana pela perfeição da censura, o que é uma contradição. Se tudo o que é humano é imperfeito e é motivo para ser condenado, então o próprio homem está sendo condenado. Não é a manutenção da menoridade que supera os equívocos humanos; estes serão superados apenas na medida em que o homem se mova. É pelo livre movimento que o homem se desenvolve e amadurece. Na concepção dos príncipes, manifesta por seu representante nos debates da VI Dieta Renana, o homem precisa ser protegido da maturidade. “A verdadeira educação, para ele, consiste em manter o homem embalado no berço a vida inteira, porque tão logo ele aprende a caminhar, também aprende a cair, e apenas caindo o homem aprende a andar. Mas se todos continuarmos crianças de fraldas, quem há de nos embalar? Se todos estamos presos, quem será o guarda dos presos?” (MARX, LI, 21).

Se, por um lado, a crítica de Marx atinge diretamente a concepção de homem do estamento aristocrático, por outro abrange também a concepção do estamento da cidade ou do burguês. Este parte de seu egocentrismo para explicar sua posição contrária à liberdade de imprensa. Segundo Marx, o homem burguês treme diante de qualquer novidade por ter preocupações excessivas com a

inquietação do mundo e com sua tranquilidade pessoal; vive num mundo que já passou: “Que belo tempo era aquele no qual a terra, como um honrado burguês, se situava no centro do universo, descansadamente fumando o seu próprio cachimbo, e nem precisava ligar a própria luz, porque o sol, a lua e as estrelas, como tantas lâmpadas noturnas, devotas e ‘coisas belas,’ dançavam ao seu redor” (MARX, LI, 37).

Os deputados do estamento das cidades consideram que a liberdade de imprensa não atende aos interesses do povo, mas sim às ambições de certos setores da imprensa. Essa concepção revela o “espírito” do homem burguês, que confunde a luta do homem por seus interesses com a luta por interesses egoístas, ou seja, transforma todo interesse humano em interesse egoísta, precisamente porque assim age. Fica evidente que Marx entende o homem como um ser que busca aquilo que interessa à sua existência, mas, para o homem, buscar seus interesses não significa opor-se ao outro, lutar contra o outro, ou seja, a natureza do homem não é egoísta. Não o homem em geral, mas o burguês em particular, é a figura egoísta, que se situa no centro do universo e vê tudo o mais girando a seu redor, ou seja, apenas olha o mundo a partir de seus interesses particulares: “É conhecido que uma certa psicologia explica o grande pelas pequenas causas, e, partindo da correta intuição de que tudo pelo que o homem luta é coisa de seu interesse, declina para a injusta opinião de que só existem ‘pequenos’ interesses, só os interesses de um estereotipado egoísmo. Além disso, sabe-se que esse tipo de psicologia e antropologia se encontra principalmente nas *cidades*, onde, além de tudo, vale como sinal de astúcia desmascarar o mundo e entrever detrás de nuvens de idéias e fatos, fantoches bem pequeninos, invejosos e intrigantes, que tranquilamente assentados manobram a todos com seus fios” (MARX, LI, 37).

A visão de mundo e de homem do estamento das cidades é criticada por

Marx também pelo fato de partir de uma concepção medieval de liberdade. Envolvido em seu misticismo religioso, esse estamento também prega a dependência e a sujeição geral do gênero humano e apenas faz a apologia da liberdade dos estamentos privilegiados, atribuindo aos mesmos direitos sobrenaturais. Através de sua crítica, Marx define a “razão” como um “sol” e qualifica a mesma como o fundamento da liberdade. A razão e sua universalidade, razão enquanto atributo universal do homem, conferem liberdade à natureza humana: “Estes senhores, porque não querem dever a liberdade, como dádiva natural, ao sol universal da razão, mas como dom sobrenatural de uma constelação especialmente favorável às estrelas, porque consideram a liberdade como uma *qualidade puramente individual* de certos estamentos ou pessoas, são levados, por consequência, a subsumir a razão e a liberdade universais às *más intenções* e às *quimeras* dos ‘*sistemas logicamente ordenados*’. Para salvarem as liberdades particulares do privilégio, proscvem a liberdade universal da natureza humana” (MARX, LI, 19).

Para além das críticas aos representantes dos vários estamentos e de suas peculiares considerações sobre a natureza humana, a crítica de Marx contempla, de forma mais genérica, a visão de homem e de mundo do interesse privado, ou seja, a visão de mundo fundada na lógica da propriedade privada. O pensamento daqueles que expressam a lógica da propriedade privada é absolutamente desumano; isto se deve ao próprio fato de suprimirem o “lugar do homem”- o homem como meta ou fim de todos os interesses - em benefício de valores materiais. Um objeto material, situado no mundo exterior, sempre pode ser danificado ou inclusive pode perder-se. O interesse privado vê no outro não aquilo que ele é, mas aquilo que pode ser para seus fins interesseiros e suas preocupações de ordem prático-utilitarista. Preso a seus interesses privados o proprietário apenas persegue suas vantagens

particulares e faz destas o fim último e a medida da sua relação com o outro. Essa relação é estabelecida segundo determina o interesse prático e a vantagem particular, pela qual o proprietário se apresenta como “o exigente conhecedor de homens cauteloso e desconfiado, põe os prudentes óculos escuros, os óculos da prática. Como um destro tratador de cavalos, submete os homens a uma longa e acurada inspeção, e eles lhe parecem tão pequenos, tão mesquinhos e sujos quanto é o próprio egoísmo” (MARX, FL, 23).

A dupla medida de que o interesse privado se vale para lidar com o homem, no caso, com o homem acusado de ferir a propriedade, está bem presente no debate da VI Dieta Renana a respeito do furto de lenha. Num momento do debate sobre a respectiva lei penal, os proprietários exigem que o condenado seja recolhido a prisões comuns; em outro, os proprietários consideram as prisões comuns inadequadas para o infrator da lenha. O que motiva a mudança de opinião não é qualquer sentimento humanitário, mas a perspectiva de dispor do trabalho forçado dos apenados em suas propriedades. Assim Marx se expressa: “Antes, quando de um inocente se fazia um criminoso, observa um deputado, referindo-se aos recolhedores de lenha caída, quando na prisão se os juntava aos ladrões comuns, então as prisões eram *boas*. Repentinamente, as instituições de correção se metamorfoseiam em instituições de perversão, porque neste momento é oportuno para o interesse do proprietário de bosques que as prisões piorem” (MARX, FL, 30).

O grande problema do homem do interesse privado é que o mundo, embora seja visto somente a partir do seu interesse, é um mundo de muitos interesses: “O mundo todo é para ele um espinho no olho, um mundo de perigos, precisamente porque não é daquele único interesse, mas de muitos interesses. O interesse privado considera-se como o fim último do mundo” (MARX, FL, 32).

Ao criticar as concepções de homem e de mundo dos vários estamentos

particulares e da lógica do pensamento fundado no interesse da propriedade privada, Marx defende a concepção de homem a partir do conceito da liberdade. A essência do homem é a liberdade, a tal ponto que, inclusive seus críticos, quando a combatem, o fazem em nome da liberdade; não da liberdade em geral mas da liberdade particular; dela querem apropriar-se como qualidade particular. Os estamentos que defendem a censura a opõem à liberdade universal e a defendem como um direito particular. Querem censurar o direito à livre manifestação da imprensa, mas o fazem em nome da liberdade do governo, dos censores e de certos escritores afinados com o estado, os quais, portanto, dispõem de plena liberdade não só para se manifestarem, mas também para julgarem o direito às manifestações dos outros. “A liberdade é a tal ponto a essência do homem que inclusive seus adversários, à medida em que combatem sua realidade, a realizam; tratam de se apropriar, como da jóia mais preciosa, aquilo que desprezam como jóia da natureza humana. Ninguém combate a liberdade, no máximo, combate a liberdade dos outros. Todas as formas de liberdade, portanto, têm existido sempre, uma vez como privilégio particular, outra como direito universal” (MARX, LI, 23).

A questão da liberdade de imprensa, enquanto uma forma de liberdade humana, passa pela relação entre liberdade como “direito geral” e liberdade como “privilégio particular”, ou seja, a liberdade geral de manifestação do homem contra a liberdade de manifestação controlada pelos órgãos de censura. A liberdade contra o espírito tem mais direito à existência do que a liberdade do espírito? A vida da imprensa é a vida do espírito e a “essência genérica” de toda existência espiritual é a liberdade. Portanto, a imprensa só será, segundo sua essência, na medida em que puder atuar com plena liberdade. Para o homem, a liberdade não é estranha e nem representa um perigo, de maneira que não se precisa protegê-lo da mesma; é humanamente bom somente aquilo que pode realizar a liberdade. O perigo maior de

cada existência consiste em perder-se a si mesma; assim, para o ser humano, perder a liberdade significa perder sua existência humana; como é pelo espírito da imprensa que o homem desenvolve sua existência, é pela censura que pode perder sua humanidade.

Embora Marx identifique a natureza humana essencialmente pelo espírito, também faz referência à natureza corporal do homem, ao menos para traçar uma analogia entre as doenças do corpo e as supostas doenças do espírito, afirmando a supremacia do último. A censura submete o espírito humano e o trata como se fosse um doente; nisto se assemelha ao médico, que trata as doenças do corpo humano. Só que o corpo humano apenas precisa de ajuda médica quando a vida é ferida em sua liberdade. A vida é um fim e o trabalho médico é um meio; quando a relação se inverte, a vida perde o sentido, sendo preferível a morte do que uma vida entregue à tutela de um médico: “O corpo humano é mortal por natureza, por isso as doenças não podem faltar. Por que o homem é submetido ao médico apenas quando está doente, e não quando está saudável? Porque não só a doença, mas o médico em si já é um mal. Sob a tutela de um médico, a vida seria considerada um mal e o corpo humano seria reconhecido como um objeto de exames para o instituto de medicina. A morte não é mais desejável que uma vida que apenas é uma medida preventiva contra a morte? O livre movimento também não pertence à vida? O que é cada doença senão vida frejada em sua liberdade? Um médico perpétuo seria uma doença da qual o homem não teria a perspectiva de morrer, mas de viver com ela. A vida pode morrer, a morte não deve viver. O espírito não tem mais direito do que o corpo?” (MARX, LI, 30).

No que consiste propriamente a liberdade humana e como a mesma se constitui? Marx afirma que a liberdade não consiste apenas em viver e realizar aquilo que é livre, mas igualmente em ter consciência de estar agindo em liberdade.

É a autoconsciência da própria atividade que proporciona liberdade às atividades humanas. Nesse sentido, Marx até compara um construtor com um castor, mostrando que a ausência de consciência da própria atividade faz do construtor um mero castor, diferenciado apenas pela pele: “Da liberdade faz parte não só *aquilo* que eu vivo, mas também *como* vivo, não só que eu exercito o que é livre, mas também que o faça livremente. De outro modo não haveria outra diferença entre um construtor e um castor, senão o fato de o castor ser um construtor com pele e o construtor um castor sem pele” (MARX, LI, 34).

Durante o longo artigo de Marx sobre a liberdade de imprensa, a liberdade é tratada sempre como essência a ser invocada e garantida na realização da natureza humana. E o significado da liberdade não pode ser reduzido a mero capricho teórico, mas buscado nas diversas atividades humanas. Marx critica os “liberais alemães, que crêem honrar a liberdade ao pô-la no firmamento da ilusão, ao invés de pô-la sobre o sólido fundamento da realidade” (MARX, LI, 38). O sólido firmamento real da liberdade parece encontrar eco na manifestação do representante dos camponeses, o qual defende a idéia de “*que o ofício da liberdade de imprensa não seja excluído da liberdade dos ofícios em geral*” (MARX, LI, 38). O que o orador dos camponeses, na Dieta, faz é comparar a desconhecida figura da liberdade de imprensa com uma figura que lhe é familiar. Marx confessa preferir esse ponto de vista real às ilusões gerais, porque apresenta uma “verdade” relativa. Esta não consiste em fazer da imprensa um ofício, mas em reconhecer que é pela consciência - Marx usa a palavra “cabeça”,- que o homem se torna humano. É interessante observar como neste ponto Marx articula corpo e consciência: os membros servem à consciência e por meio desta adquirem sentido humano: “Quando se considera a imprensa *apenas como* um ofício, pertence-lhe, enquanto ofício da cabeça, uma liberdade maior do que ao ofício do braço e da perna. A emancipação do braço e da perna ganha

significado humano só com a emancipação da cabeça, porque, como é sabido, braços e pernas só se tornam braços e pernas humanas por meio da cabeça, à qual servem” (MARX, LI, 38).

Parece evidente, portanto, que no Marx do período em questão o dinamizador das várias formas de atividade humana é o espírito. É o pensamento que emancipa e dá sentido humano às atividades da industriabilidade humana. Toda forma particular de liberdade é tanto mais legítima quanto mais nela se realizar a forma geral da liberdade humana. Mas as várias formas de liberdade, ainda que diferenciadas em suas esferas específicas, encontram-se articuladas com a liberdade em geral, que é a “liberdade do espírito”. O espírito é a forma superior de liberdade. A liberdade particular não é a medida da liberdade em geral, assim como o direito singular não é a medida do direito em geral, mas o contrário. A legitimidade da liberdade e do direito residem na sua universalidade; se a particularidade já é legítima, ainda o é mais sua forma universal: “A forma inferior da liberdade resulta ilegal por si, se a superior é ilegítima. O direito do cidadão individual é uma tolice, se o direito do Estado não é reconhecido. Se a liberdade em geral é legitimada, entende-se por si mesmo que uma forma de liberdade é tanto mais legítima quanto maior e mais desenvolvida existência tem obtido nela a liberdade. Se o *pólipo* é legitimado, porque nele palpita obscuramente a vida da natureza, como não o seria o *leão*, no qual a vida tormenta e ruge” (MARX, LI, 39).

Se o direito de uma figura mais elevada da liberdade é comprovado pelo direito de uma figura menor, isto não significa que a esfera menor da liberdade possa ser a medida da esfera maior. As várias formas particulares de liberdade, mesmo pertencendo ao gênero da liberdade em geral, apresentam suas leis próprias, que se diferenciam entre si: “A liberdade de ofício, liberdade de propriedade, de consciência, de imprensa, dos tribunais, são todas formas do

mesmo gênero, a *liberdade sem nomes próprios*. Mas é totalmente errôneo esquecer na unidade a diferença, e fazer de uma *bem determinada* forma a medida, a norma da esfera das outras formas” (MARX, LI, 40).

Marx faz uma analogia entre o movimento da liberdade das várias atividades humanas e o movimento do sistema solar. A liberdade humana se realiza de forma geral apenas quando pode realizar-se em suas especificidades. Cada esfera particular da atividade humana tem as suas leis próprias, as quais, embora específicas, não estão em contradição com a liberdade em geral, mas a afirmam: “Como no sistema universal cada planeta só se move em torno do sol, enquanto se move em torno de si mesmo, assim no sistema da liberdade cada um dos mundos que a formam circula em torno do sol central da liberdade, na medida em que circula em torno de si mesmo.(...) Então, não suprimo a liberdade de um caráter, se exijo que seja livre ao modo de outro? Tua liberdade não é a minha, grita a imprensa ao ofício. Assim como tu queres obedecer à lei da tua esfera, quero eu obedecer à lei da minha. Ser livre ao teu modo, para mim, é idêntico à não-liberdade, como o carpinteiro ficaria pouco contente se lhe dessem a liberdade equivalente ao filósofo, enquanto ele pretende a liberdade para o seu ofício” (MARX, LI, 40).

Na defesa do direito à liberdade do espírito, Marx mostra como as atividades humanas estão articuladas com esse elemento comum, embora mantenham relações bastante distintas com o homem. O trabalho humano não é meramente um produto do pensamento, mas nele se manifestam tanto a atividade do pensamento quanto a atividade do corpo. Os vários produtos que resultam da atividade humana não mantêm apenas uma forma de comunicação com o homem, mas se relacionam com a diversidade dos sentidos do próprio homem: “Os ofícios só trabalham com pernas e mãos, não também com a cabeça? A linguagem da palavra é a única linguagem do pensamento? O mecânico, por acaso, não fala de modo bem

perceptível ao meu ouvido através da máquina a vapor? O fabricante de leitões não fala bem claramente à minha espinha, e o cozinheiro não fala de forma compreensível ao meu estômago? Não é uma contradição que sejam toleradas todas estas espécies de liberdade de imprensa, e apenas não aquela que fala ao meu espírito por meio da tinta impressa?” (MARX, LI, 41)

A liberdade é vista nos textos de Marx de então como um todo orgânico. Toda vez que se limitar uma forma particular de liberdade se fere a liberdade em geral, visto que as diversas formas de liberdade se articulam da mesma maneira que um corpo e seus membros. Uma forma particular de liberdade não é apenas uma questão particular, mas também uma questão universal; uma questão universal que se manifesta de forma particular: “Toda forma de liberdade pressupõe a outra, como cada membro do corpo pressupõe o outro. Tantas vezes quantas é posta em questão uma determinada liberdade, está posta em questão a liberdade. Tantas vezes quantas é rejeitada uma forma de liberdade, a liberdade é rejeitada (...). Nada então é mais errado que, quando se trata de uma existência *peculiar* da liberdade, achar que esta é *uma questão peculiar*. É a questão universal inerente a uma esfera particular. Liberdade permanece liberdade, exprima-se esta na obra literária, em terras, na consciência ou numa assembléia política” (MARX, LI, 47).

Marx, nos artigos da *Gazeta Renana*, à medida que busca garantir o direito à liberdade humana, entendendo esta como essência humana, dá atenção especial à liberdade de imprensa, visto que considera a imprensa o lugar no qual o espírito da época pode existir em sua forma mais livre. A imprensa é a forma mais universal de os indivíduos se comunicarem sobre sua existência espiritual. É precisamente a comunicação que possibilita aos indivíduos existirem como espírito e assim manterem relações entre si. O indivíduo só é em si na medida em que pode ser para os outros: “Quereis atar burocraticamente a peculiares marcas exteriores a

capacidade espiritual de comunicação? O que não posso ser para os outros, isto não sou e não posso ser para mim. Se para os outros não posso existir como espírito, assim não posso existir como espírito para mim, e quereis dar a alguns indivíduos o privilégio de serem o espírito?" (MARX, LI, 44).

1.1 Espírito e Verdade

Neste sub-capítulo, enfocamos as principais articulações que Marx estabelece entre a categoria do espírito e sua efetiva constituição e manifestação. O espírito, entendido como a verdadeira substância da vida humana, é, certamente, uma categoria matriz, em torno da qual Marx articula o conjunto das problemáticas que discute no período da *Gazeta Renana*. Assim, apresentaremos alguns delineamentos básicos da conexão do espírito com outros grupos temáticos, tais como a imprensa, a política e as instituições do Estado, a filosofia e o mundo. Ou seja, o propósito é mostrar como o desenvolvimento e o amadurecimento do espírito se dá pela sua manifestação livre e crítica nos vários organismos e atividades humanas. O parâmetro geral da reflexão de Marx sobre o espírito e a complexidade de suas relações com o mundo é, certamente, a liberdade, que é o pano de fundo tanto da crítica quanto da perspectiva apresentadas por Marx em sua atividade político-filosófica.

De forma geral, Marx considera a imprensa o lugar privilegiado da manifestação do espírito na época. A imprensa é “a maneira mais livre pelo qual hoje em dia o espírito se manifesta” (MARX, LI, I2). Todos os demais espaços do espírito estão aquém das exigências da época. Isto não significa que o espírito esteja plenamente livre no espaço da imprensa; neste, a censura é seu grande adversário. Mesmo assim, Marx aposta no vigor da imprensa; o poder da mesma parece estar acima dos próprios limites que lhe são impostos de fora, convertendo-se assim no verdadeiro lugar para o debate e o amadurecimento do espírito na história.

Marx explicita e articula a categoria do espírito, num primeiro momento, no artigo em que critica as *Novas Instruções do Governo Prussiano acerca da Censura*;

nele o tema central da imprensa está articulado com as categorias de espírito e verdade. O governo, pelas *Novas Instruções*, chama a atenção dos censores para que cumpram a lei sobre a censura de 1819; a exortação do governo faz Marx observar que por mais de 20 anos as autoridades do setor agiram ilegalmente. Ou seja, “o mais alto interesse dos cidadãos, que é o *espírito*” (MARX, ONIAC, 150), foi tratado contrariamente à lei. Dentre todos os interesses humanos, o destaque é para o espírito, e justamente este está nas mãos da ilegalidade. Tratado segundo o caráter dos censores, o espírito alemão está sendo submetido à arbitrariedade do governo.

Nesse artigo, Marx fala do espírito sob duas dimensões: o espírito dos indivíduos e o espírito público, ambos igualmente submetidos à censura. O espírito individual do escritor é censurado, de modo que não pode expressar livremente seus pontos de vista na imprensa, e o espírito desta também é submetido, o que impede o amadurecimento do espírito público. Para o jovem autor, as *Novas Instruções* são um retrocesso em relação ao tratamento legal anterior dado ao espírito alemão; o Edito sobre a Censura de 1819 buscava instituir uma lei de imprensa, ao passo que o espírito das *Novas Instruções* antecipa uma lei de censura. Do ponto de vista político, há, assim, um retrocesso no que se refere à liberalização da vida pública e ao reconhecimento legal do espírito.

Com as *Novas Instruções*, o governo assumiu a ofensiva contra o espírito da imprensa crítica, quis limitar seu campo de atuação, impondo medidas externas à esfera de investigação. Para Marx, o compromisso da imprensa é apenas com a verdade; pela investigação da verdade o espírito se desenvolve. Já na perspectiva do governo, a imprensa deve referendar ou, ao menos, não criticar o ponto de vista oficial. Assim, ao invés de liberar a imprensa para toda e qualquer investigação da verdade, o governo restringe seu campo de ação com o propósito de controlar seus

resultados. Na ofensiva, o governo exige que a imprensa faça as suas investigações científicas de forma “séria e modesta”, introduzindo assim, no conteúdo da investigação, elementos que derivam de circunstâncias externas e que, em absoluto, fazem parte da investigação racional. A investigação, forçada pelos critérios de “seriedade e de modéstia”, desvia a atenção da questão principal, que é a verdade, para se ater a aspectos secundários. O compromisso do espírito de imprensa é, portanto, com a verdade, não com as restrições exógenas da seriedade e modéstia. Marx questiona: “Por acaso não perderá de vista a verdade, uma investigação que dirige o olhar constantemente a um terceiro a quem a lei dota de uma injusta irritabilidade? Não é dever primordial do investigador da verdade lançar-se diretamente na busca desta, sem olhar à esquerda ou à direita? Não me esquecerei de dizer o que devo dizer quando sou obrigado a não esquecer que devo dizê-lo numa forma prescrita” (MARX, ONIAC, 151).

Marx serve-se de uma analogia entre a verdade e a luz; a luz também não se caracteriza pela modéstia. Impor modéstia ao trabalho de investigação significa impor freios ao avanço da verdade, o que, certamente, só é exigido por quem a teme. A modéstia é uma espécie de temor que se impõe à verdade para que esta não chegue a nenhum resultado; é um mecanismo de prevenção contra a verdade. A verdade é de tal natureza que não é um bem que pertença ao indivíduo particular, mas, ao contrário, é o indivíduo que pertence à mesma. O indivíduo imprime sua forma e seu estilo à verdade, ou seja, é no espírito dos indivíduos que a verdade se realiza em estilos particulares. Logo, se o estilo ou a forma caracterizam a particularidade do espírito individual, diante da universalidade da verdade não tem sentido o governo prescrever um estilo único ao espírito investigador.

O espírito, segundo Marx, é a maior riqueza do homem, e a forma essencial do espírito não é a modéstia e a seriedade, mas, sim, a alegria e a luz. Ademais, a

diversidade de manifestações do espírito é mais rica do que a diversidade de manifestações da natureza; de sorte que da mesma forma que a natureza não pode expressar-se de uma forma única, também não o pode o espírito.

O fato de reconhecer na imprensa o lugar mais propício ao desenvolvimento do espírito da época não é, precisamente, um mérito da imprensa alemã; é muito mais uma decorrência da miséria dos demais espaços de manifestação do mesmo. Estes últimos, segundo Marx, estão bloqueados por barreiras que prejudicam o seu movimento de amadurecimento. É o caso da burocracia intelectual oficial, da filosofia que deixou de ser a língua do pensamento, das instituições políticas que manifestam o espírito dos velhos tempos, dos jornais atrelados ao governo e dos professores universitários que, no seu conjunto, criam mecanismos pelos quais impõem barreiras entre o espírito e o povo, de maneira que o espírito não pode expressar-se livremente em sua diversidade e riqueza naturais.

Assim, permanece acesa a esperança de Marx na atividade cotidiana da imprensa. Mas nesta trava-se uma luta entre a liberdade do espírito e a liberdade contra o espírito, isto é, entre a livre imprensa e a censura. Como o espírito vive na imprensa, a liberdade de imprensa é também a liberdade do espírito, ao passo que a censura é a liberdade contra o espírito. A crítica à censura tem sua base na própria natureza da imprensa. Como a "liberdade é a essência genérica de toda existência espiritual" (MARX, LI, 26), é lógico que a imprensa só pode estar em conformidade com a sua natureza na medida em que for livre. Se nem os animais nascem com correntes, muito menos os seres espirituais.

Para Marx, o espírito tem mais direito à liberdade do que o próprio corpo. Observa que o corpo apenas é submetido ao médico quando está doente; já o espírito, num país em que é censurado, é tratado como se a doença fosse seu estado natural. Enquanto a censura só deixa circular o espírito doentio, religioso

sem coração, condenando o espírito livre, Marx reafirma o direito do espírito sobre o corpo. Pergunta: “O espírito não tem mais direito do que o corpo?” (MARX, LI, 30).

Pela censura, o governo procura impor ao espírito uma única forma de manifestação, o que contradiz sua própria diversidade natural. Ao introduzir a oligarquia no espírito, a censura mata a sua manifestação popular. Isso porque a natureza do espírito não é uniforme, mas tem sua riqueza precisamente na diversidade de manifestações individuais. O espírito é comparado aqui com o sol. Ou seja, o espírito é alegre e luminoso. Alegria e luz que se espelham em infinitos objetos e sujeitos, em cuja riqueza e diversidade encontram a sua plena expressão. O conteúdo do espírito é a própria verdade, e a verdade não é modesta. A verdade do espírito é a razão e esta, por sua liberdade e universalidade, não precisa de prescrições externas, porque sabe como se comportar diante de qualquer natureza: “Admirais a encantadora variedade e a riqueza inesgotável da natureza; não exigis que a rosa tenha o mesmo perfume que a violeta, mas quereis que o mais rico de tudo, que é o espírito, só exista de *um* modo. Sou um irônico, porém a lei ordena que eu escreva de um modo sério. Sou um ousado, mas a lei prescreve que meu estilo seja recatado. *Gris* sobre *gris*: eis aí a única cor lícita da liberdade. Cada gota de relva, em que se reflete o sol, brilha num jogo inesgotável de cores e quereis que o sol do espírito, ao refratar-se em incontáveis indivíduos e inumeráveis objetos, se manifeste numa só cor, na cor *oficial*! A forma essencial do espírito é a *alegria* e a *luz* e quereis fazer da *sombra* seu modo adequado de expressar-se, quereis que só ande vestido de negro, como se houvesse uma só flor negra. A essência do espírito é a *verdade sempre igual a si mesma*, e em que tratais de converter sua essência? Na *modéstia*. Só o farrapo é modesto, disse Goethe(...). A modéstia geral do espírito é a razão, a liberdade universal que sabe comportar-se ante *qualquer natureza* em conformidade com seu *caráter essencial*” (MARX, ONIAC, 152).

É pela imprensa que o espírito de um povo consegue mostrar toda sua riqueza, visto que na imprensa o “olho do espírito popular” permanece aberto sobre tudo. Quando a imprensa é livre, ela é o próprio espelho do espírito de um povo, o lugar onde o povo vê a si mesmo, se contempla e esta auto-contemplação é “a primeira condição da sabedoria” (MARX, LI, 32). Desta maneira, pelo espírito manifesto na imprensa, o povo estabelece laços gerais de ligação. O espírito particular só se torna livre na sua ligação com o todo. Pela imprensa livre é superada a tentativa de fixar o espírito nos diversos estamentos e mantê-lo separado e estagnado em sua condição de isolamento, ou em sua condição de animalidade. Assim, é a comunicação que faz o espírito individual alcançar caráter universal e existir como ser real. Apenas posso ser para mim o que posso ser para os outros. Não poder existir como espírito para os outros, por meio da imprensa, significa não poder existir como espírito para si.

Na luta pela libertação do espírito, Marx encontra poucos ecos nos debates da VI Dieta Renana. No debate desta sobre a liberdade de imprensa, a maior parte de seus representantes defende a censura contra a liberdade de imprensa, o que significa que negam a liberdade do espírito. Uma das críticas fundamentais do autor à VI Dieta Renana é a de que nela prevalece, não uma articulação entre o espírito individual e o espírito universal, mas a afirmação do espírito de estamento. Os vários representantes na VI Dieta manifestam cada um o espírito específico de seu estamento, o que é hostil ao espírito político, que, ao invés de ser fortalecido pelo debate, acaba condenado à estagnação, posto que o espírito não se impõe mecanicamente; ele apenas se desenvolve na medida em que possa seguir livremente seu percurso vital. Quando o espírito tem seu curso bloqueado, perde sua força e vitalidade, tornando-se matéria putrefata e suja.

Da VI Dieta Renana Marx destaca apenas a manifestação de um representante dos camponeses, o qual, com a sua posição “digna, varonil e firme” soube tratar a questão à altura das suas exigências. Este, na sua manifestação, defende que o espírito humano tem leis inatas pelas quais deve desenvolver-se e comunicar os seus resultados de forma livre.

As demais manifestações dos estamentos afinam com a posição oficial, qualificada como arbitrária, porque não é crítica, mas defensora da censura, que se funda na força. O governo, em vez de incentivar a diversidade de manifestações do espírito de imprensa, para que este possa alcançar a verdade por meio do debate aberto, impõe seu ponto de vista e o toma como parâmetro de verdade. As *Novas Instruções do Governo Prussiano acerca da Censura* exigem da imprensa uma verdade “modesta e séria”. Trata-se, segundo Marx, de uma verdade abstrata e invertida, que transgride tanto o direito do objeto, quanto do sujeito. A verdade do governo é, por um lado, invertida, porque, ao invés de proceder da investigação, a precede; e, por outro lado, é uma verdade abstrata, porque perde o contato com a realidade; isto é, de uma parte, a verdade do governo não leva em conta que o mesmo objeto influencia o espírito de diferentes indivíduos e se reflete na diversidade de aspectos e na diversidade de caracteres espirituais; de outra, não considera a influência do objeto sobre a investigação. Assim, a verdade e a investigação permanecem separadas: “Todos os temas da atividade do escritor resumem-se no conceito geral de ‘verdade’. Ora bem, ainda que prescindindo do *subjetivo*, isto é, do fato de que o mesmo objeto se reflete de modo distinto nos diferentes indivíduos e transfere seus diversos aspectos em outros tantos caracteres espirituais diferentes, o *caráter do objeto* não exerce nenhuma influência, absolutamente nenhuma, sobre a investigação? Da verdade não faz parte apenas o resultado, mas também o caminho. A investigação da verdade tem que ser por si

mesma verdadeira, e a investigação verdadeira é a verdade desenvolvida, cujos elementos dispersos se agrupam e sintetizam no resultado” (MARX, ONIAC, 153).

Cabe à imprensa a tarefa de investigar a verdade e não a de confirmar o ponto de vista oficial. Na busca da verdade o espírito não se deve deixar desviar por determinações externas ao próprio objeto em questão. É a existência das coisas a medida das idéias subjetivas. Não levar em consideração as diferenças inerentes às coisas conduz a um juízo unilateral e que deforma a realidade: “Devemos, pois, encontrar a medida da essência das nossas idéias interiores na existência das coisas, e não nos deixar transviar pela instância de uma experiência unilateral e trivial, dado que, acolhendo esta, toda experiência tomba, todo juízo é revogado, todos os gatos são pardos” (MARX, LI, 22). Ou a imprensa se conduz pelo ponto de vista do governo e o afirma como uma verdade a priori do espírito ou, então, ela se conduz com base nos próprios objetos da polêmica e, a partir destes, chega a uma verdade, que inclusive pode negar a verdade oficial.

O eixo básico da crítica de Marx ao procedimento autoritário do governo prussiano para com a imprensa está diretamente voltado à problemática política. O governo quer fazer de seu próprio entendimento razão de estado. Apenas em circunstâncias especiais faz concessões a outros, mas estes, cientes de que não se trata de um direito, mas de um favor, se manifestam no estilo prescrito. Assim, o “gênero tedioso” é erigido como o gênero por excelência, o gênero da explicitação da verdade do Estado.

O entendimento governamental é definido como tedioso porque se anima muito mais pelo espírito religioso do que pelo espírito filosófico. O governo prussiano, ao procurar converter seu espírito particular em razão do Estado, busca instituir um Estado religioso particular. É ainda mais problemático o procedimento do governo, pois busca converter o espírito geral do cristianismo em espírito especial

do seu Estado, decidindo, assim, com sua formação protestante, qual é o espírito geral do cristianismo.

O caráter religioso do espírito do governo prussiano recebe atenção especial por parte de Marx em outro artigo da *Gazeta Renana*. Trata-se de *O Editorial do N° 179 da Gazeta de Colônia* no qual é mostrado o conflito entre a razão teológica e a razão filosófica, no tratamento de assuntos políticos. Por seu procedimento, a razão religiosa não só contradiz o espírito político, mas querendo se impor ao mesmo, acaba por negar a própria religião. Ao converter o espírito universal do cristianismo em espírito particular do Estado, prescindindo das religiões positivas, nega o cristianismo, visto que separa o espírito universal do espírito particular. Seria o mesmo que querer instituir, no Estado, o espírito geral da lei sem instituir leis positivas. Assim, para o Marx da época o espírito universal só tem existência pela sua encarnação nas instituições positivas.

No seu *Editorial do N° 179*, Marx trata do problema da investigação científica e da forma como é apresentada na imprensa. Marx polemiza com a *Gazeta de Colônia* sobre a relação entre a investigação científica e a religião. O *Editorial da Gazeta de Colônia* parte de uma razão oficial, isto é, da razão do cristianismo, e quer impô-la à investigação científica. Novamente, agora não a propósito do governo, mas da religião, Marx denuncia criticamente a postura que defende a verdade como um antecedente da pesquisa. E mais, o artigo da *Gazeta Geral*, na medida em que defende a verdade do cristianismo, sustenta a tese de que os resultados máximos da investigação científica apenas confirmam a verdade da religião.

A crítica que Marx dirige à tese da verdade da religião é agora sustentada a propósito do próprio curso histórico. Os conflitos históricos travados entre filosofia e religião, somados às manifestações dos teólogos mais ilustrados, que não

concordam com a razão porque a razão profana contradiz a razão divina, são duas evidências de como a verdade da fé e a verdade da razão se contradizem. A única forma de a razão científica concordar com a religião seria por meio da obediência, o que equivale dizer, pela auto-anulação. Fica evidente, portanto, que o jovem autor estabelece uma relação de excludência entre o espírito da ciência ou filosófico, que é racional, e o espírito da religião, que é conduzido pela fé.

Foi precisamente no percurso do desenvolvimento histórico do Estado que, de forma mais evidente, se manifestou a contradição entre o espírito da religião e o espírito da razão. Assim, ao se aproximar o declínio do mundo antigo, a Escola de Alexandria procurava demonstrar a verdade do mito, e o próprio imperador Juliano ainda seguia a mesma direção, não percebendo assim o “novo espírito da época que irrompia” (MARX, Editorial, 7).

O conflito entre a verdade da religião e a verdade da ciência, ou seja, entre fé e razão, não apenas mostra uma contradição de princípios, mas, igualmente, que a religião, embora pareça segura de sua vitória sobre a ciência, jamais pode abrir mão da força para manter sua autoridade. Recurso que entra em choque com a verdade, pois quem luta pela verdade descobre o erro espontaneamente, sem necessidade de repressões exteriores. Aqui, Marx atribui ao Estado a tarefa de facilitar a luta pela verdade. Os defensores do erro são tanto aqueles que procuram tornar universal a verdade de sua religião particular quanto os que pretendem impor, pela censura, seu ponto de vista político particular. Marx defende a idéia de que a verdade é de natureza universal, da mesma forma que a natureza humana é universal. Assim, as verdades da filosofia política não estão limitadas pela ilusão de uma concepção particular do mundo, não conhecem limites geográficos, mas desenvolvem o horizonte do próprio espírito humano: “Não existe uma natureza *humana universal*, como existe uma natureza universal das plantas e das

constelações? A filosofia pesquisa a verdade e não o que está em vigor; pesquisa o que é verdadeiro para todos os homens e não para alguns; as suas verdades metafísicas não conhecem os limites da geografia política. Suas verdades políticas sabem muito bem onde começam os 'limites', podendo trocar o horizonte ilusório de uma particular concepção de mundo e de povo pelo verdadeiro horizonte do espírito humano" (MARX, Editorial, 8).

1.2 Filosofia e Mundo

O trabalho de Marx ao tempo da *Gazeta Renana*, na medida que está articulado com o movimento intelectual dos jovens hegelianos, tem, certamente, como uma de suas preocupações básicas, o nível de envolvimento das atividades teórico-políticas com a realidade alemã. Um quadro carregado de contradições que, segundo ele, por longo tempo existiu externamente, fora do mundo da atividade do espírito ou da cultura. Uma das críticas mais radicais que faz à cultura alemã é estar dissociada da realidade: o espírito do tempo não pode ser procurado, na Alemanha, nos jornais nem nos livros. Na Alemanha, afirma Marx, ainda se partilha da concepção de cultura típica da idade média, para a qual o tamanho dos tratados filosóficos era ponto da maior relevância. A filosofia alemã apresenta, como uma de suas características básicas, permanecer distante do mundo de seu tempo, ocupando-se, acima de tudo, da construção de sistemas ordenados de forma lógica, mas não conciliados com a sua época.

A propósito, Marx, em meados de 1842, critica Moses Hess, no fragmento que escreveu a respeito do artigo *O Problema da Centralização visto em si mesmo e em relação ao Suplemento de número 137 da Gazeta Renana, de 17 de Maio de 1842,*

porque Hess enfoca de forma abstrata a questão da relação entre o poder político particular e geral, substituindo, assim, a realidade pela imaginação. Na crítica a Hess, Marx afirma que “a filosofia deve protestar quando é confundida com a imaginação” (MARX, PC, 184). Ao contrário, aproximar a filosofia da realidade permite à mesma converter-se num espaço privilegiado para o desenvolvimento do espírito e para o exercício da liberdade racional.

No *Editorial do Nº 179 da Gazeta da Colônia*, escrito em julho do mesmo ano, Marx tece dura crítica à religião e à sua intromissão na vida política, conferindo à filosofia a tarefa de cuidar dos assuntos terrenos. No artigo é clara a posição de Marx em relação à oposição entre espírito religioso e espírito filosófico. O artigo mostra, a partir de considerações históricas, de que maneira a filosofia alemã desceu do mundo da contemplação para o mundo da imprensa. Antes de ir aos jornais a filosofia se opunha à imprensa; existia uma oposição entre os isolados sistemas filosóficos, distantes da realidade cotidiana, e a atividade da imprensa, preocupada em reagir e comunicar imediatamente os fatos cotidianos. A filosofia, na medida que vivia na contemplação e enquanto permanecia distante da prática cotidiana, se caracterizava como anti-popular; já a imprensa tem como característica básica ser popular, porque vive na comunicação cotidiana da sociedade e faz desta seu mundo de atividades: “A filosofia, sobretudo a filosofia alemã, tem uma inclinação pela solidão, ao isolar-se em sistemas, à apaixonada auto-contemplação, de forma que desde o início se contrapõe estranhamente ao caráter dos jornais, os quais reagem imediatamente aos últimos acontecimentos, e se satisfazem apenas na comunicação. A filosofia, entendida no seu desenvolvimento sistemático, é anti-popular; o seu tecer secreto, no próprio íntimo, aparece aos olhos profanos como um estérico esforço sem praticidade; ela se assemelha a um professor das artes

mágicas, cujos exorcismos parecem solenes porque não se os entende” (MARX, Editorial, 11).

Porém, o fato de a filosofia ter permanecido fora da atividade cotidiana da imprensa não significa que tenha vivido fora do espírito do mundo. Segundo Marx, há um único espírito do mundo que anima tanto os sistemas filosóficos quanto as diversas atividades da industriabilidade humana. Os filósofos não estão fora do mundo, ao contrário, são frutos de seu tempo; para seus cérebros confluem as preciosidades e sutilezas espirituais de cada época. Os sistemas filosóficos pertencem, portanto, ao mundo, fazem parte do espírito do mundo. Marx não só considera as idéias como parte do mundo, mas o próprio mundo como complexo de idéias: “Conforme o seu caráter, a filosofia nunca deu o primeiro passo para trocar a sua ascética veste sacerdotal pela leve veste convencional dos jornais. Mas os filósofos não crescem da terra como os fungos, são frutos de seu tempo e de seu povo, cuja seiva mais sutil, invisível e preciosa flui nas idéias filosóficas. O mesmo espírito que com as mãos da indústria constrói as ferrovias, constrói nos cérebros dos filósofos os sistemas filosóficos. A filosofia não está fora do mundo, assim como o cérebro não está fora do homem por não se encontrar no estômago. Certamente, a filosofia encontra-se antes com o cérebro no mundo do que com os pés no chão, enquanto várias outras esferas humanas estão radicadas com os pés na terra e com as mãos colhem os frutos do mundo, bem antes de intuir que também a ‘cabeça’ pertence ao mundo ou que este mundo é o mundo da cabeça” (MARX, Editorial, 11-12).

Segundo o parecer de Mário Rossi, neste artigo Marx parte do princípio de que a filosofia pertence à totalidade do mundo, do qual se encontrava afastada. É, pois, o momento em que Marx sustenta a origem mundana da filosofia (ROSSI, 1971, 97). Na mesma direção vai a análise de Cornu, entendendo que Marx exige aí

que a filosofia abandone a especulação abstrata e tome contato com a realidade. A filosofia é considerada por Marx a mais elevada expressão de uma época; nasce das tendências e necessidades de seu tempo e deve também atuar sobre seu tempo e dirigir seu desenvolvimento. A filosofia, pois, orienta a marcha racional do mundo, de forma que é sua tarefa discutir as questões terrenais (CORNU, 1965, 243).

Assim, a filosofia, por natureza, por ser a essência espiritual de um tempo, há de se conciliar com o mundo. Deixará de ser um confronto de sistemas, para se tornar a filosofia de seu tempo. A forma com que a filosofia é introduzida no mundo, segundo Marx, é a mesma em todos os tempos. Não é ela que dá os primeiros passos para descer ao mundo real, mas é pela “gritaria de seus inimigos” que a filosofia deixa sua postura sacra para se revelar cidadã do mundo. Torna-se cidadã ao entrar em contato e em ação recíproca com o mundo. A relação recíproca entre mundo e espírito filosófico faz com que o mundo se torne filosófico e a filosofia se torne mundana. Dá-se, assim, a conciliação entre filosofia e mundo: “Dado que toda verdadeira filosofia é a quintessência espiritual de sua época, deve vir o tempo em que esta entra em contato e em intercâmbio com o mundo real de seu tempo, não só interiormente pelo seu conteúdo, mas também exteriormente, pelo modo de se manifestar. A filosofia cessa então de ser um sistema determinado, frente aos outros sistemas determinados, para tornar-se a filosofia geral frente ao mundo, a filosofia do mundo contemporâneo. As formalidades que constatam que a filosofia alcança tal significado, que a filosofia torna-se a alma viva da cultura, que a filosofia torna-se mundana e que o mundo torna-se filosófico, foram as mesmas em todos os tempos. Pode-se consultar qualquer livro histórico e se encontrará repetidos, com fidelidade estereotipada, todos os rituais mais elementares que sinalizam, de maneira inconfundível, a sua introdução nos salões e nas salas paroquiais, nas redações de

jornais e nas antecâmaras da corte, no ódio e no amor dos contemporâneos. A filosofia é introduzida no mundo pela gritaria de seus inimigos, que delatam a infecção interna com selvagem invocação de ajuda contra o fogo aceso pela idéia. Essa gritaria de seus inimigos tem para a filosofia o mesmo significado que o primeiro grito de uma criança ao ouvido inquieto e atento da mãe; é o grito vital de suas idéias que, arrebatando o invólucro hieroglífico do sistema, se revelam cidadãos do mundo” (MARX, Editorial, 12).

O fato de Marx perspectivar uma filosofia dessa ordem revela, segundo Bermudo, que Marx está se afastando de Hegel e se aproximando de setores mais progressistas e pragmáticos; afastamento que se evidencia precisamente por conceber que a razão universal é uma realização da atividade racional dos indivíduos e não o resultado do desenvolvimento autônomo das idéias (BERMUDO, 1975, 76).

Na Alemanha, foram os inimigos da filosofia que a introduziram no mundo; todos os jornais ressoaram com as filosofias de Hegel, Schelling, Feuerbach e Bauer: “Finalmente o público ficou curioso para conhecer o Leviatã em pessoa, e tanto mais curioso ficou quanto mais uns artigos semi-oficiais, do alto da sua chancelaria, ameaçavam voltar a prescrever à filosofia o seu esquema legítimo. Foi precisamente este o momento em que a filosofia entrou nos jornais. A filosofia, por longo tempo, não respondeu à efatuada superficialidade, que em poucas rançosas frases jornalísticas se gabava de esfumar, como bolhas de sabão os fastidiosos estudos dos gênios, os frutos fatigantes de uma solidão plena de sacrifício, os resultados das invisíveis, mas extenuadas lutas da contemplação. A filosofia havia, inclusive, *protestado contra os jornais*, considerando-os um terreno inadequado por si, mas por fim teve que romper o próprio silêncio e tornar-se correspondente de jornal” (MARX, Editorial, 13).

Depois de introduzida no mundo pelos gritos de seus inimigos, nele a filosofia se tornou ativa, alcançando o espírito da imprensa, por intermédio do qual pôde iluminar o público; agora a imprensa conservadora considera que a filosofia não é assunto adequado para jornais. Ou seja, quando a própria filosofia penetra nos jornais e começa a falar por si mesma, a imprensa religiosa ou os “capuchinhos anti-filosóficos” -como Marx os define- com seus sermões, a querem excluir do espaço da imprensa. Para Marx, a filosofia, por sua própria natureza, dispõe de melhores condições do que a religião para falar sobre assuntos filosóficos e religiosos. O direito à imprensa, por parte do discurso filosófico, se dá pela relação que este possui com o juízo e a ética do público, que busca a verdade e o conhecimento como um valor em si: “mas a filosofia fala diversamente sobre objetos filosóficos e religiosos do que vós tendes falado. Vós falais sem estudo, e ela fala com estudo. Vós vos voltais à paixão, e ela volta-se à razão. Vós amaldiçoais, e ela ensina. Vós exigis a fé nos vossos resultados, ela não exige fé nos seus, mas que se examine a dúvida. Vós assustais, e ela acalma. E, em verdade, a filosofia é atilada o suficiente para saber que os seus resultados não lisonjeiam nem a sensualidade nem o egoísmo do mundo celeste ou do mundo terreno; o público, porém, que ama a verdade e o conhecimento por si mesmos, sabe indubitavelmente contrastar sua capacidade de julgamento e sua moral com o discernimento e a ética de escribas a soldo, ignorantes, servis e inseqüentes” (MARX, Editorial, 13 -14).

Há, certamente, para Marx, escritores venais e aqueles que interpretam mal ou simplesmente não digerem a filosofia moderna. No entanto, a seu ver, o que provocou a ira dos teólogos protestantes foi muito mais o fato de alguns, como Feuerbach e Strauss, terem tomado os dogmas católicos por cristãos, do que por não os terem explicado pela razão. De todo modo, entende Marx, a imprensa deve

discutir essas preocupações, que se tornaram importantes para a época, que afetam o público, questões de religião e de filosofia que se estenderam à vida cotidiana.

Outro momento da crítica de Marx à *Gazeta de Colônia* põe a questão se, num estado cristão, a política pode ser discutida filosoficamente. Novamente, Marx toma a defesa da filosofia enquanto sabedoria do mundo. “A sabedoria do mundo, a filosofia, tem mais direito de ocupar-se do reino deste mundo, do Estado, do que a sabedoria do outro mundo, a religião. Não se pergunta se sobre o Estado se deve filosofar, mas se se deve fazê-lo bem ou mal, filosófica ou anti-filosoficamente, com preconceitos ou sem preconceitos, consciente ou inconscientemente, com ou sem coerência, racional ou semi-racionalmente. Se fazeis da religião a teoria do direito público, fazeis da própria religião uma espécie de filosofia” (MARX, Editorial, 14 -15).

Podemos, novamente, concordar com Cornu quando este considera que a influência de Ruge e Hess repercute sobre o Marx da *Gazeta Renana*, precisamente no nível da relação entre filosofia e atividade política. A filosofia passa da teoria à ação política, estabelece relações com a vida social, se vincula à ação popular e pretende contribuir para o progresso humano-social. Marx na época define precisamente a filosofia como a ação da livre razão. Para ele, a filosofia tem feito, em relação à política, o que as várias ciências particulares fizeram no interior de suas esferas, isto é, se emanciparam da religião. Desta maneira, a filosofia política moderna, emancipada da religião, continuou um trabalho já iniciado pelos filósofos gregos, ao menos Heráclito e Aristóteles, que começaram a olhar o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis naturais a partir da razão e da experiência. As questões políticas são atribuídas, portanto, ao pensamento filosófico. Idéia ainda manifestada por Marx numa carta dirigida a Ruge em 30/11/42, onde afirma que a política é a única aliança pela qual a filosofia da época pode tornar-se verdadeira (MARX, Carta a Ruge, in *Escritos de Juventud*, 687). Ao negar que a religião possa

converter-se em assunto do Estado, Marx aponta que, na Revolução Francesa, o apelo dos Huguenotes não foi à religião, mas aos direitos humanos, e que a filosofia é a intérprete desses direitos, exigindo que o Estado seja o estado da natureza humana. Segundo Cornu, Marx aqui já alcançou uma melhor compreensão da relação entre o desenvolvimento político-social e o pensamento. Compreensão mais clara que pode ser identificada justamente no paralelismo que estabelece entre evolução ideológica e progresso econômico-social, ou seja, entre a filosofia, a Revolução Francesa e o Código de Napoleão (CORNU, 1965, 245). Em suma, a filosofia dispõe de condições para desenvolver o estado da racionalidade nas relações humanas.

Contudo, se o papel da filosofia já é ativo, o quadro teórico de fundo não se altera, mas ainda não está ligado com a prática social: “a atividade da filosofia é, segundo seu ponto de vista, uma manifestação necessária da atividade criadora da razão, à qual se reduz também a atividade material dos homens que transformam o mundo circundante” (BERMUDO, 1975, 74).

Numa palavra, o homem enquanto espírito livre e racional se afirma em toda a escala da reflexão.

CAPÍTULO II

2 - A IMPRENSA LIVRE

Neste capítulo faremos a exposição do pensamento do Marx da *Gazeta Renana* referente ao complexo de questões que envolve a imprensa alemã, uma vez que, diretamente envolvido nas atividades cotidianas da imprensa liberal, debate constantemente a realidade e a função da imprensa da época. A imprensa não é apenas uma de suas maiores preocupações no período, mas é considerada uma das maiores forças na luta pelo desenvolvimento político da Alemanha, pois identifica nela o espaço mais adequado para o desenvolvimento do espírito de um povo: nos embates críticos cotidianos da imprensa, o espírito amadurece, se fortalece e alcança a maioria. Além do mais, a imprensa dispõe de condições para elevar imediatamente a fatos públicos os acontecimentos cotidianos, sendo assim a responsável direta pela formação da consciência política de um povo. As temáticas que alimentam o debate da imprensa são convertidas em interesses gerais; universalização e democratização do espírito passam pela imprensa. Nela o espírito pode manifestar-se em toda a sua riqueza e diversidade. A imprensa é o espaço no qual os homens superam as relações hierárquicas e se manifestam em condições de igualdade; confrontam pontos de vista, realizam sua capacidade de comunicação e, assim, se elevam de sua situação isolada ou particular para o espaço da universalidade.

Em 24 de dezembro de 1841, o governo prussiano promulga as *Novas Instruções* acerca da censura. Com a medida, boa parte da imprensa alemã, principalmente a mais afinada com as perspectivas políticas do governo, opta pela

rigorosa observância das prescrições oficiais, de sorte que esses órgãos de imprensa, segundo Marx, perdem por completo a autonomia e a liberdade. Carentes das condições necessárias à livre atividade crítica -a verdadeira função da imprensa,- esses diários procuram afirmar-se por meio de qualidades que Marx considera irrelevantes, que, ao mesmo tempo, manifestam sua infantilidade. É o caso da *Gazeta Geral do Estado Prussiano*, definida por Marx como a “infantil imprensa semi-oficial”, porque carece de autoconsciência e permanece apegada ao mundo sensível. É um diário que valoriza, em primeiro plano, a tiragem de suas edições e, no entanto, não consegue traçar seu próprio caminho teórico; fica subordinado à política do governo, assumindo a posição de um órgão semi-oficial, para que nessa condição possa ser objeto de leitura obrigatória em todas as repartições oficiais.

A caracterização da imprensa como um órgão infantil, carente de autoconsciência, também surge no início do artigo no qual Marx examina a Discussão da VI Dieta Renana sobre a Liberdade de Imprensa. Nem a imprensa oficial nem a conservadora conseguem partir da “essência” da imprensa -a liberdade,- para a partir dela examinar a imprensa real; absolutizam a imprensa com cuja existência mantêm contato direto. Nisso consiste precisamente sua infantilidade; fazer do objeto, assim como da forma em que ele se manifesta para a percepção sensível, a sua verdade.

Sendo a censura a forma pela qual a imprensa existe na Alemanha, seus defensores levam a vantagem de tratá-la com a superioridade da conexão real que mantêm com a mesma: “Em todos os outros debates encontramos as diversas opiniões dos deputados no mesmo nível. Nas questões da imprensa, ao contrário, os adversários da livre imprensa, ganham algo de antemão. (...) encontramos nestes adversários *um afeto patológico*, uma apaixonada presunção, que lhes confere uma

posição *real*, não imaginária, referente à imprensa. Já os *defensores* nesta dieta, no geral, não mantêm *nenhuma* relação real com a sua protegida. Eles nunca chegaram a conhecer a liberdade de imprensa como uma necessidade. Esta é, para eles, uma coisa da cabeça, na qual o coração não toma parte; é para eles uma planta exótica, com a qual estão em conexão através de uma simples afeição” (MARX, LI, 5).

É interessante a observação sobre a substancialidade e a força do argumento, com o qual Marx se dirige ao debate da VI Dieta Renana sobre a imprensa, apoiado na teoria estética de Goethe, em especial na sua teoria sobre a pintura. Uma relação real com o objeto do pensamento ou, no caso de Goethe, com o objeto da arte, confere maior força à expressão do mesmo: “*Goethe* disse, certa vez, que ao pintor só saem bem aquelas belezas femininas cujo tipo ele ao menos amou em algum indivíduo humano vivo. Também a liberdade de imprensa é uma beleza, -embora não feminina- que devemos ter amado para que possamos defendê-la. Quando amo verdadeiramente, sinto a existência do que amo como uma necessidade, sem o que minha essência não pode ter o seu ser preenchido, satisfeito e completo. Aqueles defensores da liberdade de imprensa parecem existir com o seu ser completo, sem que a liberdade de imprensa exista” (MARX, LI, 5).

Marx analisa o debate da VI Dieta Renana sobre a liberdade de imprensa a partir da postura dos representantes dos vários estamentos. Examina primeiro as colocações do orador do estamento dos príncipes, que considera tanto a liberdade de imprensa quanto a censura um mal, mas afirma preferir a censura do que os abusos da imprensa. Essa posição é apenas uma expressão da concepção geral de mundo da aristocracia. É típico do estamento dos príncipes considerar a servidão e não a liberdade a maior qualidade humana. Em nome da servidão humana em geral, o estamento dos príncipes se opõe à liberdade de imprensa. O orador em questão

nega o direito à liberdade de imprensa, porque entende que as correntes pelas quais a imprensa está presa testemunham que a mesma não é determinada por um movimento livre. Ou seja, ao invés de partir da natureza livre da imprensa para com base na mesma avaliar a sua existência real, parte da existência da mesma e dela extrai a essência: "Sua acorrentada existência testemunha sua essência. As leis contra a liberdade de imprensa refutam a liberdade de imprensa" (MARX, LI, 7).

Entende Marx que a imprensa é essencialmente livre por ter existência espiritual, sendo a liberdade a essência genérica de toda existência espiritual. A presença da censura é uma manifestação fenomênica da imprensa e, inclusive, está em contradição com a verdadeira natureza da mesma. A imprensa, apesar da sua existência acorrentada, pode produzir frutos eventuais, mas isto não significa que resultem da sua situação negativa. Marx, nessa argumentação, lança mão de uma analogia: Mirabeau, o maior orador da Revolução Francesa, formou-se na prisão; isso não significa que as prisões sejam as escolas superiores da eloquência.

A defesa da liberdade de imprensa, feita por Marx ao tempo da *Gazeta Renana*, não está desarticulada da defesa geral da livre manifestação e realização das atividades humanas. A liberdade de imprensa é uma figura da liberdade em geral, ou, o que dá no mesmo, a idéia da liberdade em geral encontra na idéia da liberdade de imprensa em particular uma de suas figuras. Portanto, a idéia de liberdade é a medida da liberdade real: "Do ponto de vista da idéia, entende-se por si mesmo que a liberdade de imprensa tem bem outra justificação do que a censura, sendo ela mesma uma figura da idéia, da liberdade, um bem positivo, enquanto a censura é uma figura da não-liberdade, a polêmica de uma concepção da aparência contra uma concepção da essência, uma natureza apenas negativa" (MARX, LI, 22). Para Rossi, temos aqui uma aproximação da temática da liberdade de imprensa

com a filosofia, só que de uma filosofia com vínculos muito genéricos com a esquerda hegeliana (ROSSI, 1971, 87).

Para Marx a imprensa é, pois, uma realização da liberdade humana. Onde há imprensa, há liberdade de imprensa. A censura não elimina a liberdade de imprensa, apenas elimina seu caráter universal, ela evidencia que o espírito pode ser monopolizado, que o espírito da imprensa pode ser convertido em privilégio particular, ao invés de ser garantido como direito universal. Diante da censura, que é um ato contra o espírito, pois transforma um direito universal em privilégio particular, Marx toma a defesa do direito à manifestação democrática e livre do espírito de todos os homens: “Só agora a questão adquiriu *sentido conseqüente*. Não se pergunta se a liberdade de imprensa deve existir, pois existe sempre. Pergunta-se se a liberdade de imprensa deve ser o privilégio de alguns ou o privilégio do espírito humano. Pergunta-se se deve ser injustiça para uns o que é direito para outros. Pergunta-se se a ‘*liberdade de espírito*’ tem direito maior do que a ‘*liberdade contra o espírito*’ (MARX, LI, 23). Se a liberdade de imprensa é recusada enquanto realização da liberdade universal, também a censura, enquanto realização da liberdade particular, deve ser recusada: “Como pode a *espécie* ser boa se o *gênero* é ruim?” (MARX, LI, 23).

A liberdade de imprensa afirma de modo ético e racional a própria liberdade em geral, ao passo que a censura nega essas características: “A essência da imprensa livre é a essência racional, ética e forte da liberdade. O caráter da imprensa censurada é a não-essência, a ausência de caráter, a dependência; ela é um monstro civilizado, uma criatura disforme” (MARX, LI, 26).

Um dos grandes propósitos dos vários artigos em que Marx defende a liberdade de imprensa é, por um lado, combater a criação de uma lei de censura e, por outro, lutar pela elaboração de uma lei de imprensa, ou seja, evitar a

institucionalização da censura em benefício da institucionalização da liberdade de imprensa. A lei de imprensa seria o modo mais racional de garantir a liberdade de imprensa, pois lhe conferiria positividade na esfera do direito. Seria o reconhecimento da liberdade como o estado normal da imprensa, a partir da qual as próprias exceções seriam combatidas. Para Marx há oposição de princípio entre lei de imprensa e lei de censura. Uma lei de imprensa pode até punir, mas apenas as ações que contradizem a liberdade, ao passo que a censura pune toda e qualquer ação da imprensa: “Na lei de imprensa, a liberdade pune. Na lei de censura, a liberdade é punida. A lei de censura é uma lei de suspeita contra a liberdade. A lei de imprensa é um voto de confiança que a liberdade confere a si mesma. A lei de imprensa pune o abuso da liberdade. A lei de censura pune a liberdade como um abuso. (...) A lei da censura apenas tem a *forma* de uma lei. A lei de imprensa é uma lei *efetiva*. A lei de imprensa é uma *lei efetiva* porque é a existência positiva da liberdade. Considera a liberdade como estado *normal* da imprensa, e a imprensa como uma existência da liberdade, que só entra em conflito com os erros de imprensa como uma exceções que combate sua própria regra e depois se elimina. A liberdade de imprensa triunfa como lei de imprensa contra os atentados a si mesma, isto é, contra os delitos da imprensa. A lei de imprensa declara a liberdade como a natureza do delinqüente. O que ele fez contra a liberdade fez contra si mesmo, e esta auto-lesão lhe aparece como um *castigo*, que é para ele o reconhecimento da própria liberdade” (MARX, LI, 29).

A lei de imprensa não é repressiva, é antes um meio para impedir, a partir da aplicação da pena, a repetição dos delitos de imprensa. Excluir a imprensa da legislação significa excluir a liberdade de imprensa da esfera da liberdade legal, porque “a liberdade legalmente reconhecida existe no estado como *lei*” (MARX, LI, 29). De modo que a lei de imprensa é o reconhecimento legal da liberdade de

imprensa e deve existir mesmo se não for aplicada, enquanto a lei de censura não pode adquirir caráter legítimo ainda que exista formalmente como lei, visto que carece de regras racionais. Regras racionais se orientam a partir da natureza do objeto que regulam, e este, no caso da imprensa, é a liberdade.

Marx, de fato, acredita no poder e no valor da liberdade de imprensa, que trata como legítimo demiurgo da sociedade, como força redentora do espírito de um povo. Cabe observar que o Marx da *Gazeta Renana* concebe a imprensa livre como o mundo das idéias que surge do mundo real, ou seja, o mundo das lutas do espírito que idealiza o mundo material. Mundo ideal e mundo material que não são independentes e autônomos, mas dois momentos de uma unidade. Entre mundo material e mundo do espírito, a imprensa, há interação: “A livre imprensa é o olho do espírito popular aberto a tudo, a confiança personificada de um povo em si mesmo, o laço falante que liga o indivíduo ao Estado e ao mundo, a cultura incorporada que transforma as lutas materiais em lutas espirituais, e idealiza sua tosca figura material. É a brutal confissão de um povo diante de si mesmo, e, reconhecidamente, a confissão tem força redentora. Ela é o espelho espiritual no qual um povo vê a si mesmo, e a auto-contemplação é a primeira condição da sabedoria. Ela é o espírito do Estado, que se deixa divulgar em cada choupana, mais barato que o gás material. Ela é universal, onipresente e onisciente. Ela é o mundo ideal que flui do mundo real; é espírito sempre mais rico que em seu retorno o reanima” (MARX, LI, 32).

À medida que Marx defende a criação de uma lei de imprensa pela VI Dieta Renana, exigindo que a mesma reconheça a liberdade de imprensa na esfera da liberdade legal, estabelece uma diferenciação fundamental entre esta e a lei de censura; não se trata apenas de diferenças formais, mas de contrastes éticos e jurídicos. É a diferença entre a voz do povo e a voz do governo, ou seja, entre a

razão universal e a razão particular. A diferença entre imprensa e censura não se esgota na própria lei; se expressa igualmente entre aqueles que cuidam de tais leis, ou seja, entre um juiz e um censor. Se pela censura a natureza da imprensa é deformada, pelo censor a natureza do juiz é distorcida. Assim como o juiz é parte da própria liberdade de imprensa, o censor é parte da própria censura. A atividade do censor não tem nenhuma possibilidade de alcançar legitimidade, visto que não consegue partir dos princípios universais e racionais do direito: “O censor não tem lei como seu superior. O juiz não tem outro superior a não ser a lei. Mas o juiz tem o dever de interpretar a lei para a aplicação ao caso singular, tal como a *entende* a partir de um exame consciencioso. O censor tem o dever de entender a lei como ela *é interpretada oficialmente*, para cada caso singular. O juiz independente não pertence a mim nem ao governo. Para o juiz, o que no máximo o prejudica é a pouca confiança de uma razão singular; para o censor, a pouca confiança de um caráter singular. Ao juiz é submetido um *determinado* delito da imprensa; ao censor, é subordinado o espírito da própria imprensa. O juiz avalia minha atividade conforme *determinada lei*; o censor não apenas castiga os delitos mas também os *comete*. Se sou conduzido à justiça, é porque me acusam da transgressão de uma lei existente, mas onde uma lei foi violada ela deve ter existido. Onde não existe uma lei de imprensa, nenhuma lei de imprensa pode ser violada. A censura não me acusa da violação de uma lei existente. Ela condena a minha opinião, porque não é a opinião do censor e de seus superiores. A minha ação pública, que quer abandonar-se ao mundo e ao seu juízo, ao Estado e às suas leis, é julgada por um poder oculto e só negativo, que não sabe constituir-se como lei, que espanta a luz do dia, que não está ligado a nenhum princípio universal” (MARX, LI, 33).

Se, em geral, Marx defende a liberdade de imprensa com base no conceito de liberdade, não deixa, no entanto, de propor outra referência àqueles que a

hostilizam. Ou seja, o fato de combater os defensores da censura com base na essência ideal da imprensa, não significa que Marx desconsidere a factuidade histórica da liberdade de imprensa: “Mas se quereis julgar a liberdade de imprensa, não segundo sua idéia, mas segundo sua existência histórica, por que não a procurais lá onde existe historicamente? (...) encontrais o fenômeno natural da liberdade de imprensa na *América do Norte*, em sua forma mais pura e em sua medida mais natural” (MARX, LI, 34).

Dos discursos pronunciados na VI Dieta Renana, Marx destaca e valoriza a positividade de uma manifestação do orador do estamento dos camponeses, que considera que a liberdade de imprensa não pode ser excluída da liberdade industrial em geral. É estranho, para Marx, que se considere a liberdade de imprensa a partir da liberdade industrial, mas, mesmo assim, é um avanço, visto que o orador ilustra a liberdade de imprensa com uma figura que lhe é familiar. Considerar a imprensa na perspectiva do ofício, implica atribuir-lhe, enquanto ofício do “intelecto”, uma liberdade maior do que aos ofícios dos braços e das pernas. Marx destaca esse ponto de vista precisamente porque a liberdade é posta sobre o sólido firmamento da realidade, no que se diferencia das posições comuns que a situam no firmamento da ilusão: “Assim, não é nenhum delito se o alemão toma para ele a desconhecida deusa da liberdade de imprensa como uma das suas deusas familiares e depois a chama de liberdade de ofício”, completa Marx (MARX, LI, 39).

Todavia, para realmente defender a liberdade de imprensa, é preciso compreendê-la a partir de sua natureza. A imprensa não é um ofício igual ao conjunto de ocupações exercidas manualmente pelo homem. É ofício do “intelecto” e do espírito; é o modo mais universal de os indivíduos se comunicarem sobre sua existência espiritual. A imprensa é um meio universal de ligação, que permite aos espíritos individuais expressarem seu estilo. Fazer da imprensa um ofício equivale a

degradá-la. Também a função do escritor não é uma simples atividade profissional; trata-se muito mais de um compromisso com o desenvolvimento do espírito de um povo. O escritor deve ganhar para viver, mas não deve viver para ganhar. Converter a imprensa em negócio particular significa degradar a sua natureza. O escritor não considera seus trabalhos como um meio, mas como um fim em si mesmo. Para o Marx da *Gazeta Renana*, se fosse necessário, o escritor sacrificaria sua existência à existência de seus trabalhos: “*A primeira liberdade de imprensa consiste em não ser um ofício. Ao escritor que a degrada a meio material, cabe como punição desta ausência de liberdade interior, a ausência de liberdade exterior, isto é, a censura; ou, melhor, sua própria existência é sua pena*” (MARX, LI, 41).

Para Rossi, não se deve interpretar a crítica de Marx ao *ofício* da imprensa como um desprezo pelo trabalho manual frente ao intelectual. Entende que se trata do confronto de duas concepções de cultura: a concepção corporativista e estamentária, que visa a proteção dos interesses particulares, e a concepção burguesa e revolucionária, que capta o aspecto público e universal da cultura (ROSSI, 1971, 89). Entendimento que coincide plenamente com os propósitos universalistas do pensamento de Marx no período em questão. Se a imprensa existe como ofício, ela o é do tipógrafo ou do livreiro, não do escritor. Marx quer assegurar que o escritor possa expressar livremente seus pontos de vista, sem que sejam motivados por fatores externos ao espírito, como o ganho material ou a bajulação política.

Como a imprensa, para o Marx da época, é o modo de existência do espírito de um povo, fica assegurada às individualidades a comunicação entre si com base na inteligência, dispensando as limitações ou normas externas ao espírito. Impedir um indivíduo de se comunicar com outro é impedir alguém de ser para outro e para si. Na ausência da liberdade de imprensa, todas as demais formas de liberdade se

tornam uma ilusão, porque, se o espírito está “acorrentado”, as diversas atividades humanas, todas igualmente imbricadas pela atividade do espírito, perdem seu livre caráter humano.

De todo o debate da VI Dieta Renana sobre a Liberdade de Imprensa, Marx se vale de algumas considerações do próprio relator do debate e do representante dos camponeses. O reconhecimento da posição do orador, considerada por Marx digna, varonil e firme, deve-se a uma afirmação, em que se evidencia o caráter dinâmico das leis, as quais são movidas pelos interesses e necessidades humanas: “Toda vez que o irresistível progresso do tempo desenvolve um novo e importante interesse ou procura uma nova carência, para as quais a legislação existente não contém normas adequadas, novas leis devem regular este novo estado da sociedade. É o caso que cabe perfeitamente aqui” (MARX, LI, 46). A proposição do relator contempla o verdadeiro espírito da questão, identificado precisamente à razão da história que se desenvolve, motivada por interesses e carências concretas, que exigem que a esfera das leis acompanhe o progresso histórico, “a *verdadeira concepção histórica* contra todas aquelas fantasias que sufocam a racionalidade da história, para depois tributar aos ossos desta o culto das relíquias da história” (MARX, LI, 46). A tendência de Marx em se aproximar das situações concretas, o faz destacar e reconhecer as posturas isoladas na VI Dieta Renana que tendem à mesma direção. Para Cornu esse artigo de Marx revela uma posição mais realista do mundo e da história do que a posição da esquerda hegeliana em geral, o que o leva ao gradual afastamento desse grupo (CORNU, 1965, 241).

Como já referido, no estamento camponês Marx encontra compreensão para a problemática da imprensa. Assim, um camponês, com “seu mal humorado mas acertado discurso”, acompanhou o relator na defesa do desenvolvimento livre do espírito humano, para que este possa se guiar por suas leis naturais e comunicar

seus resultados: “Faz-se voltas em torno da presente questão como os gatos fazem voltas em torno da papa quente. O espírito humano deve poder desenvolver-se livremente, *segundo suas leis inatas*, e comunicar os resultados conquistados, para que não se forme, de um límpido e vivificante rio, uma pestilenta lama. Se um povo se presta à liberdade de imprensa, este é o tranqüilo e calmo povo alemão que, com mais necessidade, precisa um incitamento contra a sua fleuma do que a camisa de força da censura” (MARX, LI, 46).

Situado no interior do pensamento idealista, no entanto, o pensamento de Marx é menos absoluto e nebuloso do que o dos jovens hegelianos. A razão da diferença, segundo Cornu, deve-se ao fato de Marx, -contrariamente aos outros, que pensavam que o desenvolvimento da consciência universal determina a marcha da história-, “permanecer apegado à sua concepção da interação entre espírito e mundo” (CORNU, 1965, 240), que havia adotado em sua *Tese Doutoral* e que agora, em contato com a luta política, adquiria caráter mais concreto, e se manifesta claramente quando critica os tópicos aflorados pelo orador dos príncipes sobre a relação entre imprensa e desenvolvimento histórico de um país.

Esse orador considera que a Inglaterra não pode ser tomada como referência sobre a liberdade de imprensa, porque nesse país, por vários séculos, formaram-se relações específicas, inexistentes em qualquer outro. A Holanda também não seria um exemplo, porque nela a liberdade de imprensa, além de não ter evitado o endividamento nacional, teria até levado à revolução e à conseqüente perda da metade do país. A liberdade de imprensa na Suíça é igualmente rejeitada por sua vulgaridade. Ao defender a censura, segundo Marx, o orador não consegue evitar argumentos completamente contraditórias: “Num caso, todos os méritos da imprensa são atribuídos aos fundamentos históricos, e, no outro, todos os defeitos dos fundamentos históricos são atribuídos à imprensa” (MARX, LI, 10).

Buscando desenvolver o tema, Marx sustenta que a imprensa, se por um lado não pode ser excluída do desenvolvimento histórico de um país, por outro também não pode ser considerada a única força na construção da história. A história e a imprensa se entrelaçam. Da mesma forma que a imprensa faz parte da perfeição histórica de um país, a história faz parte dos defeitos da imprensa. A tarefa da imprensa consiste em espelhar, transformar e desenvolver os fundamentos históricos de um país. A imprensa participa da história do país porque discute as questões de atualidade. Ou seja, o “objeto” da imprensa é a razão da história em sua atualidade. Nesse sentido, as questões que alimentam o debate da imprensa se justificam em seu conteúdo quando são racionais. A imprensa participa da razão da história; esta se caracteriza por um processo em que novas questões constantemente superam as velhas. Cada país apresenta questões e problemas de seu tempo, que devem se converter em vozes genuínas e desinibidas da imprensa. Não são os indivíduos que inventam as questões de seu tempo, eles apenas as elevam a fatos espirituais. Das várias respostas que os diferentes indivíduos dão às questões de seu tempo, é preciso distinguir claramente aquilo que pertence aos indivíduos daquilo que pertence à época.

Não cabe repreender a imprensa pela sua participação histórica, mas antes, é preciso compreendê-la em sua verdadeira dimensão e força: “a imprensa holandesa não podia impedir que a marinha inglesa, sob *Cromwell*, saltasse ao primeiro plano na Europa; ela não podia criar, por magia, um oceano que redimisse a Holanda do penoso papel de ser o palco da potência beligerante continental; ela não pôde, tampouco quanto todas as censuras da Alemanha, anular os decretos napoleônicos” (MARX, LI, 11).

De modo que a imprensa não dispõe de poder para que um homem ou uma nação se tornem perfeitos. A imprensa é apenas um bem determinado e não o bem

por inteiro. Se a liberdade de imprensa fosse uma panacéia universal, o próprio povo, bem como suas diversas funções, se tornariam supérfluos. A imprensa holandesa não pode ser repreendida por ter contribuído para a revolução belga, visto que a separação entre Bélgica e Holanda era muito mais histórica do que a sua união. Mas, afirma Marx, não foi qualquer tipo de imprensa, senão a imprensa democrática que revolucionou a Holanda; já na França a imprensa revolucionária foi a imprensa absolutista: “Ambas colaboraram com a derrota de seu governo. Na França, não foi a liberdade de imprensa, mas a censura que revolucionou” (MARX, LI, 11).

De sorte que a participação da imprensa na revolução de um país não é algo estranho, ao contrário, é parte de sua função; só que a maneira de participar é sempre conforme à sua natureza, ou seja, é uma participação espiritual: “a *Revolução Belga* apareceu primeiro como revolução espiritual, como revolução da imprensa. No mais, a afirmação de que a imprensa belga fez a revolução não tem sentido. É isso censurável? A revolução deve se manifestar logo *materialmente*? O governo pode materializar uma revolução espiritual, mas uma revolução material precisa primeiro espiritualizar o governo” (MARX, LI, 11).

A relação que o Marx da *Gazeta Renana* estabelece entre imprensa e história é a mesma que estabelece entre espírito e mundo. Como a revolução é um produto do espírito, e é pela imprensa que o espírito se desenvolve livremente, ela tem participação efetiva na revolução: “A *Revolução Belga* é um produto do espírito belga. Por conseguinte, também a imprensa, a maneira mais livre pela qual hoje em dia o espírito se manifesta, tem sua parte na *Revolução Belga*. A imprensa belga não seria a imprensa belga se se tivesse mantido distante da revolução, mas do mesmo modo a *Revolução Belga* não seria belga se não fosse ao mesmo tempo a revolução da imprensa. A revolução de um povo é total, isto é, cada esfera se

revolta da sua maneira. Por que a imprensa então também não se revoltaria enquanto imprensa?” (MARX, LI, 12).

A força de que dispõe a imprensa, para dinamizar e promover o desenvolvimento da cultura e da educação de um povo, reside precisamente na capacidade de que disponha para ir além da realidade material, para atuar sobre a esfera espiritual do povo: “O que, imediatamente, faz da imprensa a mais potente alavanca da cultura e da educação espiritual de um povo é que ela transforma a luta material em luta espiritual, a luta da carne e do sangue em luta espiritual, a luta da necessidade, da ambição, do empírico, em luta da teoria, do intelecto e da forma” (MARX, SGGAC, in: *Opere* 1, 298).

E o arremate é característico do jovem pensador da *Gazeta Renana*, quando afirma que o pensamento conservador ataca e se opõe à livre imprensa, precisamente porque esta se torna a imprensa peculiar do espírito de um povo. O caráter popular tem, assim, personalidade histórica, uma vez que não se submete aos pontos de vista oficiais, mas gira em torno dos organismos espirituais do mundo, que são as nações. O povo expressa o seu espírito em sua imprensa, de modo que os defeitos de um povo coincidem com os defeitos de sua imprensa: “esta é a voz mais indelicada, a mais franca figura do espírito de um povo” (MARX, LI, 13).

2.1 - A Censura

A censura é um dos “espectros” que mais atormentam a atividade jornalística de Marx durante o período da *Gazeta Renana*. São poucos os artigos nos quais esta não é objeto de crítica, e isso certamente tem relação com a própria experiência de Marx enquanto um ativista da imprensa. A intensa e constante crítica e o combate à censura são aspectos de sua luta política, visto que Marx estabelece uma relação direta entre a censura e o atraso do processo político alemão. Se a imprensa dispõe das condições para promover o progresso e o “amadurecimento” do “espírito político” de um povo, a censura, por sua vez, é o mecanismo arbitrário pelo qual os governos conservadores conseguem bloquear a livre manifestação da consciência popular. O controle desta, a supressão da sua atividade crítica, resulta no atraso do espírito político. É o caso do espírito político alemão. Na Alemanha, no período em que mais imperava a censura, o espírito se expressara em palavras incompreensíveis e misteriosas, porque a linguagem inteligível não pôde ser expressa: “Na época da mais estrita observância da censura, entre 1819 e 1830, (...) a nossa literatura vivia a ‘era do jornal da noite’(...) se poucos santos puderam resistir 40 dias sem comida, a Alemanha inteira, que nem sequer chegou a ser santa, poderia viver mais de 20 anos sem toda essa produção e consumo espiritual” (MARX, LI, 8 - 9).

O primeiro momento da participação de Marx no debate sobre a imprensa revela, precisamente, sua preocupação com o avanço da censura na Alemanha. O governo prussiano promulga as *Novas Instruções* sobre a censura na Alemanha em 24 de dezembro de 1841. Pelas mesmas exorta os censores a cumprir o Edito

de 1819, prorrogado pelo rei em 1841, segundo o qual não são admitidas restrições ao trabalho do escritor, nem tolerada coação do censor¹.

Em *Observações sobre as Novas Instruções do Governo Prussiano acerca da Censura*², Marx evidencia que as mesmas, ao contrário do que afirma o governo e boa parte da imprensa, reforçam a censura na Alemanha. O governo apenas tenta desviar a atenção da censura para fazê-la recair sobre os censores. Na aparência, a imprensa encontraria mais espaço para se desenvolver, em verdade o governo estabelece um controle mais rígido. A aparente liberalização se evidencia na exortação do governo aos censores, os responsabilizando pelo controle da imprensa. O reforço é perceptível pelo caráter das normas promulgadas, que carecem de clareza e objetividade e são apresentadas de forma dúbia e subjetiva. Ou seja, o governo atribui os defeitos objetivos de uma instituição a pessoas, aos meios, o que só na aparência resolve a questão. Dessa forma, setores da imprensa aderem ao governo e passam a atacar certos censores, tratando-os como vilões da imprensa, sem tocar nas raízes do problema.

Marx sustenta que a censura é responsabilidade do próprio governo. Quem escolhe os censores é o governo. Se estes, por mais de 20 anos, não cumpriram o Edito de 1819, a responsabilidade também é daquele que os escolheu, porque uma má escolha não irresponsabiliza o governo. É evidente para Marx que o problema da censura não pode ser combatido na aparência, isto é, na oposição aos censores. A censura como instituição cria os censores, não o inverso. A raiz da questão é, de fato, a situação política do estado prussiano e de suas instituições. A

¹ Rossi afirma que o Edito de 1819 contempla as posições anti-liberais do "...célebre congresso de Karlsbad de 1818".

² O artigo foi escrito entre 15 de janeiro e 10 de fevereiro de 1842, mas só publicado em fevereiro de 1843, na Suíça, no primeiro volume da "Anecdota sobre a Nova Filosofia e Publicística Alemãs", de Ruge.

censura é uma parte da burocracia do estado prussiano, como tal afetada por seus graves defeitos.

A censura é uma barreira imposta à livre natureza da imprensa. Marx define a censura como uma espécie de crítica; não uma crítica universal, mas particular. A crítica é procedimento natural da imprensa; o contrário à sua natureza é o monopólio da crítica. A própria censura, na medida em que age a partir de normas críticas, não pode, ela mesma, subtrair-se à crítica: “A *censura* é a *crítica oficial*; suas normas são normas críticas, portanto, as menos indicadas para se subtrair à crítica, que elas mesmas proclamam” (MARX, ONIAC, 149).

Concebendo a censura como crítica oficial, isto é, governamental, Marx deriva desse direito do governo o direito à crítica por parte de toda a imprensa. Assim, afirma ele, criticar o ponto de vista do governo não é só um direito, mas também um dever da imprensa, para que esta possa evitar que a concepção oficial se apresente como a única concepção, ou como a concepção universal da imprensa. Ou seja, Marx defende a crítica de toda a imprensa, precisamente porque esta parte de princípios universais, ao passo que o governo parte de privilégios particulares.

Na crítica à censura e na afirmação da necessidade da liberdade de imprensa, se revelam as próprias convicções políticas de Marx, articuladas aos ideais liberais então em ascensão na Alemanha. É importante, no entanto, observar que a marca diferenciadora de Marx parece ser o caráter democrático e universal com que afirma suas posições. Pela posição democrática e universal, Marx combate radicalmente todas as tentativas de manter ou estabelecer privilégios. Assim, o Marx da *Gazeta Renana* combate, em nome da universalidade do direito, a particularidade do privilégio; na defesa da liberdade de imprensa, defende o

direito à liberdade de espírito; e na crítica à censura, combate o direito à liberdade contra o espírito.

A posição de Marx, identificando um agravamento da censura na Alemanha, é reforçada pela denúncia do caráter dúbio e subjetivo das *Novas Instruções*, as quais, a propósito da conduta do escritor, falam em “modéstia e seriedade” e em “tendências bem intencionadas”. No lugar de leis objetivas, racionais e claras, que orientem a atividade da imprensa, o governo cria regras de caráter subjetivo e arbitrário, de maneira que o escritor fica submetido “ao *mais espantoso dos terrorismos, ao tribunal da suspeita*” (MARX, ONIAC, 159).

Marx parece identificar todos os defeitos do governo prussiano nas *Novas Instruções*; estas revelam dois comportamentos distintos do governo em relação ao estado. Por um lado, confiança ilimitada no estado, a ponto de o governo conceder a seus censores poderes quase absolutos e, por outro, ilimitada desconfiança do estado, que o faz “tremar” diante do ponto de vista de um escritor particular. A confiança ilimitada do governo em seus censores não é um problema isolado dentro do estado, mas uma consequência da cumplicidade geral entre governo e burocracia; o governo e seus funcionários bloqueiam o livre desenvolvimento da imprensa e a amarram às determinações da burocracia oficial, que sempre privilegia seus pontos de vista em detrimento da imprensa crítica. Essa característica se revela de forma clara quando o governo exige dos redatores chefes a qualidade da “capacidade científica”, fazendo dessa exigência um meio para manipular a imprensa segundo seus interesses. No Edito de 1819, o governo exigia dos empresários da imprensa uma fiança em dinheiro como garantia pela escolha dos diretores de jornais; agora, o governo exige uma fiança ideal, que é a “capacidade científica”, mas a articula com a “posição” política de quem dirige os jornais. Ou seja, se em 1819 o Edito sobre a Censura limitava materialmente a

imprensa, em 1841 as *Novas Instruções* a limitam idealmente. Trata-se, por certo, de um retrocesso, visto que a verdadeira força da imprensa está no espírito, nas idéias. A exigência feita à imprensa, o governo não a faz a seus censores, apenas lhes “cobra” capacidade em geral. Confia tanto nos mesmos que, inclusive, os considera qualificados para avaliarem a “capacidade científica” dos escritores. Ou seja, a “capacidade científica” da censura se restringe ao controle burocrático. Marx questiona, com espírito irônico, a casta de censores que o governo põe em ação: “Se a Prússia conta com tal plêiade de gênios universais, conhecidos pelo governo -em cada cidade existe pelo menos um censor- por que estas cabeças enciclopédicas não atuam como escritores?” (MARX, ONIAC, 164). Ao invés de censurar, o governo poderia dispor de seus censores, “pujantes por seu número e poderosos por sua ciência e gênio”, para acabar com os extravios da imprensa.

Mas esses “gênios universais” não são conhecidos pelo mundo científico, apenas pelo governo. Se os próprios censores já são “cabeças enciclopédicas”, mais geniais ainda devem ser os funcionários que os elegem. Assim, “quanto mais remontarmos à *burocracia intelectual*, mais portentosas são as cabeças com as quais nos deparamos. Pois bem, valerá a pena que um estado, que disponha de tais baluartes de uma imprensa perfeita, converta esses homens em *guardiões* de uma imprensa defeituosa, convertendo o perfeito em instrumento do imperfeito?” (MARX, ONIAC, 165). É evidente que a censura é denunciada não como uma parcela isolada do governo, mas como resultado direto do fechado esquema burocrático e todo o estado prussiano.

Nas *Novas Instruções sobre a Censura* há certa mistura de tendências liberais e pseudo-liberais, característica do reinado de Frederico Guilherme IV; mescla política que acaba constituindo uma posição conservadora em relação à imprensa. O governo exige uma imprensa que desenvolva a “capacidade científica”

e que seja relevante para o mundo intelectual, mas também faz exigências esdrúxulas: “posição e caráter” do escritor, que são simples mecanismos de controle: “O requisito *geral* da consciência científica, que *libera!* O requisito *especial* da posição, que pouco *libera!* A capacidade científica e a posição juntas, que *pseudo-libera!* E como capacidade científica e caráter são algo muito vago e a posição, ao contrário, é algo muito preciso, como não chegar a conclusão de que o vago, seguindo uma lei lógica necessária, se acomodará ao específico e deste tomará a base de seu conteúdo?” (MARX, ONIAC, 165).

O liberal, a capacidade científica, por ser muito vago se acomoda ao pseudo-liberal, que é a posição do escritor. A posição é a forma externa pela qual aparece, diante do mundo, a capacidade científica e o caráter. Por que o governo exige, além da capacidade científica, caráter e posição do escritor? Porque, ao censor, capacidade científica e caráter, sem posição, parecem algo muito genérico e vago; mas se o censor descobriu a posição política do escritor, então já dispõe de referência para seu trabalho de censor. Deste, o governo apenas exige capacidade, sem nenhuma qualificação; não exige uma capacidade qualificada, mas capacidade vaga e indeterminada. Desta forma, o censor pode atuar a partir do seu tato; a única garantia da imprensa é o tato do censor. De modo que o estado prussiano entrega a existência da categoria inteira de escritores ao tato do censor. Isso significa conferir natureza jurídica à opinião do censor, convertendo esta em direito, o que é pura arbitrariedade.

Nesses termos a imprensa alemã está inteiramente entregue à personalidade do censor; este é sua única referência. O censor, definido por Marx como o encarregado da administração do espírito, está dotado de todos os poderes: acusa, opina e julga. Todos os poderes se fundem numa mesma pessoa; não é ele a manifestação de um defeito particular ou isolado, mas o defeito

fundamental de todas as instituições do estado prussiano: os funcionários incorporam e fundem todos os poderes em si e com seu arbítrio se colocam acima das leis. Nisto está a radicalidade da crítica. A censura é apenas um dos aspectos de uma problemática maior, a coerção estatal: “a essência da censura descansa em geral sobre a arrogante confiança que um estado policial confere a seus funcionários. Ao entendimento e à boa vontade do público nada se concede; ao contrário, tratando-se de funcionários públicos, se admite até a possibilidade do impossível” (MARX, ONIAC, 168).

Em nenhum momento da sua reflexão Marx atribui aos censores a responsabilidade pela censura, motivo pelo qual não os combate como vilões da imprensa. Os censores são apenas instrumentos de uma torpe instituição. O poder da censura está nela mesma e não nos indivíduos que a exercem. A censura é uma instituição maléfica e as instituições têm força maior que os indivíduos.

Fica evidente que Marx combate a censura por compreendê-la como uma coação exercida contra o espírito popular, mas também percebe que existem outras formas de censurar a imprensa. É o caso da França. A imprensa francesa, na verdade, “não está subordinada a uma censura espiritual, mas sim a uma censura material, às elevadas cauções em dinheiro. Por isso, propriamente, atua de modo material, porque é atraída de sua esfera verdadeira para a grande esfera da especulação comercial. Além disso, as grandes especulações comerciais pertencem a grandes cidades. A imprensa francesa, por isso, se concentra em poucos pontos, e se a força material, concentrada em poucos pontos, age demoniacamente, como não agiria a força espiritual?” (MARX, LI, 34).

Para além de todas as arbitrariedades e contradições que a institucionalização da censura expressa, esta ainda encarna um limite que nenhum governo pode remediar e que a leva a um resultado inverso ao dos propósitos do

governo. A censura cai na nulidade na medida em que não consegue alcançar os resultados que pretende, ou seja, à medida em que não consegue suprimir o interesse do povo pelos escritos considerados inadequados à sua curiosidade. Isso porque os escritos que conseguem escapar da mesma se tornam um acontecimento de repercussão, uma espécie de mártir, e todo mártir tem seus devotos. O interesse que o público manifesta por um artigo censurado deve-se ao valor atribuído à liberdade; se a liberdade é um valor humano, o é muito mais enquanto exceção em meio à geral ausência de liberdade.

2.2 - A Imprensa Popular

Em 28 de dezembro de 1842, a censura da Saxônia proíbe a circulação da *Gazeta Geral de Leipzig*, no estado prussiano. Este fato convence Marx, em definitivo, de que a imprensa alemã não pode ser otimista em relação ao futuro. O jornal é proibido sob a acusação de propagar falsos rumores, de não se ater aos fatos, mas investigar motivos, de estabelecer juízos de forma categórica, infalível e apaixonada, de ser indiscreto, imprudente e mau.

Em artigo sobre o episódio, Marx aponta uma nova tendência dos governos conservadores da Alemanha; trata-se do ataque ao caráter popular da imprensa. A *Gazeta Geral de Leipzig* é parte da imprensa popular e esta apenas está principiando a se manifestar na Alemanha. Enquanto imprensa nascente, a imprensa popular tem seu próprio caráter e suas próprias dificuldades, que vai superando com o tempo. O que incomoda os governos conservadores é o espírito popular ter alcançado finalmente o espaço público da imprensa. Por sua imprensa, o povo manifesta sua vida e o faz à sua maneira, que nem sempre é perfeita.

Assim, a imprensa popular é realmente o “pensar e sentir diário de um povo que realmente pensa como povo” (MARX, PGGL, 296 - 297). O povo se manifesta de maneira franca, apaixonada, até exagerada e equivocadamente em suas expressões.

É importante destacar que Marx já não fala da imprensa em geral, mas da imprensa popular em particular e a identifica e defende como o verdadeiro motor do espírito popular. A crítica à censura encontra, portanto, um substrato concreto, que é o pensamento popular, normalmente excluído da consideração literária. A imprensa popular desce ao coração do povo, e, da riqueza da sua existência faz a riqueza da sua atividade e do seu percurso no amadurecimento político. Este é um fluxo constante, jamais acabado; vive no povo, percebe e expressa seus temores e suas esperanças, seus amores e seus ódios, suas alegrias e dores. Ao proclamar em alta voz o que percebe, age de forma apaixonada, com ânimo vivo e emoções fortes. Mas a própria imprensa se encarrega, com o passar do tempo, de corrigir os eventuais equívocos que ela mesma comete. Condenar a imprensa popular pelos erros presentes em sua forma de expressão equivale a condenar o espírito popular no curso de seu amadurecimento; é no combate crítico e cotidiano da imprensa que o espírito do povo alcança maturidade: “Ali onde a imprensa é *jovem* tem de ser jovem o espírito do povo e é evidente que o pensamento político *diário* e franco, de um espírito de povo que acaba apenas de despertar, tem que ser, necessariamente, mais informe e imaturo do que aquele que se engrandeceu e se fez forte e seguro de si nas lutas políticas” (MARX, PGGL, 297).

O que merece destaque é exatamente a unidade que o jovem autor da *Gazeta Renana* estabelece entre imprensa e espírito popular. O povo não se preocupa tanto com a exatidão de certos dados; quando seu sentido político apenas está despertando, o que mais lhe interessa é a alma moral que anima e se

manifesta em seus órgãos de comunicação. O importante é que pela imprensa o espírito popular encontre o espaço natural de seu desenvolvimento, a sua verdade; não há, portanto, relação estranha entre o espírito popular e atividade de imprensa. O que confere significado à imprensa popular é a afinidade que há entre ela e o espírito popular: “O povo vê isto, vê sua própria essência refletida na essência da imprensa, e se não a visse, acreditaria estar diante de algo *insignificante*, não se entusiasmaria diante desta, pois um povo não se deixa enganar facilmente” (MARX, PGGL, 297).

A proibição da *Gazeta Geral de Leipzig* é, portanto, um ataque à imprensa popular; não um ataque a seus erros de estilo, mas contra o teor de seu desenvolvimento político. Porém, note-se que se o ataque do governo à imprensa popular revela, por um lado, sua disposição ilimitada de suprimir o espaço público enquanto espaço autêntico do livre desenvolvimento histórico do espírito do povo; por outro, evidencia o reconhecimento de sua grandeza. No próprio ataque do governo à imprensa popular, Marx identifica um aspecto positivo: o governo toma consciência, percebe que a imprensa popular existe, pois só uma existência real desperta a reação de outra força real. Assim, ao combater a imprensa popular o governo confessa que a reconhece enquanto existência real do espírito popular, com força suficiente para merecer uma reação.

Ao lado desse argumento, a defesa de Marx da imprensa popular também se sustenta em compreendê-la como um fluxo heterogêneo do espírito. Se a imprensa oficial se caracteriza pela homogeneidade, visto que expressa o ponto de vista do governo, a imprensa popular expressa a diversidade do espírito popular. Diversidade formada por fatos e pensamentos políticos, que dão tonalidade a cada órgão da imprensa do povo: “E se em uns, por exemplo, brilha a ciência política, em

outros se põe de relevo a prática política; se em uns se afirma e prevalece o *novo* pensamento, em outros se abre lugar para os *novos fatos*” (MARX, PGGL, 299).

Apenas o pensamento livre e independente permite à imprensa popular agrupar todas as verdadeiras facetas do espírito do povo, presentificando em cada periódico o verdadeiro espírito moral. Este só poderá traçar seu destino, florescer a partir de suas leis internas, quando nenhum destino e nenhuma lei lhe for imposta arbitrariamente de fora. Há uma diferença fundamental entre a imprensa conservadora e a imprensa popular. A primeira manipula os fatos, deforma o espírito público e mostra uma realidade criada pelo ponto de vista oficial, não tendo qualquer compromisso com a verdade. Já a segunda tem como característica expressar a realidade como ela é em sua veracidade e não a realidade desejada ou manipulada, representar e não deformar a opinião pública; ou seja, esta não falsifica a realidade mas, antes, a expressa em sua veracidade. Mantém sua atenção voltada aos fatos de cada dia e, com atenção febril e dramática, os converte em questões da pátria, ou seja, os eleva ao espírito público, o que pode provocar a alteração dos ânimos: “Não importa que com isso provoquem o descontentamento e a inquietude, desde que sejam descontentamento e inquietude *alemãs*” (MARX, PGGL, 302).

A defesa da imprensa popular tem um significado muito especial para nosso autor. Se o espírito popular estava afastado do estado, agora abriu um novo caminho para retornar à vida política. Ou seja, a imprensa popular dispõe de condições para despertar o interesse popular para os assuntos políticos, de maneira que consegue converter o estado, de um tema formal, em questão do povo, próximo de seu lar e a seu coração. A imprensa popular eleva o indivíduo, de seu mundo isolado e de seus interesses privados, para a esfera das atividades do

estado. Nesse sentido, ela é diretamente responsável pela formação política do povo.

Marx destaca duas dimensões básicas do interesse popular, que constituem os objetos predominantes que peculiarizam os órgãos da imprensa popular: a *Gazeta Geral de Leipzig* é um órgão da imprensa popular que atende o interesse pelos fatos políticos, ao passo que a *Gazeta Renana* satisfaz o interesse pelo pensamento político. Temos, aqui, uma definição da *Gazeta Renana*: é parte da imprensa popular, voltada ao pensamento político que é sua preocupação central. Não se trata de separar fatos e pensamentos políticos, senão de mostrar qual a tendência que predomina em cada órgão da imprensa popular. A *Gazeta Geral de Leipzig* “tem satisfeito preferencialmente o interesse pelos *fatos políticos*, enquanto que nós temos tratado preferencialmente de satisfazer o interesse pelo *pensamento político* e, quase não é necessário dizer, que nem os fatos excluem o pensamento, nem o pensamento descarta os fatos, mas aqui se trata do caráter *predominante*, da *característica* diferenciadora” (MARX, PGGL, 302).

No artigo denominado, *Justificação do Correspondente de Mosella*, Marx critica as posições políticas que priorizam as qualidades formais da imprensa, e reitera a necessidade dela seguir o seu compromisso ético e político com as necessidades populares. A imprensa nem sempre pode se manifestar com precisão lingüística ou perfeição gramatical. Quem escuta diretamente, e com freqüência, a voz indelicada da necessidade, perde facilmente o tato estético e busca, inclusive, como obrigação maior, tornar pública a voz e a palavra do povo. Ou seja, a grandeza da imprensa não reside na sua perfeição formal, mas na capacidade que tenha para elevar à esfera pública a realidade popular em toda a sua autenticidade.

Em meio à discussão da realidade econômica e social da Região da Mosella, Marx confere um novo conceito à imprensa popular e lhe atribui uma nova

tarifa. Ela é um organismo universal que tem caracteres político e social próprios. Faz a síntese ou concilia os conflitos entre o interesse público e o interesse privado. A imprensa é um organismo político, não burocrático; é civil, mas não meramente privado; e tem como função mediar a relação entre administração e administrados. A imprensa é, portanto, o lugar necessário para a resolução do conflito entre o governo e o povo: “A administração e os administrados carecem igualmente de um *terceiro* elemento para resolver as dificuldades; este *terceiro* elemento é político mas não é oficial, isto é, não deriva das premissas burocráticas. Pertence igualmente à *sociedade civil* sem estar imediatamente envolvido nos interesses privados e suas necessidades. *Este elemento complementar, com cabeça de cidadão do estado e coração burguês, é a imprensa livre*” (MARX, JCM, 363 - 364).

A liberdade de imprensa é defendida como um pressuposto da própria liberdade política. Se os órgãos públicos da Alemanha não estão à altura para realizar a igualdade política dos cidadãos, essa igualdade passa a ser buscada pela livre imprensa. A democracia política ou a igualdade dos cidadãos passam pela liberdade de imprensa; por ela os administrados e os administradores do estado podem criticar, em condições de igualdade, seus fundamentos e suas reivindicações. A imprensa é o órgão pelo qual são eliminadas as relações políticas hierárquicas e estabelecidas relações de igualdade entre os cidadãos do estado. Assim, é um atributo da imprensa livre instaurar relações cidadãs entre o governo e o povo; relações que se estabelecem como forças intelectuais, sustentadas por fundamentos racionais.

A imprensa popular é livre porque participa, com inteligência e sentimento, das condições sociais do povo. A linguagem da imprensa popular é tanto a sábia linguagem do juízo quanto a apaixonada linguagem da situação. A livre imprensa carrega a penúria do povo na sua figura íntegra, sem mediação burocrática, até aos

degraus do poder, onde a diferença e a hierarquia desaparecem, para serem estabelecidas relações de cidadãos do Estado, próximos e distantes ao mesmo tempo. Da relação de igualdade e liberdade entre cidadãos do Estado, Marx deduz a necessidade da imprensa livre

A imprensa livre ou popular não apenas expressa a realidade do povo, ela tem igualmente compromisso com a formação da opinião pública. Essa função também encontra respaldo na realidade concreta da Região da Mosella; cabe à imprensa despertar a atenção geral para os problemas que a região enfrenta. Elevar a crise local ao conhecimento geral não só é uma exigência da formação da consciência, mas é o próprio meio para sensibilizar a opinião pública e, assim, amenizar o sofrimento das pessoas diretamente afetadas pela situação. A força da livre imprensa reside na sua capacidade de criar a solidariedade humana, à medida que consegue elevar o indivíduo de sua situação de penúria particular para objeto de preocupação geral: “A livre imprensa, assim como é produto da opinião pública, também a produz e sozinha transforma um interesse particular em interesse geral; transforma, sozinha, a situação de *penúria* da região de Mosella em objeto de atenção e de simpatia geral da pátria. Assim, já ameniza a situação de penúria, pelo fato de repartir a sensação de penúria entre todos” (MARX, JCM, 364).

2.3- A Gazeta Renana

No conjunto de artigos que Marx escreveu no período da *Gazeta Renana*, encontram-se poucas idéias diretamente referentes à realidade do diário ou que expressem a peculiaridade de seu projeto editorial. Basicamente, a *Gazeta Renana* é referida em dois artigos, ambos diretamente voltados à problemática da censura.

O primeiro, publicado em 17 de novembro de 1842, -escrito *Ao Presidente da Província Renana Von Schaper*-, é resposta a uma notificação da censura, recebida pela *Gazeta Renana* em 12 de novembro, exigindo que o jornal mudasse de tendência e se afinasse mais com o governo. Nesse artigo, Marx se propõe, no máximo, a mudar a forma dos artigos publicados na *Gazeta Renana*, reafirmando por inteiro o conteúdo dos mesmos. O segundo artigo, escrito em 12 de fevereiro de 1843, -*Glosas Marginais à Acusação do Rescrito Ministerial*- é uma resposta ao Rescrito Ministerial de 21 de janeiro de 1843, que decreta a supressão da *Gazeta Renana* a partir de 1º de abril do mesmo ano. Marx procura, no essencial, desconstruir as acusações da censura, mas em nenhum momento faz uma autocrítica da *Gazeta Renana*; ao contrário, mostra como esta sempre procedeu dentro da mais absoluta liberdade e autonomia, tendo compromissos apenas com a verdade.

Para além desses dois artigos, Marx apenas refere, de forma mais específica, a *Gazeta Renana* em *O Comunismo e a Gazeta Geral de Augsburgo*, publicado em 16 de outubro de 1842, e quando discute *A Proibição da Gazeta Geral de Leipzig*, na primeira metade de janeiro de 1843. O artigo de Marx sobre o comunismo, o primeiro que escreve como redator-chefe, é uma resposta à *Gazeta de Augsburgo*, que acusa a *Gazeta Renana* de assumir tendências comunistas. Acusação baseada no fato de Marx ter publicado um comunicado sobre o congresso dos intelectuais em Estrasburgo. O comunicado afirmava que a classe burguesa estava ocupando na época a mesma posição que a nobreza ocupara em 1789; só que em 1789 a burguesia havia reclamado e obtido os privilégios da nobreza, ao passo que agora eram os despossuídos que reivindicavam participação na riqueza da classe burguesa. A diferença consistia apenas no fato

de que na nova época a classe burguesa se achava mais preparada para evitar surpresas, o que certamente favoreceria saídas pacíficas para a questão.

Na resposta, Marx afirma que o comunismo já é uma questão importante na França e na Inglaterra e não seria pelo fato de estar excluído da imprensa alemã em geral que deixaria de ser um assunto relevante. Até os escritores mais afeitos ao feudalismo reconhecem que “a profecia do abade Siéys se tem cumprido e que o *tiers état* já é ou será tudo. Que a classe despossuída *reclama* participação na riqueza das classes médias é um fato que todo mundo pode ver e tocar nas ruas de Manchester, Paris e Lyon, sem necessidade dos discursos de Estrasburgo e, apesar do silêncio augsburguês” (MARX, OCGA, 245).

A questão do comunismo é, portanto, vista por Marx como uma questão efetiva da época. O que não significa que a *Gazeta Renana* tenha uma receita pronta ou uma opinião formada sobre o mesmo, visto que é uma questão que envolve dois povos: “Nós não possuímos a arte de dominar com *uma* frase problemas para cuja solução trabalham *dois* povos” (MARX, OCGA, 245). Mesmo confessando que não pode resolver e nem reconhecer como possível o comunismo ao nível teórico, ou então, desejar sua realidade prática, Marx todavia mostra que a *Gazeta Renana* não fica alheia à nova questão; pelo contrário, o artigo revela a disposição de aprofundar o estudo do assunto: “A *Gazeta Renana*, que nem pode reconhecer ou reputar como possível a *realidade* teórica das idéias comunistas em sua forma atual, e menos ainda desejar sua *realização prática*, se propõe submeter estas idéias a uma profunda crítica. (...) Obras como as de Leroux, Considerant e, sobretudo, o agudo livro de Proudhon não se podem criticar com base nas ocorrências superficiais da época, senão após um amplo e profundo estudo. Uma razão a mais, para tomar a sério estes estudos teóricos, é que nós não coincidimos

com a tese da *Augsburguesa* para quem a 'realidade' dos pensamentos comunistas não deve ser buscada em Platão" (MARX, OCGA, 246 - 247).

Marx considera o comunismo um perigo real; um perigo não devido às tentativas práticas, mas sim devido às idéias. Contra as idéias comunistas não há armas de combate. Confirma-se, assim, uma profunda convicção no poder e na força da consciência; as idéias que forjam a consciência são mais temíveis que a força material: "Temos a firme convicção de que o verdadeiro perigo não está na tentativa prática, mas sim no desenvolvimento teórico das idéias comunistas; as tentativas práticas, ainda que sejam tentativas de massa, quando se tornam perigosas, podem ser contestadas com os canhões, mas as idéias que se apropriam de nossa mente, que conquistam nossa convicção e nas quais o intelecto forja nossa consciência, são cadeias das quais não é possível subtrair-se sem desgarrar nosso coração. São demônios sobre os quais o homem só pode triunfar entregando-se a eles" (MARX, OCGA, 247).

Disposto, portanto, a converter o assunto do comunismo em questão de investigação teórica, Marx sustenta os princípios teóricos que a *Gazeta Renana* assumiu na sua luta pelo desenvolvimento político da Alemanha. Na correspondência que Marx dirige ao Presidente da Província Renana Von Schaper,³ além de reafirmar a disposição dos responsáveis de manter os princípios que orientam seu periódico, expõe, de forma sintética, algumas características e motivações do diário. Assegura que a *Gazeta Renana* seguirá marchando o caminho do progresso e reconhece que esse caminho, na Alemanha, está sendo encabeçado pela Prússia. A atenção dispensada à Prússia, decorre do fato de o jornal considerá-la o motor do desenvolvimento político da Alemanha. Além de

³ "Escrito ao Presidente da Província Renana Von Schaper" - publicada pela primeira vez em "Cartas e Atas Renanas sobre a História do Movimento Político", em 17/II/42.

reconhecer a importância da Prússia para o desenvolvimento da Alemanha, a *Gazeta Renana* invoca constantemente a superioridade da ciência do Norte da Alemanha em contraste com a superficialidade do Sul e da própria França. Assim, segundo Marx, a *Gazeta Renana* foi o único jornal que introduziu no Sul da Alemanha o espírito político do Norte, porque é de sua convicção que nenhum nexos, “pode unir mais intimamente as publicações separadas do que a unidade espiritual, que junta as almas e constitui a única garantia de unidade política contra todos os vendavais de fora” (MARX, EVS, 287). Segundo Cornu, este artigo de Marx, assinado pelo gerente Renard, é uma crítica irônica e elevada: com ironia afirma que a *Gazeta Renana* só poderia ser elogiada pela sua atividade teórico-política a favor da Prússia, quando na realidade sempre a criticou, e altiva porque reafirma sua disposição de princípios e sua tática política contemporalizadora, mas não oportunista (CORNU, 1965, 289).

Defendendo-se da acusação da censura, Marx afirma que a *Gazeta Renana* não propaga idéias favoráveis à França, mas tem como meta atrair para a Alemanha o olhar que muitos dirigem à França, “para fomentar, ao invés de um liberalismo francês, um liberalismo alemão, que certamente não poderia ser mal visto pelo governo de Frederico Guilherme IV” (MARX, EVS, 286). Trata-se, pois, da afirmação de ideais liberais, supostamente também pretendidas pelo governo. Idéias que estariam permitindo à *Gazeta Renana* uma existência livre e independente, com a qual acredita ter contribuído para o sucesso do rei, que está ascendendo em sua carreira política.

A defesa das idéias liberais também fica evidente numa carta dirigida ao co-gerente Oppenheim, em 25 de Agosto de 1842, na qual Marx critica Edgar Bauer pela exigência de que a *Gazeta Renana* assumisse uma crítica intransigente e absoluta ao liberalismo. Crítica extensiva aos chamados *livres*. Na luta contra a

reação conservadora do governo, Marx não desejava provocar conflitos inúteis com a burguesia, que combatia pelas idéias liberais. Além do mais, Marx temia a acentuação da censura ou mesmo o fechamento do diário. O mesmo comportamento não manifestavam os chamados *livres*. Estes, segundo Cornu, viviam em Berlim, cidade onde dominava a Corte e a burocracia, onde não existia uma burguesia forte e progressista com a qual pudessem articular seus ideais teóricos. Assim, viviam à margem do movimento político e da própria sociedade, encontrando no radicalismo crítico e vazio de idéias a única saída para a Alemanha. Surgem assim divergências entre duas perspectivas teórico-políticas no interior da *Gazeta Renana*: a tendência dos livres e a tendência encabeçada por Marx, que acaba por prevalecer. Nesse sentido escreve ao co-gerente Oppenheim: “Considero indispensável que a *Gazeta Renana* não seja dirigida por seus colaboradores, mas os dirija. Artigos como estes, -*O Justo Termo Médio*-, de Edgar Bauer oferecem uma excelente ocasião para indicar aos colaboradores a linha de ação que é preciso seguir. Com efeito o escritor isolado não pode ter, como o diário, uma visão de conjunto da situação” (MARX, in *Escritos de Juventud*, 686). A carta explicita as divergências teóricas com o grupo de Edgar Bauer, a propósito do referido artigo, em face do qual Marx afirma que é preciso expor e desenvolver a verdadeira teoria em sua relação com os fatos concretos e com o estado de coisas existentes.

A diferença entre a tendência política seguida por Marx como diretor da *Gazeta Renana* e a crítica do grupo de Berlim -considerada por ele vazia e intransigente- não pode, segundo Cornu, ser definida como oportunista, mas como a expressão da capacidade de Marx compreender e usar o espaço da imprensa para fazer avançar o processo político alemão: “A conduta política que seguiu enquanto dirigiu o diário é um verdadeiro modelo de tática revolucionária.

Aproveitava qualquer ocasião para atacar a reação, dando, ao mesmo tempo, provas de habilidade extraordinária para iludir a censura, o que lhe permitia utilizar ao máximo a pouca liberdade de ação de que dispunha a imprensa” (CORNU, 1965, 290). E Cornu sustenta que foi essa tática, diametralmente oposta aos *livres*, que levou Marx a romper definitivamente com eles.

Além da diferença tática, Cornu destaca que Marx publicou poucos artigos dos *livres* precisamente por causa do jogo estéril e inútil de seus procedimentos, e também a divergência em relação à importância atribuída à destituição de Bruno Bauer, em 29 de março de 1842, da universidade; Marx protestou apenas em novembro de 1842 e com um pequeno artigo, esmaecendo, assim, o fato, ao passo que o grupo de Berlim o tomou como símbolo da política prussiana. A partir de então, o grupo delineou todos os problemas em traços absolutos, se isolando do movimento político e criticando todas as tendências e todos os partidos que não assumissem uma oposição intransigente em relação ao governo. No campo da oposição política radical, “os jovens-hegelianos de Berlim delineavam cada vez mais todos os problemas num plano absoluto, como intelectuais verdadeiramente isolados do movimento político, e criticavam agora todas as tendências e todos os partidos que não se colocavam no plano de uma oposição intransigente” (CORNU, 1965, 250 - 251).

Lellan considera que o rompimento de Marx com o grupo de Berlim se definiu em fins de novembro, a partir de alguns contatos mais diretos com seus membros: “Pelo final de novembro o rompimento entre Marx e seus antigos colegas de Berlim estava completado. A questão estourou com a visita de Ruge e do poeta Herwegh a Berlim, a propósito de convidar os *Freien* para cooperar na fundação de uma nova universidade. Ruge e Herwegh ficaram revoltados com a licenciosidade e as idéias extravagantes dos *Freien*” (LELLAN, 1971, 70). Data de 30 de novembro

de 1842 a carta que Marx enviou a Ruge, onde reprovou os *livres* pelos seus artigos apressados, superficiais, carentes de seriedade. Nela afirmou que, além da censura, ele mesmo “se permite suprimir tantas coisas como o censor” (MARX, Escritos de Juventud, 687), de maneira que a situação se tornou aguda. Como reação, Eduard Meyen escreveu a Marx, por um lado, exigindo a publicação de todos os artigos dos *liberados* e, por outro, cobrou uma posição de defesa dos mesmos. Desta correspondência resultou a resposta definitiva da ruptura de Marx com o grupo de Berlim. Nas palavras de Marx: “Não compreendo que para salvar um órgão político não se possa sacrificar alguns charlatões berlineses, que não pensam mais que em suas intrigas de facção (...). Como temos que suportar da manhã à noite as incríveis moléstias da censura, as ordens ministeriais, as reprovações do Presidente, as queixas da Dieta, os protestos dos acionistas etc., e eu permaneço em meu posto só porque considero meu dever contra pontear, na medida do possível, a política do governo, você pode compreender que estou um pouco excitado e que tenho contestado a Meyen com bastante aspereza” (MARX, Escritos de Juventud, 689).

Para além das divergências teóricas, que levaram Marx a romper com os *livres*, fica evidente que ele exercita a defesa da *Gazeta Renana* com ampla consciência de seu projeto editorial. Não se tratava de um empreendimento empresarial movido por objetivos econômicos e nem um órgão político voltado à exploração eleitoral. Não se tratava de um órgão de imprensa qualquer, mas de um jornal nascido da indignação em face da imprensa alemã em geral, publicação que, sem medo e parcialidade e de forma livre, expressa a voz do povo. Capacidade de interpretar os desejos populares é o motivo direto do sucesso alcançado. Assim, temos que “grande número de homens, muito prestigiosos, de Colônia e da Província Renana, legitimamente indignados ante as deploráveis condições da

imprensa alemã, acreditou ajustar-se fielmente à vontade de sua Majestade o Rei, ao levantar, com a *Gazeta Renana*, um monumento nacional, dando luz a um periódico que emprega, integralmente e sem medo, a linguagem própria de homens livres e faz chegar ao Rei, por muito raro que isso pareça, a verdadeira voz do povo. A rápida e inacreditável difusão que o periódico alcançou demonstra que tem sabido interpretar realmente os desejos populares” (MARX, Escritos de Juventud, 287 - 288).

Crescimento de prestígio que Cornu atribui principalmente ao talento de Marx. Com menos de 30 dias na direção, o diário dobra seu número de exemplares, o que provoca a imediata reação da censura: “Sob a direção de Marx, a *Gazeta Renana* progredia rapidamente. Em 15 de outubro, o presidente da província, Von Schaper, escrevia ao ministério do interior que o diário não tinha mais que 885 subscritores, isto é, 10 vezes menos que a *Gazeta de Colônia*, e que fazia pouco eco na província. A partir de 10 de novembro, informou que neste momento o diário chegava a 1820 e que a tendência aumentava cada vez mais” (CORNU, 1965, 285).

A fundação da *Gazeta Renana*, no entanto, foi vista por Marx como mérito de seus sócios, que investiram sem medir esforços e, diante da ameaça da censura, lutaram para defendê-la como patrimônio do próprio espírito alemão. Mudar a tendência do diário ou então suprimi-lo seria muito mais uma punição a toda a província e a todo o espírito alemão, do que um castigo imposto a seus acionistas e responsáveis. Ou seja, na perspectiva do desenvolvimento do espírito, o fechamento de um órgão de imprensa não é prioritariamente um problema material para os sócios, mas, acima de tudo, um ferida aberta no espírito político do país.

Em 21 de Janeiro de 1843, com base em várias acusações, um *Rescrito Ministerial* decreta a supressão da *Gazeta Renana* a partir de 1º de abril do mesmo ano. Marx responde ao decreto, rebatendo as mesmas à medida que reafirma os princípios básicos a partir dos quais a *Gazeta Renana* tem orientado sua atividade. Não procura reverter a decisão ministerial, mas aproveita o momento para tecer profundas críticas ao estado prussiano e a seus fundamentos.

Um dos termos do *Rescrito Ministerial* acusa a *Gazeta Renana* de atacar a constituição prussiana pela base. Há, segundo Marx, divergências em relação à constituição prussiana, na medida em que o estado prussiano sofre profundas mudanças entre 1830 e 1843. Mudanças no sentido da conversão de um estado monárquico, sustentado por instituições republicanas, num estado monárquico sustentado por instituições religiosas. Dessa forma, é muito difícil atacar a constituição do estado pela base, visto que há divergências em relação à mesma: “Alguns negam que na base - do estado - haja uma constituição e outros negam que a constituição tenha uma base” (MARX, GMARM, 377). Aqui, Marx faz referência direta e crítica à relação entre Hegel e sua filosofia do direito com o estado prussiano: “Hegel acreditava, em vida, ter lançado na sua filosofia do direito a base da constituição prussiana, e com ele, acreditaram também o governo e o público alemães. O governo o demonstrou, entre outras maneiras, difundindo oficialmente seus escritos; o público, ao contrário, reprovando-o por ser o filósofo do Estado Prussiano, como se pode ler na velha Enciclopédia de Conversação de Leipzig” (MARX, GMRM, 377).

Para a *Gazeta Renana* o conceito liberal de soberania não tem apenas um sentido, mas pode conter pelo menos dois significados: que a liberdade seja um sentimento do rei, portanto, apenas sua dimensão pessoal; ou que a liberdade seja o espírito da soberania, logo, realizada em leis e instituições livres. No primeiro

caso, trata-se do déspota esclarecido, caso em que se opõe a pessoa do príncipe à totalidade do estado, que então é entendido como matéria sem espírito e sem liberdade. No segundo, trata-se da posição da *Gazeta Renana*, na qual o príncipe não é encerrado nos limites de sua pessoa, mas o estado todo é considerado seu corpo, cujas instituições são os órgãos pelos quais ele vive e funciona e as leis os olhos pelos quais ele vê.

Ainda, em sua resposta a Von Schaper, Marx re-explicita claro as posições políticas da *Gazeta Renana*, afirmando, inclusive, que não condena a monarquia de forma particular, mas na perspectiva do princípio estatal em geral, o qual sempre defendeu para combater a distinção entre estamentos, a burocracia partidária e a censura. Marx reafirma, assim, a idéia de estado enquanto comunidade ética e racional, que está acima e deve reger as formas de estado: “Em geral a *Gazeta Renana* não tratou, com preferência especial, nenhuma *forma particular de Estado*. Em seu coração estava *uma comunidade ética e racional*; esta tem sido a exigência que considerou que deveria e poderia ser realizada em *toda* forma de estado. Tem tratado, portanto, o *princípio monárquico* não como um princípio *especial*, mas sempre como realização do princípio estatal em geral. Se este foi um erro não foi um erro de subvalorização mas de supervalorização” (MARX, GMARM, 378).

Ademais, na resposta a Von Schaper, Marx traduz a convicção de que os defeitos da vida política alemã não são exclusivos do governo, mas também a expressão da realidade do próprio povo alemão. Reafirma, assim, a crítica implacável ao egoísmo, ao ódio dos estamentos e à sua irracionalidade, de modo que o jornal jamais deixou de defender a razão política dos cidadãos e o amor humanitário. Em relação ao governo, especifica, a *Gazeta Renana* sempre se preocupou em publicar medidas contrárias à opinião pública, mas sempre na perspectiva de mostrar como o povo e o governo, juntos, são responsáveis pela

miséria do estado: “Assim, não tem contraposto de forma absoluta governo e povo, mas antes tem considerado defeitos do estado tanto os defeitos do governo quanto os do povo” (MARX, GMARM, 378).

De toda maneira, das acusações contidas no *Rescrito Ministerial*, a única que Marx aceita e reafirma é a de criticar as leis do estado e de criar o descontentamento popular em relação às mesmas. Acusação que não muda a concepção de “lei” do jornal, para o qual descontentamento em relação às mesmas é o próprio motor de sua evolução. Ou seja, não concebe as leis como estáticas ou fixas, mas passíveis de mudanças em conformidade com as exigências do progresso, evolução que não está isenta de conflitos com a ordem estabelecida, “porque uma evolução do direito não é possível sem a evolução da lei, porque uma evolução da lei não é possível sem uma crítica da lei; toda crítica da lei, portanto, também põe a cabeça e o coração do cidadão em conflito com as leis existentes, porque o conflito é sentido como descontentamento; logo, uma leal participação da imprensa na evolução do estado é impossível se não lhe é lícito suscitar o descontentamento contra a ordem legal existente” (MARX, GMARM, 379). Após reafirmar os princípios políticos da *Gazeta Renana*, Marx reafirma a especificidade desta, considerando que foi o único jornal que divergiu do conjunto dos órgãos de imprensa alemã, não se submetendo passivamente ao existente e nem se beneficiando através de bajulações.

A decisão para suprimir a *Gazeta Renana*, tomada em 21 de janeiro de 1842 pelo conselho de ministros, foi precedida pelo rei. O conselho de ministros, em carta dirigida no mesmo dia ao prefeito de Colônia, assim resume suas críticas ao diário: “A *Gazeta Renana* voltou a adotar, já há algumas semanas, um tom que supera a insolência que até agora se havia permitido. Tem adotado uma tendência que se orienta, abertamente, a minar e destruir as instituições do Estado e da

Igreja, a provocar o descontentamento, a caluniar a administração, a burlar-se da censura e da regulamentação da imprensa na Prússia e na Alemanha e a ofender potências amigas” (CORNU, 1965, 30l).

Marx, em carta a Ruge, de 25 de janeiro de 1843, comunica a supressão da *Gazeta Renana*, mostrando que o ato não o surpreendeu, visto que desde as *Novas Instruções* estava preparado para isso, e avalia a supressão do diário como um momento do avanço da consciência política na Alemanha. As causas da supressão são assim enumeradas: “a grande difusão do periódico, minha Justificação do Correspondente da Mosella, na qual se censura duramente a várias autoridades do estado, a obstinada negação em dar os nomes daqueles que nos forneceram o texto da lei sobre o divórcio, a convocação das Dietas regionais, a partir das quais poderíamos fazer um grande trabalho de agitação e, por último, nossas críticas à proibição da *Gazeta Geral de Leipzig* e dos *Anais Alemães*” (MARX, Escritos de Juventud, 690).

O fim da *Gazeta Renana* virá a ser também, a curto prazo, o fim do período pré-marxiano do pensamento de Marx, com sua retirada ao gabinete de estudos de Kreuznach, cujos trabalhos ultrapassam os limites desta dissertação.

Aqui, trata-se de prosseguir e levar a cabo a exposição de sua reflexão política anterior ao advento de seu pensamento original.

CAPÍTULO III

3 - O ESTADO RACIONAL

3.1 Estado e Religião

O exame do *estado* é o centro das preocupações de Marx durante o período da *Gazeta Renana*. A partir dos artigos publicados no período, constata-se que pensa o *estado* dentro de uma perspectiva tradicional e positiva, apontando-o como o verdadeiro lugar da redenção e da libertação da humanidade. Pela atividade político-filosófica na imprensa cotidiana, expõe as contradições presentes no estado prussiano, ao mesmo tempo em que estabelece delineamentos básicos para a superação do mesmo. São artigos carregados de argumentos críticos endereçados à forma híbrida do estado alemão e às suas instituições. A crítica densa e bem articulada aponta para a necessidade da instauração de um moderno estado racional. O estado é visto como habilitado para resolver as grandes dificuldades humanas, precisamente porque é concebido como a “encarnação da razão e compelido ao progresso pela crítica filosófica, ferramenta espiritual na eliminação das *irracionalidades* do real pela determinação de cada existente pela essência, de toda realidade particular pelo seu conceito” (CHASIN, 1995, 355). O estado é, assim, a mais elevada encarnação da moral; o afastamento do ponto de vista do estado gera a desmoralização tanto do governo quanto dos homens da esfera privada. Naquele período, a luta de Marx é, pois, contra o atrasado estado alemão, no qual convivem tendências filosóficas, convicções religiosas e interesses privados. Assim,

a explicitação do complexo categorial do estado, o conceito de estado, passa pela crítica das concepções que procuram fundar o mesmo na religião, sobre os interesses dos proprietários privados e, ainda, sobre os interesses particulares da burocracia governamental.

É no já citado *Editorial do Nº 179 da Gazeta de Colônia* que Marx realiza sua crítica mais ampla à concepção cristã de estado. A *Gazeta de Colônia*, no seu editorial no nº 179,¹ defendia a tese que a religião é a premissa necessária de toda comunidade social e também o verdadeiro fundamento do estado. O artigo sustentava essa tese, afirmando que, nas nações mais desenvolvidas do mundo, havia coincidência entre o florescimento da vida popular e a máxima educação religiosa, assim como havia coincidência entre a decadência de seu poder e grandeza com a decadência da educação religiosa.

Atribuir à religião a causa ou a miséria dos antigos Estados significa, segundo Marx, inverter a relação entre o estado e a religião, uma vez que se toma a consequência como a causa e a causa como a consequência. Não foi a decadência religiosa que provocou a decadência dos Estados, mas, ao contrário, foi a queda dos Estados que derrubou a velha religião. Isto porque a religião antiga sempre teve na política o seu verdadeiro objeto; a religião nada mais era do que o culto ao Estado e à nacionalidade. Marx sustenta a sua proposição sobre o Estado, tanto em sua negação crítica quanto na sua tese afirmativa, referindo-se à existência histórica dos Estados antigos. O culto à nacionalidade e ao Estado era muito mais filosófico do que religioso, visto que, na época em que esses cultos chegaram a seu auge, era a filosofia e não a religião que ocupava o primeiro plano da cultura dos povos

¹ A *Gazeta de Colônia* foi um diário publicado em Colônia desde 1802. O periódico abraçou a defesa da Igreja Católica contra o Protestantismo, dominante na Prússia. Karl Heinrich Hermes, publicista contra o qual este artigo de Marx polemiza, era um periodista a soldo do governo prussiano e seu agente secreto. Em 1842, foi nomeado redator político da *Gazeta de Colônia*, que por aqueles dias empreendeu uma acirrada luta contra a *Gazeta Renana* dirigida por Marx.

antigos: “Grécia e Roma são, certamente, entre os povos da antigüidade, os países da mais alta ‘cultura histórica’. O mais elevado florescimento interno da Grécia foi na época de Péricles, e seu mais elevado florescimento externo deu-se na época de Alexandre. Na época de Péricles, os sofistas e Sócrates -a quem se pode definir como filósofo encarnado-, a arte e a retórica haviam suplantado a religião. A época de Alexandre foi a época de Aristóteles, que rechaçou a eternidade do espírito ‘individual’ e o deus das religiões positivas. Imaginem Roma, então! Leiam Cícero! A filosofia epicuréia, estóica ou cética era a religião dos romanos cultos, quando Roma chegou ao topo de sua ascensão. Se com o declínio dos Estados antigos desapareceram também as antigas religiões, isso não carece de nenhuma explicação a mais, porque a ‘verdadeira religião’ dos antigos era o culto de ‘sua nacionalidade’, de seu ‘Estado’. Não foi a decadência da velha religião que derrubou os velhos Estados, mas foi a decadência dos velhos Estados que derrubou a velha religião” (MARX, Editorial, 6).

Os velhos Estados declinaram porque um novo espírito, de uma nova época, irrompeu e necessitou libertar-se dos entraves que o bloqueavam. Assim aconteceu efetivamente nas vésperas do declínio do velho mundo. A tentativa de conter o novo espírito foi muito mais um resultado da incompreensão do mesmo do que uma possibilidade de conter a sua força: “No exato momento em que se aproximava o declínio do mundo antigo, surgiu a *Escola Alexandrina*, a qual com todo o poder esforçou-se por demonstrar a ‘eterna verdade’ da mitologia grega, e da sua profunda concordância ‘com os resultados da investigação científica’. Também o imperador Juliano seguia essa tendência, uma tendência que confiava em poder fazer desaparecer, simplesmente fechando os olhos para não conseguir ver, o novo espírito da época que irrompia” (MARX, Editorial, 6 - 7).

Assim, nem os Estados antigos eram sustentados por princípios religiosos nem muito menos o são os Estados modernos, os quais já foram pensados a partir de princípios filosóficos racionais e universais. Em absoluto, o Estado não pode ser confundido com uma instituição sustentada por fundamentos religiosos ou mesmo com uma comunidade de crentes. Aqui, Marx define o estado da perspectiva ética e comunitária; afirma que o estado é “uma livre comunidade de homens éticos” (MARX. Editorial, 8), que visa efetivar a liberdade e não o dogma. O estado é uma comunidade que age a partir de relações éticas e que tem como meta não a religião, mas a liberdade.

Rossi considera que nesse momento Marx já tem como meta criticar a Hegel por este defender a monarquia hereditária, mas, ainda se mantém afiliado ao seu pensamento. Rossi, no entanto, considera que isto é irrelevante, pois Marx expõe a teoria hegeliana do estado de forma bastante geral, susceptível de interpretação liberal, já que seu propósito imediato é o efetivo combate à postura política reacionária e inculta, (ROSSI, 1971, 98).

Já no entender de Bermudo, a concordância de Marx com a concepção hegeliana de estado não pode servir para desconsiderar diferenças efetivas que já começam a aparecer, mesmo que de forma embrionária. Marx entende o estado mais como uma construção, “mais como resultado da atividade racional dos indivíduos do que pelo desenvolvimento da idéia.(...) Enquanto Hegel o situa no nível metafísico, como resultado necessário do desenvolvimento da idéia, Marx o concebe em nível mais concreto” (BERMUDO, 1975, 75).

Na negação crítica da concepção religiosa de Estado e na afirmação positiva dos seus fundamentos humanos, Marx também refere como base argumentativa a existência real de algumas instituições dos estados europeus. A constituição francesa e o próprio direito nacional prussiano deixam claro que nem

todos os estados europeus estão constituídos a partir de fundamentos cristãos, como afirma a *Gazeta de Colônia*. A preocupação desses estados não é com nenhuma religião, mas sim com a totalidade dos homens que vivem em seus domínios e com os interesses e a segurança de seus cidadãos: “Na carta², artigo 3, não está dito: ‘todo cristão’, ou ‘apenas o cristão’, mas ‘*tous les Français sont également admissibles aux emplois civils et militaires*’”. Também no Direito Nacional Prussiano, parte II, título XIII, etc., está dito: ‘O dever primordial do chefe do Estado é manter a tranqüilidade e a segurança interna e externa, e proteger cada um no desempenho dos seus interesses contra violências e perturbações’ (MARX, Editorial, 8 - 9). Os fundamentos da constituição do estado moderno não são de ordem divina ou de fundo bíblico, mas fundamentos que derivam de concepções filosóficas e de acontecimentos políticos: “o Código Prussiano surgiu propriamente da escola filosófica de ‘esse lobo’ e que o Código Francês de Napoleão não nasceu do Velho Testamento, mas da escola de idéias de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeu, Montesquieu e da Revolução Francesa” (MARX, Editorial, 18).

Após ter se referido à realidade dos Estados prussiano e francês e, com base nos mesmos, ter negado que o estado seja fundado na religião, Marx explicita o fundamento ideal do mesmo. A crítica à concepção cristã de estado é feita a partir da “idéia” de estado. A “verdade” do estado está no conceito e não na mera existência positiva do mesmo. Se alguns estados europeus se fundamentam no cristianismo, não correspondem ao conceito de estado, não são um estado por direito: “Mas se, na realidade, alguns Estados europeus baseiam-se no cristianismo, expressam estes Estados o seu conceito? É já a ‘pura existência’ de uma situação o direito desta situação?” (MARX, Editorial, 9).

² Se trata da “Carta Constitucional” aprovada depois da revolução burguesa de 1830, na França. Era a Constituição da chamada Monarquia de Julho.

Outro ponto da polêmica de Marx contra a concepção religiosa-cristã de estado gira em torno da função deste no campo da educação. O *Artigo de Fundo da Gazeta de Colônia* concebe o estado, para além de uma comunidade legal, como uma verdadeira instituição educacional, que transmite publicamente os valores do cristianismo a todos os cidadãos. Isso é para Marx uma deformação das funções do estado, que não educa pela religião, mas só educa na medida em que existe como instituição racional. Por sua existência racional, o estado permite a realização do homem como ser humano. Aqui Marx define o estado como uma totalidade diante das particularidades da religião positiva e dos indivíduos singulares. O indivíduo sai de uma situação em que impera a independência natural e o impulso bruto para uma esfera na qual se torna um membro de uma totalidade; uma totalidade onde as ações dos indivíduos são regidas eticamente, e a liberdade é afirmada espiritualmente. O estado é, portanto, o lugar em que se supera a oposição entre o indivíduo e a totalidade e se realiza a sua conciliação: “A verdadeira educação ‘pública’ do Estado é, antes de tudo, a sua existência racional e pública. O Estado educa de fato os seus membros na medida em que os torna membros do estado, transformando os fins singulares em fins gerais, o impulso bruto em tendência ética, a independência natural em liberdade espiritual, enquanto o indivíduo goza sua vida na totalidade, e esta no sentimento do indivíduo” (MARX, Editorial, 10).

Enquanto os fundamentos do estado são filosóficos e racionais, de sua parte os fundamentos da igreja são religiosos. Assim sendo, Igreja e Estado são duas instituições que, por terem fundamentos distintos, se excluem. O estado funda-se na razão e age filosoficamente; a ação da livre razão, ou o filosofar, são qualificados aqui por Marx para reinar no mundo humano, ou seja, para fundar o estado. Já a igreja funda-se na religião e a característica de sua ação é o comportamento dogmático. Um estado cristão não é um verdadeiro Estado, mas sim uma igreja;

uma igreja que divide e instaura a contradição no coração dos seus fiéis, de maneira que estes lutam entre os interesses do mundo e os interesses da religião. Cotidianamente, o crente vive o conflito entre as prescrições de sua religião e as normas do estado: “A maior parte dos vossos processos e leis civis não tratam das questões da propriedade? Mas vos é dito que vossos tesouros não são deste mundo. Ou se vos reportais ao dito, ‘dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus’, então considereis não só o Mammon dourado³, mas, ao menos na mesma medida, a livre razão como o imperador deste mundo? À ‘ação da livre razão’ nós chamamos filosofar” (MARX, Editorial, 15).

Do ponto de vista histórico, quem primeiro separou a igreja do estado não foi a filosofia, mas o próprio cristianismo. Marx faz referência a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, bem como aos padres da igreja e ao próprio espírito do cristianismo. E diante da perspectiva da unidade terrena dos estados europeus, o cristianismo reiterou a idéia da unidade popular dentro da igreja: “Quando na Santa Aliança se forjou uma confederação quase religiosa de Estados, e a religião devia chegar a ser o emblema dos Estados Europeus, então o *papa*, com profundo sentido e com justíssima conseqüência, recusou-se a se somar a essa confederação sacra, afirmando que a união cristã de todos os povos é a igreja e não a diplomacia, não uma aliança mundana de Estados” (MARX, Editorial, 15).

Assim o Estado religioso é o Estado teocrático; neste, o que impera não é a livre razão, mas sim a própria religião. O estado está subordinado à igreja. O governo é um representante da própria divindade e sua palavra deve ser tomada como uma verdade absoluta. Assim, os estados religiosos não só estão subordinados à igreja, mas dela tomam a sua verdade: “O verdadeiro Estado religioso é o Estado teocrático. Neste o príncipe deve ser, como no Estado hebraico

³ Termo hebraico que significa ídolo, dinheiro.

o Deus da religião, o próprio Jeová, ou como no Tibet, o representante de Deus, o Dalai Lama, ou enfim, como Görres, no seu último escrito, exige corretamente dos Estados cristãos que estes devem submeter-se todos a uma Igreja, que é uma 'igreja infalível', porque se, como no protestantismo, não existe um chefe superior na igreja, então o domínio da religião não é outro do que a religião do domínio, o culto da vontade do governo" (MARX, Editorial, 15).

Novamente, para sustentar suas idéias sobre o estado, Marx volta-se ao próprio decurso da história. A construção dos estados modernos foi feita por homens que não lançaram mão da religião, mas reivindicaram os direitos humanos. Estabelece então o conceito de estado como o estado da natureza humana. Como a natureza humana se caracteriza pela universalidade, esta confere universalidade ao estado, o qual se choca com a particularidade de uma determinada confissão religiosa. Para Marx, àquela época, a filosofia exige que os direitos humanos universais sejam instaurados num verdadeiro estado político. De modo que aqui Marx já manifesta, de certa forma, a idéia de que as questões religiosas, com suas características particulares, devem ser tratadas como assuntos privados e que podem ser admitidas por um estado que se emancipou politicamente da religião. Num estado liberto da religião, o direito pode ser garantido em igualdade de condições para indivíduos de religiões diferentes, o que é uma impossibilidade num estado que adota oficialmente uma religião particular. A universalidade do estado racional não entra em conflito com a particularidade religiosa dos cidadãos: "Tão logo um Estado admite em si confissões diversas com direitos iguais, não mais pode ser um Estado religioso sem prejudicar as confissões religiosas particulares, não mais pode ser uma igreja que condena, como herético, todo sequaz de uma outra confissão, que faz depender da fé todo pedaço de pão, que torna o dogma uma ligação entre o indivíduo e a existência civil do Estado. Perguntai aos habitantes

católicos da 'mísera verde Erin', perguntai aos Huguenotes de antes da Revolução Francesa: não apelaram à religião, porque a sua não era a religião do Estado, mas apelaram aos "direitos humanos", e a filosofia interpreta os direitos da humanidade, exige que o Estado seja o Estado da natureza humana" (MARX, Editorial, 15 - 16).

A posição teórica que sustenta fundamentos religiosos para o estado não chega a ser racional, mas se caracteriza como semi-racional, ou, então, como teologicamente racional. Essa posição consegue assim defender a idéia de converter o espírito universal do cristianismo em espírito do estado, prescindindo das diferenças das confissões, ou seja, quer separar o espírito religioso universal da religião positiva. A tentativa de separar a religião de seus dogmas e das suas instituições equivale à idéia de fazer reinar no estado o espírito universal da lei, sem a determinação legal e as instituições positivas do direito. Mas, de qualquer forma, a natureza da religião, como é o caso do cristianismo, jamais pode determinar a constituição de um estado, pelo simples fato de os cristãos viverem em estados com constituições diferentes. Além do mais, o cristianismo está impossibilitado de avaliar a justeza de uma constituição de estado, porque parte do princípio de que é preciso sempre se submeter à autoridade porque toda autoridade vem de Deus.

Ao negar legitimidade à concepção religiosa de estado, Marx estabelece mais um aspecto de seu entendimento sobre o estado. Afirma que o fundamento do verdadeiro estado é a comunidade humana e não o espírito religioso em geral, ou uma determinada confissão religiosa em particular. Assim, em lugar do teor cristão de uma constituição de estado, Marx defende um fundamento terreno, a natureza da própria sociedade. A justiça de uma constituição de estado não se avalia com base na autoridade ou na religião, mas sim com base na natureza universal do homem, visto que é esta a essência do estado: "Os cristãos vivem em Estados com constituições diversas: alguns vivem numa república, outros numa monarquia

absoluta, e outros numa monarquia constitucional. O cristianismo não decide sobre a *bondade* das constituições, porque não conhece diferenças entre as mesmas. Ele ensina como a religião deve ensinar: ficai submetidos à autoridade porque *toda autoridade* vem de Deus. Não com base no cristianismo, mas a partir da própria natureza, a partir da essência do Estado mesmo, deveis decidir sobre a justiça da constituição de um Estado; não a partir da natureza do cristianismo, mas a partir da natureza da sociedade humana” (MARX, Editorial, 16).

Marx considera os estados do antigo regime como os mais cristãos, nos quais, porém, imperava a vontade da corte: “O Estado Bizantino era o Estado propriamente religioso, porque nele os dogmas eram questões de Estado, mas o Estado Bizantino era o pior Estado. Os Estados do *ancien régime* eram os Estados mais cristãos, mas mesmo assim eram os Estados da ‘vontade da corte’” (MARX, Editorial, 16).

Portanto, a negação do estado religioso é feita com base na concepção do estado político que realiza a liberdade racional; o estado desenvolve a racionalidade das relações humanas a partir da atividade filosófica. O tratamento racional e filosófico do estado não é uma invenção da filosofia mais recente, mas um procedimento normal do caráter racional da filosofia, que já na Grécia antiga dera seus primeiros passos. Há, no entanto, um marco na compreensão terrena do estado; marco que foi estabelecido com a descoberta de Copérnico sobre o sistema solar. A partir de então a filosofia racional mostrou que o desenvolvimento do estado se dá a partir das leis da razão e também considera a experiência, mas não a teologia. Assim, Marx considera como fantasia histórica ignorar que foi a razão, ou afirmar que foi a religião, o fundamento do verdadeiro estado. A partir da descoberta de Copérnico, também a filosofia emancipou a política da teologia e mostrou que a lei da gravitação do estado está no próprio estado e não na religião: “A filosofia nada

mais tem feito na política do que a física, a matemática, a medicina e qualquer outra ciência tem feito no interior de sua esfera. Baco Von Verulam chamou a física teológica de virgem estéril, consagrada a Deus; ele emancipou a física da teologia e a tornou fértil. Tampouco como perguntais ao médico se ele é crente, tampouco tendes que perguntá-lo ao político. Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei de gravitação do Estado; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática, empregar esse resultado no sistema de equilíbrio dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Espinosa, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a considerar o Estado com olhos humanos e a desenvolver as suas leis naturais a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, e à lua que ficasse no Vale de Ajalón, a mais recente filosofia só tem continuado um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles. Vós, portanto, não polemizais contra a racionalidade da mais nova filosofia, mas polemizais contra a sempre nova filosofia da razão” (MARX, Editorial, 17).

Do mesmo modo, a contestação da racionalidade quanto à vida política também foi sentida por Montesquieu, que foi acusado pelos doutores da Sorbone pelo simples fato de ter afirmado que a virtude política e não a religiosa era a qualidade mais importante do Estado.

Temos como resultado, pois, que para o Marx da *Gazeta Renana* foi a razão filosófica que engendrou o estado, e já ao tempo de Aristóteles. Todavia, não deixa de destacar a transformação que essa razão sofreu no decurso do desenvolvimento da filosofia política, passando da filosofia grega, onde parte da razão do indivíduo,

para chegar, na filosofia moderna, à visão mais ideal e profunda da razão da totalidade. Desse modo identifica a vida política ou a vida no estado à verdadeira realização da comunidade humana. Assim, o estado é definido como organismo onde se realiza a liberdade racional dos seres humanos, enquanto seres que vivem em comunidade. A obediência ao estado significa, para o cidadão, obediência à própria razão, portanto, auto-obediência e plena liberdade: “Mas, se os primeiros filósofos do direito público derivaram o Estado dos impulsos da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a visão mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o derivam da idéia do toto. Considera o Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana” (MARX, Editorial, 18).

3.2 Estado e Propriedade Privada

À medida que Marx, nos artigos da *Gazeta Renana*, define o estado como uma totalidade social, que realiza ética e politicamente a liberdade humana universal e, que o faz a partir de princípios filosófico-racionais, é claro que o teor da ação de grupos particulares e da defesa de interesses materiais são denunciadas e combatidas. Marx considera essas dimensões no estado como mais uma expressão, ao lado da interferência religiosa, da anomalia do estado prussiano em particular, onde efetivamente os proprietários privados tomaram o controle e o converteram em instrumento para a realização de seus interesses peculiares. Da mesma forma que os fundamentos religiosos não constituem fundamentos do estado, isto é, sua

natureza não se concilia com o caráter e as exigências do estado, também aqueles que defendem os interesses da propriedade privada estão impossibilitados de se elevar ao ponto de vista do estado.

A relação entre estado e propriedade privada é discutida por Marx, de forma mais precisa, num de seus artigos sobre os trabalhos da VI Dieta Renana, no qual analisa o debate travado acerca da lei sobre o furto de lenha. Mostra que o comportamento do proprietário de bosques e o comportamento do estado se excluem. Longe de ser um instrumento a serviço de um estrato social, o estado é apresentado sob a tese da liberdade universal do ser humano. O estado regula o desenvolvimento político e social. Como questão de fundo das duas perspectivas sobre o estado está o debate sobre a legislação penal na VI Dieta Renana. O proprietário de bosques age com base no interesse particular e, a partir dessa perspectiva, procura instituir uma lei penal, enquanto o estado age com base na razão, universal por sua própria natureza. Já no artigo sobre a *Liberdade de Imprensa* ficara evidente que uma das fontes da ação irracional do estado é dar curso aos interesses restritos dos estratos sociais, ou seja, conduta que nega o espírito democrático e universalista. Estabelece-se com isso, um confronto entre o interesse particular, que nasce da defesa da propriedade privada, e o interesse geral, que caracteriza o estado.

A crítica de Marx aos procedimentos orientados pelos interesses da propriedade privada num órgão de representação política, suposto como órgão de representação dos interesses universais, centra-se no teor da legislação penal, que efetivamente buscava excluir do direito os interesses das pessoas que não dispunham de posses. O que Marx não aceita é que a defesa do direito à propriedade exclua uma parcela da população do direito ao estado. Historicamente, a população pobre tinha o costume de suprir as suas necessidades de lenha

apropriando-se da mesma nos bosques e nas florestas da região em que residia, procedimento que havia se convertido em *direito consuetudinário*. Ao tempo da VI Dieta Renana, emerge a tentativa de regular a situação do ponto de vista do direito, quando se manifesta a contradição entre o ponto de vista estatal e o ponto de vista privado. Ao invés de a Dieta, com a nova lei penal, elevar a população pobre a uma esfera mais ampla de direitos, ao direito estatal, a nova lei lhe corta o direito costumeiro e o transforma em ato ilegal. O estado é, para o Marx de então, responsável pela proteção dos direitos da população pobre diante da arbitrariedade do interesse privado, e lhe atribui função humanitária. Cabe ao estado proteger a prática social da população pobre; apanhar lenha para atender a necessidades não é crime, nem um procedimento anti-social. Quando um estado considera a miséria social um crime e a pune enquanto tal, está minando a sua própria base. Cabe, portanto, ao estado tomar a defesa dos direitos da população pobre e impedir que seja tratada ilegalmente: “E se o estado, para isso, não é bastante humano, rico e generoso, é, ao menos seu dever incondicional não transformar em *crime* aquilo que só as circunstâncias tornam uma *transgressão*. Deve proceder com maior, encarando como *desordem* social o que só com maior injustiça poderia castigar como delito anti-social, senão combaterá o instinto social crendo combater a forma anti-social do mesmo” (MARX, FL, 15).

Há diferenças fundamentais nas relações entre um homem e o interesse privado e entre o Estado e um cidadão. Marx atribui ao comportamento do homem dominado pelo interesse privado todo tipo de limitação ética; este reduz sua relação com o outro aos limites de sua estreita ganância. Com sua alma egoísta e dura, o proprietário privado só percebe a relação com o outro no ponto em que é ferido em seus interesses, ou seja, trata o outro apenas na perspectiva resultante de seu próprio interesse. O proprietário privado põe a relação com sua propriedade acima

da relação com outro homem; não vê na relação com o outro uma relação social, mas sim uma relação de hostilidade.

Já as relações do estado com os seus cidadãos são múltiplas, são relações humanas vitais, de maneira que não é o rompimento de uma dessas relações que elimina o cidadão da vida do estado. Este não pode inverter a relação com seus cidadãos no sentido de, a partir de um ato, condenar um homem por inteiro; cabe-lhe reconhecer, acima de tudo, um homem naquele indivíduo que comete um delito. A riqueza do estado é constituída precisamente pelo número de seus cidadãos e pelas diversas funções que estes podem exercer. Isto evidencia a idéia organicista de estado: um organismo vivo, cuja riqueza se encontra precisamente na riqueza de seus membros, ou seja, de seus cidadãos: "O interesse privado transforma em esfera vital de um homem a esfera singular na qual colide com aquele interesse.(...) Mas o Estado precisa ver no delinqüente de lenha mais do que um delinqüente, mais do que um *inimigo da lenha*. Cada um dos cidadãos não está ligado com ele por mil nervos vitais? E pode o Estado cortar todos esses nervos, só porque *um* cidadão cortou, sem autorização, um nervo apenas? Também num infrator de de lenha o Estado precisa ver um homem, um membro vivo, no qual corre o sangue de seu coração, um soldado que deve defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve valer diante do tribunal, um membro da comunidade capacitado a ocupar cargos públicos, um pai de família cuja existência é sagrada, e, antes de tudo, um cidadão do Estado. E o Estado não pode excluir facilmente um de seus membros de todas essas determinações, porque amputa a si mesmo toda vez que faz de um cidadão um delinqüente" (MARX, FL, 15 - 16).

À medida que os proprietários conseguem impor seus interesses particulares através da lei penal, fazendo com que o estado, pelos poderes legislativo e executivo, se converta em assunto privado, fica alterada a própria

relação entre o estado e os demais cidadãos. Se o estado é um meio para as finalidades dos proprietários, perde sua independência e autonomia. Se o interesse da propriedade impera na lei penal, esta elimina a possibilidade de a mesma tratar o acusado como cidadão, o qual, para além dos deveres, tem direitos em relação ao estado. A relação entre estado e acusado é uma relação de direito, que é racional e universal, ao passo que a relação que o proprietário procura estabelecer com o apenado é uma relação de interesse, e esta é sempre particular. O delito não é uma contradição entre interesses privados, mas destes com a razão e o direito do estado. Pelo delito cria-se, assim, uma oposição entre o delinqüente e o estado, o que ativa um direito do estado; mas este apenas dispõe de direitos contra o acusado na medida em que se comporta à maneira do estado, cuja tarefa é resolver a oposição entre direito e delito; a pena, portanto, é a reconciliação, pela mediação do direito, entre o delito e a lei: "Pode ser alterada a relação entre o Estado e o acusado pela mesquinha situação econômica de um particular, isto é, do proprietário de bosques? O Estado tem um direito contra o acusado porque se opõe a este indivíduo enquanto Estado. Imediatamente segue a obrigação para ele de comportar-se como Estado e à maneira do Estado em face do delinqüente. O Estado não dispõe apenas dos meios para agir de modo adequado à sua razão, universalidade e dignidade, como também dos meios para garantir o direito à vida e à propriedade do cidadão incriminado; tem o dever incondicional de possuir e empregar esses meios. Do proprietário de bosques, cujo bosque não é o Estado e cuja alma não é a alma do Estado, ninguém exigirá isso. O que se conclui? Uma vez que a propriedade privada não possui os meios para se elevar ao ponto de vista do Estado, o Estado deve se rebaixar, contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão?" (MARX, FL, 21 - 22).

Com esse argumento, Marx não apenas denuncia a atividade legislativa da VI Dieta Renana por sua lógica privada, mas igualmente chama a atenção para a lição que os defensores do verdadeiro estado, que é aquele que corresponda ao conceito de estado, precisam aprender com o comportamento do interesse privado. O interesse privado é astuto o suficiente para adequar não apenas uma parte do estado, mas todo ele a seus fins particulares; é sua característica perseguir seus objetivos sem limites, mesmo que use de todos os meios contrários à razão e ao direito, visto que para ele a defesa da propriedade é o fim último. Este procedimento é considerado por Marx da *Gazeta Renana* como completamente estranho ao verdadeiro estado moderno, que não seria o lugar no qual se afirmam os privilégios particulares, mas sim o lugar no qual se instituem direitos universais. A defesa do estado moderno, que é racional e universal, é feita no lastro da crítica ao procedimento legislativo daqueles que buscam introduzir na esfera do mesmo elementos que carecem de racionalidade e de universalidade. Estado e interesse particular não se conciliam: “Essa arrogância do interesse privado, cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela idéia de Estado, constitui uma lição séria e fundamental para o Estado. Quando o Estado, mesmo num só ponto, se rebaixa tanto que, ao invés de agir à sua própria maneira, age à maneira da propriedade privada, segue-se imediatamente que se deve acomodar, na forma de seus meios, aos limites da propriedade privada! O interesse privado é astuto o bastante para potencializar essas conseqüências até o ponto de as configurar em sua forma mais limitada e mesquinha como regras da ação estatal; disso segue vice-versa, abstraindo a degradação completa do estado, que contra o acusado são postos em movimento os meios mais contrários à razão e ao direito, porque o excessivo respeito pelo interesse da restrita propriedade privada resulta, necessariamente, numa enorme ausência de respeito pelo interesse do acusado. Se

pois aqui se evidencia, com clareza, que o interesse privado degrada o Estado a instrumento do interesse privado, como não deveria se seguir que uma *representação dos interesses privados*, dos estamentos, queira e deva degradar o Estado aos fins do interesse privado? Todo Estado moderno, por pouco que corresponda ao próprio conceito, à primeira tentativa prática de semelhante poder legislativo, será obrigado a exclamar: *teus caminhos não são os meus caminhos e teus pensamentos não são os meus pensamentos!*" (MARX, FL, 22).

Pelo exame dos debates da VI Dieta Renana, nota-se o grau de preocupação de Marx com o padrão da atividade legislativa na Alemanha e com a dimensão dos problemas e limites que apresenta quando posta a tratar de questões materiais. Pela atividade legislativa das dietas, o estado alemão se apresenta como mero instrumento do interesse privado; não é o estado que regula o interesse privado, mas, ao contrário, é o interesse privado que regula o estado. A interferência do interesse privado no estado é ilimitada e sem escrúpulos: "Esta lógica, que converte o dependente do proprietário de bosque em autoridade estatal, *converte a autoridade estatal em dependente do proprietário*. A estrutura do Estado, a função das singulares autoridades administrativas, tudo deve ser subvertido para que tudo decaia a instrumento do proprietário de bosques e seu interesse resulte a alma determinante de todo mecanismo. Todos os órgãos do Estado se tornam ouvidos, olhos, braços e pernas com as quais o interesse do proprietário de bosques ouve, espreita, avalia, protege, apresa e caminha" (MARX, FL, 27).

Para Marx, ao tempo da *Gazeta Renana*, o substrato sobre o qual se fundamentam os princípios e a ação do estado é distinto do substrato sobre o qual se sustentam os princípios que regem os interesses privados. O estado se funda no direito cuja característica não é a casualidade, mas sim a perenidade. Já os interesses privados se fundamentam sobre a propriedade e esta, por sua própria

natureza, é marcada pela incerteza, de forma que não tem caráter permanente. A ação do estado em relação à propriedade só pode guiar-se em conformidade com a natureza desta, isto é, ele garante o direito à propriedade, mas não sua existência material, que se caracteriza pela vulnerabilidade. A ação do estado é, assim, dirigida segundo a natureza das coisas. Mas o estado só pode fazê-lo na medida em que parte do direito público e de sua eternidade para afirmá-lo diante da natureza material e sua casualidade: “O Estado pode e deve dizer: garanto o direito contra toda casualidade. Para mim somente o direito é imortal e com isso demonstro a caducidade do delito, precisamente com o fato de que o suprimo. Mas o Estado não pode e não deve dizer que um interesse privado, uma determinada existência da propriedade, uma reserva florestal, uma árvore, uma lasca de madeira -e contra o Estado a maior das árvores não é sequer uma lasca - está garantido contra o acaso, é imortal. O Estado não pode nada contra a natureza das coisas, não pode tornar invulnerável o finito contra as próprias condições do finito, contra o acaso” (MARX, FL, 42).

Da mesma forma que o estado não pode dar garantias, a priori, de que a existência da propriedade privada não será afetada, também não pode o delito transformar a natureza incerta da propriedade em seu contrário; isto é, o delito não pode elevar a propriedade privada a fundamento do direito, visto que a converteria em imortal, o que contradiz a própria natureza da mesma. Essa consideração de Marx está diretamente ligada a uma proposta do projeto de lei sobre o furto de lenha, que garante ao proprietário que foi lesado o direito de usufruir da pena do acusado, ainda que seja necessário cobrá-la na forma de trabalhos forçados.

Porém, o fato de o estado não garantir a imortalidade da propriedade privada, não significa que exclua a mesma da esfera do direito. A defesa do direito, que é tarefa do estado, está acima da defesa do interesse; a perda da propriedade

não muda substancialmente o mundo; a perda da propriedade não justifica o abandono da justiça pelo estado. A justiça aqui é entendida como a vitória do direito sobre os delitos que ferem o direito: "Por certo, o Estado garantirá vosso interesse privado enquanto possa ser garantido por meio de leis e de normas preventivos racionais. Mas o Estado não pode conceder à vossa pretensão privada contra o delinqüente nenhum outro direito do que o das exigências privadas, a proteção da jurisdição civil. Se, por esse meio, por causa da pobreza do delinqüente, não vos podeis assegurar algum ressarcimento, assim nada mais se segue do que o encerro de *todos os caminhos do direito* para o alcançar. Não por isso o mundo submerge, nem o Estado abandona o caminho solar da justiça.(...) Mas, se o Estado convertesse o delinqüente em vosso servo temporal, sacrificaria a imortalidade do direito a vosso finito interesse privado. Isso demonstraria, pois, ao delinqüente a caducidade do direito, cuja imortalidade lhe deveria demonstrar através da pena" (MARX, FL, 42 - 43).

Segundo Mário Rossi, o artigo de Marx sobre o furto de lenha é o mais importante publicado na *Gazeta Renana*; seria o primeiro momento da crítica de Marx ao estado e à sociedade moderna. Contrariamente a Cornu, para quem Marx parte da concepção hegeliana de estado, Rossi, entende que Marx é, acima de tudo, jovem hegeliano e isso de forma dupla: parte da concepção de estado dos jovens hegelianos e do próprio jovem Hegel. Essa tese se sustentaria pela forma com que Marx tematiza a oposição entre o interesse público -do estado- e o interesse particular (ROSSI, 1971, l05).

Já Bermudo destaca no artigo em questão a descoberta de Marx em relação aos interesses de classe e seu significado diante da idéia hegeliana do estado racional. Mesmo assim, entende que a perspectiva de Marx não se diferencia essencialmente da dos jovens hegelianos: "Efetivamente Marx está vendo que o

estado serve os interesses de algumas classes, o que entra em contradição com a idéia hegeliana de um estado universal. Insiste em que um estado baseado sobre classes não pode realizar-se racionalmente. Mas esta contradição é vivida teórica e praticamente, pois Marx não encontra a negação. A uma realidade, o estado de classe, Marx opõe uma idéia, o estado universal. E nesta alternativa, não ultrapassa as posições jovens hegelianas de constante oposição entre consciência e mundo” (BERMUDO, 1975, 81).

O terceiro momento privilegiado no tratamento da questão, por parte de Marx, surge de uma reflexão mais específica sobre a representação política estamentária adotada na Prússia. O artigo de Marx, *Os Suplementos aos números 335 e 336 da 'Gazeta Geral' de Augusta sobre os Comitês por Estamentos na Prússia* tem como objeto crítico imediato a posição do referido jornal sobre o assunto, mas certamente pretende atingir o próprio governo. A posição política da *Gazeta de Augusta* é favorável à representação política por estamentos. Entende o jornal que os estamentos devem existir e formar a base da representação política, para que o povo não exista no Estado como uma massa inorgânica e bruta.

A crítica de Marx à organização da vida política a partir dos diferentes estamentos é manifesta desde o artigo inicial da *Anecdota*. Aqui, no entanto, ganha novo traçado; não é feita apenas com base na forma e no conteúdo das manifestações políticas dos vários estamentos, mas com apoio na própria vida popular. O eixo crítico sustenta que há contradição entre os organismos políticos, formados por representação estamentária, e a verdadeira vida popular. A concepção política, que faz dos estamentos a verdadeira diferenciação da vida popular, está presa à percepção sensível dos diferentes elementos e não consegue chegar à percepção racional da vida natural orgânica. É preciso elevar-se da percepção sensível à percepção racional, de modo a ver, em lugar de uma unidade caótica, o

espírito de uma viva unidade. Segundo Marx, nem nos organismos da vida terrena e física os diversos elementos existem separados uns dos outros, mas antes se articulam num movimento vital de funções diversas, animadas por uma única e mesma vida, que não é precedida por diferenças pré-fixadas, mas dela continuamente provêm e nela se dissolvem e anulam. Muito menos o estado, o reino natural do espírito, encontra sua verdade na percepção sensível: “Assim como a natureza não fica presa aos elementos pré-existentes, ao contrário, já do grau ínfimo da sua vida mostra que esta diferença é um mero fenômeno sensível, privado de verdade espiritual, assim, não deve nem pode o estado, este reino natural do espírito, buscar e encontrar sua própria e verdadeira essência num dado da aparência sensível” (MARX, SGGACP, 302).

Nesse sentido, entende Marx que o povo não existe como matéria orgânica ou bruta, que possa ser elevado à esfera do estado de forma mecânica, abstrata e rígida, e assim fixado politicamente na diversidade de estamentos. A representação estamental é arbitrária porque estabelece distinções entre o povo, as quais não conferem com sua verdadeira natureza. A defesa da manutenção da representação estamental é feita pela *Gazeta de Augusta*, “porque ela não conhece nenhuma organicidade na vida estatal mesma, mas só um ajuntamento de partes heterogêneas, que o estado reúne de modo superficial e mecânico” (MARX, SGGACP, 302).

Eliminar a representação política por estamentos não significa suprimir as diferenças reais existentes na vida popular, mas eliminar as diferenças artificiais. A relação entre o estado e os estamentos é uma relação artificial, entre a parte e o todo. Mas o estado não é uma totalidade constituída de partes; é sim um organismo vivo constituído de membros. São os diferentes membros sociais que põem em movimento a mais alta atividade humana que é a atividade do estado. O espírito do

estado, o estado como uma totalidade, constantemente resolve as diferenças existentes na vida social na qual está inserido. As verdadeiras diferenças que Marx aponta na vida do estado, enquanto representação política popular, são buscadas não na "idéia" de estado, mas sim na realidade do estado prussiano. Mas, acima de tudo, Marx rebate a tese que defende a divisão natural do povo em estamentos, por considerar que os mesmos são parte da totalidade; defende a tese do estado como organismo, cuja unidade resulta da diversidade de seus membros: "Nós não pretendemos que, para a representação popular, se faça abstração das diferenças realmente existentes. Ao contrário, queremos que se tome a sério os movimentos das diferenças reais, produzidas e condicionadas pela íntima estrutura do estado, e que não se decaia da vida estatal para esferas imaginárias, que a vida, já de longo tempo, despiu de sua importância. Agora, que se lance um olhar à realidade do estado prussiano, a todos aberto e claro. As esferas reais através das quais funcionam o governo, os tribunais, a administração, o fisco, o exército, a escola, das quais procede o inteiro movimento estatal, são as circunvizinhanças, as comunas rurais, as províncias, os distritos militares, e não as quatro categorias dos estamentos que, nesta mais alta unidade, traspassam confusamente uma na outra e não são mais distinguidas pela vida, mas só pelos atos públicos e cartórios. As diferenças, que por sua própria natureza, se resolvem, a todo momento na unidade do todo, são criações livres graças ao espírito do estado prussiano, não são, em absoluto, matéria imposta ao presente por cega necessidade natural e pelo processo de dissolução de uma época passada. São membros, não partes; movimentos, não estados; são distinções da unidade, não a unidade das distinções" (MARX, SGGACP, 302 - 303).

O Marx da *Gazeta Renana* reforça sua defesa da representação popular no estado prussiano afirmando temer a perda da vida política real que nele existe; fica

evidente que, para ele, a existência da vida política de fato, a atividade do espírito do estado, tem na representação política, ou seja, na atividade parlamentar seu momento supremo, que não é uma atividade artificial, operada convencionalmente no interior do estado; é antes uma atividade unitária que proporciona o florescimento consciente da vida política de um povo: “Nós só pretendemos que o estado prussiano não interrompa sua vida política real, numa esfera que deve ser o florescimento consciente da vida política. Pretendemos uma coerente e universal aplicação das instituições prussianas fundamentais. Pretendemos que não se abandone improvisadamente a vida política real e orgânica, para recair numa esfera de vida irreal, mecânica, inferior, não estatal. Pretendemos que o estado não se dissolva no ato que deve constituir o ato mais elevado da sua união interna” (MARX, SGGACP, 303).

Numa organização política popular não há necessidade da representação por estamentos. Quando os intelectuais exigem representação política própria, Marx aplica a mesma reflexão à sua pretensão. A inteligência não é um elemento particular, mas um princípio da vida política, que permite explicar a estrutura orgânica da mesma. Assim, a inteligência é a alma organizativa da representação política. Ou a representação é inteligente ou é por estamentos; são duas teses que se excluem e que resultam em duas práticas políticas opostas: “Pergunta-se, é o interesse particular que deve representar a inteligência política ou é a inteligência política que deve representar o interesse particular. A inteligência política regulará, por exemplo, a propriedade fundiária segundo as máximas do estado, mas não as máximas do estado segundo a propriedade fundiária. Estas farão valer a propriedade fundiária não segundo o egoísmo privado, mas segundo a natureza estatal do mesmo. Esta não determina a natureza universal com base na natureza

particular, mas a natureza particular com base na natureza universal” (MARX, SGGACP, 312).

Contra a arrogância da casta dos intelectuais, Marx defende uma representação popular universal e de participação ativa no estado. O único sentido da representação política da inteligência consiste em instituí-la como consciente representação da inteligência do povo, o qual “não quer fazer valer necessidades singulares contra o estado, mas tem por necessidade máxima fazer valer o estado mesmo e exatamente como ato do povo, como seu próprio estado. Ser representado é em geral algo de passivo; só aquilo que é material, privado de espírito, escravo, inseguro, precisa de representação. Mas nenhum dos elementos que compõem o estado deve ser material, privado de espírito, escravo ou inseguro” (MARX, SGGACP, 313).

A relação entre o povo e os órgãos da representação não é uma relação passiva ou indiferente. A representação é entendida unicamente como representação do povo, ou seja, sua auto-representação, como uma atividade política que, longe de ser a única e excepcional atividade política do povo, se diferencia das outras manifestações da sua vida estatal pela universalidade do próprio conteúdo. A representação não pode ser entendida como uma concessão aos débeis ou indefesos mas precisa ser apreciada como “a auto-consciente vitalidade da força mais elevada” (MARX, SGGACP, 313).

Essa força vital mais elevada é a força espiritual; as várias forças materiais da sociedade só encontram espaço de representação no estado na medida em que renascem politicamente: “Num verdadeiro estado não é a propriedade fundiária, nem a indústria, não é nenhum elemento material, em sua bruta elementaridade, que pode vir a se acomodar. No estado estão apenas *forças espirituais* e, só ressurgindo

nele, renascendo politicamente, as forças materiais adquirem o direito ao voto” (MARX, SGGACP, 313 - 314).

3.3 Estado e Burocracia

Neste subcapítulo aponta-se para algumas questões de ordem econômica e social, presentes em alguns dos escritos de Marx em exame ao tratamento político que confere às mesmas. A perspectiva política para a resolução de problemas desse tipo, encontrava-se fortemente prejudicada pela realidade do estado prussiano, no qual a burocracia representava poder contrário aos interesses universais dos cidadãos e os impedia de ascender à esfera do Estado e nele encontrar soluções para os problemas de ordem material.

Queremos, também, tocar no debate que o autor desenvolve em torno da relação entre poder político geral e local. E, ainda, evidenciar de que forma relacionava uma situação social particular, afetada por uma crise econômica, com a estrutura política geral, ou seja, com a administração do estado.

Em fins de maio de 1842, Marx projeta o artigo *O Problema da Centralização*⁴, para responder ao modo abstrato como Moses Hess tematiza a relação entre poder político geral e regional.⁵ Os fragmentos desse artigo, além da crítica a Hess, apontam para uma nova perspectiva política. Para Hess, é preciso considerar a questão a partir do ponto de vista superior da filosofia: se o homem está em harmonia com sua natureza, então a liberdade individual não se diferencia da liberdade universal. Ou, ainda, quando se pressupõe um povo de justos a

⁴ *O Problema da Centralização visto em si mesmo e em Relação com o Suplemento do Número 137 da Gazeta Renana de 17 de maio de 1842.*

⁵ O artigo de Hess foi publicado na GR em 17/05/42, sob o título: “Alemanha e França considerados do ponto de vista da Centralização”.

questão deixa de existir. Mais a frente, em *A Reforma Comunal e a Gazeta de Colônia*, escrito por Marx e publicado em nome da redação da *Gazeta Renana* em 13/1/1842, a questão ganha tratamento mais preciso, motivado por um projeto de lei do governo, visando reformar as vilas e cidades da Prússia. A questão, em resumo, é saber se deve haver autonomia política das cidades e vilas que visam se separar e até mesmo se independentizar da província e da própria região?

A *Gazeta de Colônia* é contrária à autonomia política das localidades singulares, por entender que estas só falam a partir de seus interesses específicos e que nenhuma delas consegue ser o órgão político da província inteira. A posição de Marx é direta e clara: se uma localidade não é o órgão da atividade política geral, é ao menos parte desta, enquanto tal é de interesse geral. Se essa possibilidade não existe, a própria vida política torna-se impossível: “Se uma localidade singular não pode ser o órgão de uma região inteira, pode um cidadão singular ser o órgão da cidade inteira?” (MARX, RCGC, 273 - 274).

Se é impossível a um cidadão particular reivindicar algo para a cidade inteira, mas apenas para si, então nada pode ser exigido pela cidade, visto que ela é constituída apenas por cidadãos. O raciocínio que separa desse modo o particular do universal conduz a uma lógica que torna impossível tanto a vida política na cidade, quanto na província e no próprio estado. É uma concepção política que acaba por suprimir a vida política e social para atribuir ao desejo e à vontade do rei todos os poderes políticos: “Tão logo se quer fazer valer o particular em contraposição hostil ao universal, deve-se concluir que se quer fazer desaparecer todas as formações políticas e sociais diante da última indivisível particularidade, diante do indivíduo singular com sua vontade física e seus desejos” (MARX, RCGC, 274).

Os princípios políticos da relação entre poder local e poder geral, ou seja, a relação entre poder político regional e poder de estado, Marx desenvolve efetivamente no artigo *Justificação do Correspondente da Mosella*. Neste, no qual as questões de ordem econômica e social merecem atenção especial, há importantes considerações sobre a relação entre os poderes políticos gerais do estado burocrático da Prússia e a região da Mosella.

Vale acompanhar os principais pontos da argumentação de Marx, para mostrar como examina, na época, do ponto de vista político, uma situação econômico-social efetiva. Marx afirma, desde logo, que, no exame de uma situação econômica e social em crise, as pessoas são facilmente tentadas a não levar em conta a natureza objetiva da situação, o que as leva a buscar explicações na mera vontade, mas que esta não é a última palavra das situações objetivas, as quais podem se impor e determinar a ação humana tanto no plano privado, quanto no plano político: “dão-se *situações* que determinam a ação, tanto das pessoas privadas quanto das autoridades singulares, e são tão independentes delas quanto é o sistema respiratório” (MARX, JCM, 349).

Marx define a crise da região de Mosella como uma complexa realidade composta de duas dimensões básicas: a pública e a privada. Da mesma forma que a região da Mosella não está fora do estado, assim também sua penúria não se encontra fora da administração do estado: “Só a *relação* recíproca destes dois lados constitui a situação *real* da região de Mosella” (MARX, JCM, 350).

Sobre a região da Mosella há duas versões: a do governo e a da associação dos viticultores. O que suscita a crítica de Marx é precisamente a contradição entre o relatório governamental e o relatório da entidade privada. Examina, então, os relatórios a partir da própria situação, à qual se refere articulando a realidade regional com a totalidade política prussiana.

A contradição entre os relatórios não se manifesta no reconhecimento da crise, mas na compreensão de suas causas. O diagnóstico oficial reconhece que a crise tem levado à ruína e à miséria muitos produtores de vinho e a razão da crise estaria nos proprietários de vinhas. Relata o funcionário do governo que a Mosella, por longo tempo, foi favorecida pelo monopólio da produção de vinho e, também, por uma política muito favorável ao cultivo da uva, o que teria resultado em enormes lucros. Com ganhos fáceis e elevados, a população local teria adquirido um modo de vida muito luxuoso, bem como realizado negócios audaciosos com a aquisição de novas vinhas. Em decorrência de um período menos favorável, o relator oficial vê o cultivo da uva retornar às mãos dos proprietários mais ricos e com melhores condições de enfrentar a crise e concorrer com as novas regiões produtoras de vinho. Os proprietários pobres, nascidos dos anos mais favoráveis, ou seja, de uma situação anormal, estariam passando pela crise por efeito do retorno da situação à normalidade. Assim, a crise seria muito mais um fenômeno de caráter parcial, restrita aos novos proprietários. O relator, com base nessa conclusão, acusa os proprietários ricos, os antigos proprietários, de estarem usando a miséria dos pobres para obterem favores do estado para seus próprios negócios. Como proposta, sugere que o estado facilite a vida dos proprietários durante a fase transitória de retorno à normalidade.

Pela avaliação da associação dos viticultores a situação é diferente. A crise na região da Mosella seria geral, afetando tanto o proprietário pobre quanto o rico, de maneira que a responsabilidade seria muito mais da situação do que da população. A associação atribui o período de prosperidade de sua região ao trabalho e à industriiosidade dos produtores, e não aceita a tese de que essa prosperidade tenha sido a manifestação de uma casual anormalidade. Dessa maneira, exige que o estado crie as condições que favoreçam a produção até que a

situação objetiva volte a ser favorável e a região possa continuar sendo, para o estado, o que era no tempo da prosperidade.

De posse das duas versões sobre a realidade da Mosella, Marx se propõe a examinar as mesmas a partir das duas forças em ação e, assim, elevá-las a uma forma geral, de maneira que possam ser traduzidas em seus pensamentos básicos. O primeiro aspecto de sua análise refere-se à figura do funcionário nomeado pelo governo tanto para analisar os memoriais quanto a própria situação da região. O problema já começa na nomeação do funcionário. Cargo de confiança que o governo atribuiu a um funcionário versado na matéria, por ter participado da discussão das regras para normatizar o comércio do vinho na região, de maneira que este se reconhece no relatório oficial. Responsável pelo estudo da situação em crise, o funcionário confia e defende mais seu ponto de vista do que o do requerente, de forma que, antes de avaliá-lo, procura refutá-lo. Ou seja, o funcionário examina de forma burocrática e viciada a real situação da Mosella.

Por parte da associação dos viticultores se dá a incômoda situação de o pobre não dispor de condições culturais, nem de tempo para descrever sua situação, de maneira que não pode se manifestar; já o proprietário rico tem como falar, mas não o pode fazer porque não é pobre. Pergunta Marx: quem pode então se opor à inteligência oficial?

Marx toma a defesa dos moradores da Mosella, mostrando como sua verdade corresponde mais à realidade do que à verdade política da burocracia oficial. Os proprietários de vinhas vêem que a miséria está se estendendo a toda a região. Estão conscientes também de que seus interesses são igualmente os interesses do estado. Por outro lado, sentem que, pelo relatório oficial, sua realidade é deformada e apresentada de forma unilateral e arbitrária. Desta maneira, os proprietários de vinhas destacam a contradição que existe entre a real configuração

da situação e o perfil dos relatórios oficiais; concluem, assim, que os relatórios ignoram propositadamente a situação real, para fazer triunfar a inteligência política oficial diante da inteligência política privada.

O funcionário nomeado pelo governo critica os proprietários privados e os acusa de quererem elevar seus assuntos e interesses particulares ao nível do estado; os proprietários privados criticam o funcionário e o acusam de querer rebaixar o interesse do estado ao seu nível próprio e exclusivo, excluindo, assim, da vida política todos os outros cidadãos.

Marx afirma que existe aí oposição entre a realidade econômico-social e a realidade político-estatal. A realidade mais evidente da região de Mosella aparece como ilusão diante do quadro apresentado pelos relatórios oficiais, ou seja, diante do estado: "só a esfera de atividades oficiais parece constituir o estado; o que se contrapõe ao mundo externo e suas atividades, que aparece a ele como um objeto estatal privado de todo *sentimento e compreensão*" (MARX, JCM, 358 - 359).

O funcionário atribui toda a responsabilidade pela miséria da Mosella aos proprietários de vinhas e jamais questiona a excelência da administração e das instituições do estado. O proprietário privado tem consciência de seu trabalho e exige do funcionário, enquanto autoridade do poder do estado, que providencie o fim de sua miséria, uma vez que afirma tudo fazer de forma perfeita.

Assim, Marx constata que do exame da crise da Mosella resultou a oposição entre o ponto de vista privado e o ponto de vista oficial: ao mesmo tempo ficou estabelecida uma contraposição hierárquica entre a sabedoria oficial e a privada. O governo confia mais no relatório oficial do que no relatório dos proprietários privados. Marx levanta um problema que parece ser um dos grandes responsáveis pela miséria política alemã. A mesma hierarquia estabelecida entre funcionário público e produtor de vinho se reproduz no interior da própria burocracia oficial.

Os burocratas do governo buscam se isentar de suas responsabilidades, falsificando o diagnóstico sobre a região que administram. O funcionário mais próximo do proprietário de vinhas descreve a situação melhor do que ela é, visto que jamais admite que administra mal a região. Ele também se isenta da tarefa de discutir as máximas administrativas, mas apenas busca cumpri-las. Os cuidados com as regras administrativas e com as instituições são atribuições exclusivas de uma casta mais elitizada dos funcionários, considerados os mais preparados e com consciência e visão universais das atividades do estado. O funcionário mais próximo aos vinhateiros em crise, por não questionar a administração do estado, mesmo quando percebe a miséria de sua região, nunca busca a causa na administração. Ele, normalmente, entende a crise como consequência das pessoas diretamente envolvidas, ou, então, as atribui aos fenômenos naturais ou até ao acaso.

As autoridades administrativas superiores normalmente confiam mais no ponto de vista dos funcionários do que nos relatos dos administrados. O estado, além do mais, avalia a situação de uma de suas regiões não a partir do que ela é, mas sim a partir dos arquivos e documentos históricos. Isto significa, segundo Marx, que do lado da verdadeira realidade, o estado dispõe de uma realidade burocrática e fictícia. Ao invés de ir da realidade para os arquivos, o governo busca nos arquivos a verdadeira realidade. A questão de fundo que Marx critica é a oposição que se estabeleceu entre os interesses dos burocratas oficiais e da população em geral. Apenas a casta dos burocratas, com seus interesses particulares, tomam conta das atividades administrativas. Ou seja, as questões do estado não são assunto de toda a população mas sim de parte dela; logo, o direito à cidadania também é restritivo. Cidadãos ativos são apenas os funcionários do governo; a grande maioria da população está aquém das condições mínimas da cidadania. O estado chega ao ponto de ter “leis de uma hierarquia oficial e o princípio de uma dupla cidadania; aquela cidadania ativa e instruída dos administradores e a cidadania passiva e ignorante dos administrados” (MARX, JCM, 360).

O governo, por um lado, tem consciência de que no estado existem leis que precisam valer apesar de todos os interesses privados e, por outro lado, sabe que cabe à autoridade administrativa aplicar e não criar leis. Assim, o governo não pode mudar a administração, mas apenas o seu objeto. Não pode adequar a lei do estado à região de Mosella, mas apenas pode administrá-la no interior das próprias leis. No governo, as autoridades administrativas superiores garantem o rigor das normas gerais e confiam na capacidade e na fidelidade dos funcionários subordinados; estes, por sua vez, confiam na capacidade dos seus superiores e garantem a aplicação das normas aos casos singulares. Desta forma, o governo pôde chegar à resposta que deu aos vinhateiros da Mosella: de só poder ajudá-los a resolver a crise econômica e social com meios apropriados durante a fase transitória de retorno à normalidade. Meios como a isenção de impostos nos anos de péssima produção, o conselho de passar a outras culturas e de limitar o parcelamento da propriedade fundiária. A isenção de impostos não resolve, mas apenas alivia a situação; além do mais, não custa nada ao estado, porque este apenas faz exceção à própria regra.

As outras duas saídas propostas pelo governo não são medidas de sua esfera de atividade; quer ensinar ao habitante da Mosella como este pode ajudar a si mesmo ou, então, lhe propõe a renúncia à atividade escolhida. Assim, segundo Marx, o governo “oferece aos habitantes de Mosella o conselho de regular a própria situação de modo a se conformar, toleravelmente, com o poder e as instituições administrativas vigentes” (MARX, JCM, 36l).

A posição que Marx assume em relação ao conflito não é neutra, mas de defesa do direitos dos produtores; propõe que o governo disponha dos recursos administrativos para ajudar na recuperação da prosperidade da viticultura. Não solucionar a miséria material pelo estado significa somar à pobreza física do vinhateiro a pobreza do direito. O vinhateiro tem consciência de que a administração existe por causa do país e não o país por causa da administração. Mas ele percebe

que a relação está invertida e que o país deve mudar seus costumes, seu direito e até sua forma de trabalho para ajustar-se à administração. Em relação ao governo prussiano, Marx já não poupa palavras para atacá-lo: “Jamais Marx havia alcançado tal maestria na maneira de tratar os problemas políticos. Jamais ele havia atacado tão direta e asperamente o regime prussiano” (CORNU, 1965, 299).

O que faz com que a administração do estado considere a crise da região de Mosella como uma crise externa e não como sua própria crise é a sua essência burocrática. A burocracia, tanto no interior do corpo administrativo quanto em suas relações com o corpo administrado, impede o governo, mesmo com a melhor das boas vontades, com a mais aguda inteligência e a mais zelosa humanidade, de resolver a situação de miséria da Mosella. No artigo, vigora a idéia de que é a burocracia de estado que limita a vontade política do governo e bloqueia a força criadora das normas administrativas.

Rossi considera fundamental o artigo sobre a região de Mosella, porque revela a descoberta de um novo ponto de vista para tratar da contradição entre interesse público e interesse particular. Também aquilo que parece ser a defesa do interesse público não passa de interesse privado que se opõe à população em geral (ROSSI, 1971, 137). Rossi destaca ainda a análise que Marx faz sobre a burocracia de estado prussiano e de suas contradições com o estado ético: “Como podemos ver, a análise da burocracia assume no desenvolvimento das idéias políticas de Marx uma importância muito superior ao que parece à primeira vista, posto que serve para pôr como objeto de juízo a concepção, além de todo otimismo, do estado ético como organismo imediatamente coincidente com o interesse público” (ROSSI, 1971, 136). Assim como os interesses privados dos proprietários, ou os fundamentos religiosos de um credo particular podem apropriar-se do estado, também o corpo administrativo, o poder burocratizado pode constituir-se em força política particular, capaz de apropriar-se da razão universal do estado.

Mesmo defendendo, de forma geral, a associação dos viticultores da região da Mosella diante da burocracia do estado, Marx, todavia, não deixa de apontar certas limitações no ponto de vista dos viticultores. Estes não podem se esquecer que seu parecer pode estar ofuscado pelo interesse privado. Marx ressalta que se dão muitos sofrimentos no estado, cuja solução não pode exigir o abandono das máximas administrativas. Além do mais, é verdade que da relação do estado com suas várias partes, a visão mais profunda é sempre do todo, isto é, da administração: “Chega-se ao ponto em que o singular e mesmo muitos singulares, não podem emitir a própria voz como a voz do povo; a sua exposição conservará sempre muito mais o caráter de uma reclamação *privada*” (MARX, JCM, 363).

Apesar de exercitar o debate sobre questões econômicas e sociais, a resolução que Marx aponta para as mesmas é completamente abstrata. Marx propõe como remédio para o conflito entre administração e administrados a necessidade da liberdade de imprensa. Apenas uma imprensa livre, considera ele, será capaz de resolver o impasse entre governo e administrados, bem como solucionar a situação de penúria da população de Mosella. Ou como afirma Cornu, os problemas econômicos e sociais são resolvidos de forma abstrata. Liberdade de imprensa é a melhor saída para os problemas, porque é a solução racional.

Rossi atribui a saída que Marx confere ao problema de Mosella tanto à mentalidade idealista, da qual ainda não se libertou, quanto às necessidades do momento, motivadas pelo ardor da luta que estava travando na atividade da imprensa (ROSSI, 1971, 138).

3.4 O Direito

3.4.1 Direito Racional e Natural

O Estado, como exposto na primeira parte deste capítulo, é pensado por Marx ao tempo da *Gazeta Renana*, como instauração racional da liberdade humana. Agora, há que tratar da concepção de direito que o autor desenvolve no período e das funções que confere ao mesmo no interior da vida estatal. Suporte e meio da racionalidade do estado, não é manifestação natural ou material do homem, mas força espiritual que opera na construção racional da convivência. Como tal, constitui poder legítimo para solucionar, na perspectiva do estado, os conflitos e as contradições materiais que afloram a partir e no interior das relações de ordem econômica e social, ou seja, no confronto dos interesses particulares, que são mediados e superados pelo direito na esfera do estado, onde vigoram as relações de igualdade, baseadas na figura do cidadão. Enquanto instaurador da liberdade e da igualdade humanas, o direito só pode ser entendido como atributo do homem racional, que organiza racionalmente as instituições do estado e lhes confere poder na regulação das ações dos indivíduos em igualdade de condições.

Nessa concepção, o direito é um poder objetivo e racional, qualidades que lhe conferem condição para superar tanto a arbitrariedade, a mera vontade do governo, quanto a dos estamentos que procuram impor seus interesses específicos na esfera da legislação. Ao tempo de seus escritos na *Gazeta Renana*, Marx resolve a problemática humano-social pela perspectiva jurídica, atribuindo a causa dos males sociais da Alemanha na época à insuficiência e ao atraso da sua legislação.

O direito é tematizado por Marx basicamente em dois artigos: primeiro, no *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito* e, depois, nos *Debates acerca da*

Lei sobre o Furto de Lenha. No primeiro, a temática é discutida em relação à vertente filosófica do direito natural, ou seja, da *Escola Histórica*. Trata-se de um artigo crítico à concepção de direito desta Escola e uma refutação de seus princípios e pressupostos teóricos. Marx nega a idéia do homem em estado de natureza e, portanto, também a perspectiva de fundar o direito sobre o mesmo. Contra o direito natural, definido por Marx como direito animal, reivindica o direito correspondente à natureza racional do homem e que seja a expressão jurídica das dimensões éticas. Marx articula, pois, o direito com as instituições do estado; tomadas como portadoras da razão.

No segundo artigo, o direito é discutido em relação direta com a atividade legislativa da VI Dieta Renana, no seu debate em torno da *Lei sobre o Furto de Lenha*. O autor, agora, em contato com problemas de ordem social e econômica, faz uma denúncia e uma desconstrução do direito fundado na lógica da propriedade privada e de seus alicerces. Contra a interferência do interesse privado na esfera do direito, Marx, além de defender fundamentos racionais, defende o caráter universal do direito moderno.

Vale acompanhar os artigos de Marx em seus pontos nodais, tanto enquanto crítica como enquanto afirmação positiva dos pressupostos do direito.

O *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*, publicado a 09 de agosto de 1842, embora tenha como alvo central Gustavo Hugo (1764-1844), provavelmente foi escrito em resposta à nomeação de Savigny¹ -o mais famoso jurista da escola historicista- para ministro dos assuntos da legislação no gabinete de Frederico Guilherme IV (ROSSI, 1971, 101). Marx critica a própria fonte -o *Tratado para um Curso de Direito Civil*, de Gustav Hugo- da Escola Histórica, justamente por

¹ Friedrich Karl Von Savigny escreve, em comemoração aos 50 anos de doutoramento de Hugo, o tratado: "O 10 de Maio de 1788. Contribuição para a História da Ciência do Direito".

considerá-la superior ao seu posterior desenvolvimento, afetado, segundo ele, pelo misticismo e pelo romantismo.

A questão de fundo e que motiva a crítica de Marx centra-se no próprio espírito do século XVIII. Se a “opinião vulgar” considera que a *Escola Histórica* é uma reação contra o “espírito frívolo” do século XVIII, para Marx o único “espírito frívolo” do século XVIII é a própria *Escola Histórica*, cuja fonte é Gustav Hugo com seu tratado de direito, uma espécie de velho testamento da Escola Histórica. Segundo Cornu, Hugo considera inútil “estabelecer um direito teórico universalmente válido, como pretendiam fazê-lo os partidários do direito natural e que, portanto, era preciso ater-se ao direito ‘positivo’, ao direito que existia nos fatos, sem tratar de dar-lhe um caráter racional” (CORNU, 1965, 246).

A crítica de Marx às concepções do direito natural de Hugo remete diretamente a Kant. Como Hugo se faz passar por um discípulo de Kant e define seu Direito Natural como um rebento da filosofia kantiana, Marx mostra o quanto as duas correntes filosóficas se opõem. A posição filosófica de Marx se filia à Kant, justamente quando mostra a superioridade desse pensador e considera a sua filosofia como o verdadeiro espírito do século XVIII.

A filosofia de Hugo é de caráter conservador, irracional e céptica, características negadas pelo “verdadeiro” espírito do século XVIII. Quando Hugo parte das limitações kantianas à possibilidade do conhecimento, vai até o extremo de afirmar a validade do falso. Hugo, por um lado, mostra-se um céptico em relação à essência necessária das coisas e, por outro, mostra-se um convicto admirador das manifestações acidentais das mesmas. Motivado por essas convicções, não procura demonstrar que o racional é positivo, mas, antes, que o positivo é racional. Ele busca, de todas as formas, razões “para pôr em evidência que nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, como a propriedade, a

constituição do Estado, o matrimônio, etc., que elas inclusive *contradizem* a razão e que no máximo permitem *tagarelar* a favor ou contra elas” (MARX, MF, 2).

O direito natural de Hugo nega que o positivo existe por meio da razão, justamente para poder afirmá-lo como não-racional. É evidente o confronto entre dois princípios que partem de lugares opostos na sustentação do estado. Hugo parte do positivado e, quando percebe que este é pouco racional, deduz que o caráter essencial das instituições não é a razão, mas a própria existência histórica. Se, por um lado, segundo Marx, Hugo presta homenagem à história existente, por outro, difama tudo que é “sagrado” para o homem jurídico, moral e político, os quais agem segundo normas racionais. Ou seja, ao invés dos “olhos da razão” Hugo opta pelos “olhos da história”.

Marx parte da razão e faz desta a norma do positivo, isto é, uma instituição do Estado encontra na razão e em sua atividade crítica as normas de referência para a sua validade. O século XVIII foi um século de dissolução; mas a dissolução tem ao menos dois significados distintos: o sentido daqueles que se apóiam na razão e enfrentam a positividade do que existe e o sentido daqueles que se apóiam no que existe e se contrapõem à própria racionalidade. Assim, Hugo se devota ao existente e, insolente diante das idéias, mata o espírito do positivo para venerar o puro positivo em sua condição animal. O que significa, segundo Marx, que Hugo impugna a ética e a razão das instituições e sustenta a certeza do caráter animal das mesmas: “*Hugo é, portanto, um cético perfeito. O ceticismo do século XVIII, nos embates da racionalidade em face do que existe, aparece nele como o ceticismo contra a existência da racionalidade. Ele adota o iluminismo, e não vê mais nada de racional no positivo, apenas para não poder ver mais nada de positivo no racional. Pensa que a luz da razão foi apagada do positivo, para reconhecer o positivo sem a luz da razão*” (MARX, MF, 3).

Marx encadeia a filosofia de Hugo e a filosofia iluminista com os fatos políticos do século XVIII, para mostrar o quanto as duas tendências filosóficas divergem na sua relação com o mundo. Há uma diferença essencial na relação entre as duas correntes filosóficas com a posição que a Corte do Regente ocupava, no tempo da dissolução do Estado francês, na Assembléia Nacional. De ambas as partes houve dissolução. Mas para a dissoluta Corte do Regente as ruínas podres das instituições dissolvidas, com sua ausência de idéias e liberada de laços éticos, serviu para fazer seu jogo político. *“É o apodrecimento do mundo de então, que se compraz consigo mesmo”*, diz Marx (MARX, MF, 3).

No entanto, para a Assembléia Nacional, a dissolução aparece como a liberação do novo espírito das velhas formas sem dignidade e incapaz de contê-lo: *“É o próprio sentimento da nova vida, que destrói o destruído e condena o que está condenado”* (MARX, MF, 3). Assim, as diferenças entre as duas posturas filosóficas do séc. XVIII ficam bem demarcadas: *“Se a filosofia kantiana pode ser considerada, com razão, a teoria alemã da revolução francesa, o direito natural de Hugo deve ser considerado a teoria alemã do ancien régime francês”* (MARX, MF, 3).

Segundo o parecer de Cornu, a crítica de Marx à Escola Histórica é, igualmente, a crítica ao estado prussiano; mantendo-se no plano idealista, Marx contrapõe ao estado reacionário o estado racional: *“Mantendo-se todavia no plano idealista, Marx opunha ao estado reacionário prussiano, que a Escola Histórica do Direito justificava, a concepção de um estado racional, tomado, não dos enciclopedistas do século XVIII, partidários do direito natural, em cujo nome assumiam a defesa do indivíduo contra o despotismo, mas de Hegel, que idealizava o estado fazendo dele a encarnação da razão”* (CORNU, 1965, 247).

Já no parecer de Mário Rossi, há diferença entre Marx e Hegel no tocante às rupturas do século XVIII: *“Marx supera Hegel na medida em que já não considera*

os dois fenômenos na mesma linha, isto é, não considera a Revolução Francesa como um novo e mais dramático episódio da dissolução do espírito histórico, antes contrapõe o ceticismo da Assembléia Nacional, portadora 'do novo sentimento que a vida tem de si mesma'(...), ao substancial conservadorismo que se esconde por trás da frívola hipercrítica" (ROSSI, 1971, 100).

Na crítica ao pensamento de Hugo, manifesta-se de forma clara a preocupação de Marx em denunciar a atividade legislativa que se fundamenta nos princípios filosóficos do direito natural e em mostrar que ela é incapaz de realizar uma legislação moderna. Na crítica, Marx toma o partido da visão filosófica que entende o direito, não a partir do fictício estado de natureza, mas a partir da razão e da ética. Expõe alguns extratos do *Manifesto da Escola Histórica* sobre questões relevantes para o debate legislativo com o objetivo de evidenciar aos leitores da *Gazeta Renana*, a falta de condições dos adeptos desta corrente, para o exercício das atividades legislativas. A visão de Hugo, que "*dessacraliza* tudo que é sagrado para o homem jurídico, moral e político" (MARX, MF,2), é exposta a partir dos itens sobre a liberdade, o matrimônio, a educação e o direito público. Marx se limita muito mais a expor as idéias de Hugo do que a comentá-las. É clara a sua posição em defesa do poder legislativo e judiciário, orientada a partir de uma concepção racional e ética das instituições do estado e contra da postura histórica e positivista.

Nesse artigo, Marx é breve na apresentação crítica da concepção ética. No que se refere ao matrimônio, em particular, Marx observa que sua verdadeira essência é a relação ética, a união espiritual que idealiza a relação bruta. Assim, a dissolução do matrimônio não pode ser decidida pelos meros caprichos dos indivíduos envolvidos. Apenas a essência da coisa pode decidir quando uma existência real, o matrimônio como fato, deixou de existir ou morreu. Para conhecer com segurança as condições em virtude das quais a existência das coisas deixou de

corresponder à sua essência, além de passar pela ciência e pela razão, o legislador precisa estar ciente de que a lei realmente representa a expressão consciente da vontade do povo e nela e por ela é criada.

O legislador determina quando é lícito dissolver o matrimônio na medida em que percebe que este já está dissolvido em sua essência: “A dissolução judicial do matrimônio se limita a protocolizar sua dissolução interior. O ponto de vista do legislador é o ponto de vista da necessidade” (MARX, PLD, 291). O legislador honra o matrimônio e o reconhece em sua essência moral quando o considera poderoso o suficiente para vencer as colisões, sem enfraquecer. Aqui Marx afirma que as leis apenas se corrompem quando não forem ditadas por respeito ao homem; quando as leis não respeitam o homem, os costumes humanos se corrompem e, ao invés de uma submissão consciente ao poder da moral e da natureza, o homem obedece à autoridade colocada acima delas.

No que se refere ao direito público, Marx apenas salienta que para Hugo é uma obrigação sagrada a obediência à autoridade, ou seja, que garante o direito do poder arbitrário; este é o único ponto em que todos os seguidores de Hugo comungam com ele. Toda a ficção de Gustav de Hugo resulta do fato de considerar a animalidade o caráter jurídico distintivo do homem e, assim, afirmar o direito como direito animal.

3.4.2 Direito e Propriedade Privada

Nesse decurso chegamos à questão da relação entre direito e propriedade privada. Marx, assim como nega que os princípios do direito natural da Escola Histórica possam se constituir em princípios do direito moderno, nega igualmente

que os interesses privados se possam tornar a base do mesmo. Há diferenças essenciais entre o direito fundado na razão e na ética e o direito fundado na propriedade privada. No artigo *Debates acerca da Lei sobre o Furto de Lenha*, Marx submete à crítica a lógica legislativa da VI Dieta Renana que, por todos os meios possíveis, procura fundar o direito de acordo com os interesses dos proprietários privados, em especial dos proprietários de bosques.

Neste seu primeiro artigo sobre questões materiais, Marx evidencia como entram em contradição duas posturas distintas em relação ao direito; aquela que parte do direito da propriedade e de seus interesses e aquela que parte do direito dos homens e de suas necessidades. Ou seja, o que funda o direito: a propriedade privada ou as necessidades humanas? Segundo a perspectiva do Marx da *Gazeta Renana*, as necessidades humanas; por seu carácter universal, não entram em conflito com o direito racional, ou seja, com o direito humano. Já as necessidades nascidas do interesse da propriedade privada, por seu carácter particular, contradizem o direito racional. Para o Marx de então, o que confere direitos a alguém é a sua condição universal de homem e não a sua condição particular de proprietário privado. A base do direito não é a “coisa externa”, a propriedade, mas sim o homem e suas necessidades.

Se os legisladores não podem ser adeptos da Escola Histórica do Direito, também não podem ser defensores dos interesses privados. Ambos carecem das condições para instaurar o direito racional moderno. Contra as tentativas da VI Dieta Renana, que está diretamente comprometida com a defesa da propriedade, Marx assume uma posição popular e democrática em relação ao direito. Popular, porque defende o interesse da população pobre em relação à propriedade; democrática porque, em lugar do direito fundado na posse, aponta para o direito fundado nas necessidades humanas, cujo carácter é universal. Quando a VI Dieta Renana vota a

lei penal, incluindo na categoria de roubo todas as formas costumeiras de apropriação de lenha, Marx observa que o interesse não tem limites e se impõe de forma absoluta e arbitrária, negando as diferenças entre os fatos, com o único propósito de garantir seus fins. Diante do direito da propriedade, o direito dos homens sucumbe; em nome da proteção das árvores, a dieta condena as necessidades humanas do ponto de vista jurídico, o que rende a seguinte observação de Marx: “É impossível rebaixar o direito dos homens perante o direito das jovens árvores de modo mais elegante e ao mesmo tempo mais simples. De um lado, a aceitação do parágrafo leva necessariamente a que uma massa de homens, sem intenções criminosas, seja cortada da verde árvore da moralidade e jogada, como lenha caída, no inferno do crime, da infâmia e da miséria. De outro lado (...) existe a possibilidade de que se danifiquem algumas árvores novas; mal carece dizer que os ídolos da lenha triunfam e as vítimas humanas tombam” (MARX, FL, 3).

Diante da concepção de direito da VI Dieta Renana, Marx remete ao código penal do século XVI, por considerá-lo mais humano do que a lei penal em debate na dieta. A arbitrariedade da dieta já se manifesta na votação do próprio título da lei penal que desconsidera as diferenças entre os fatos; para Marx, fatos que diferem na essência não podem ser iguais segundo a lei. Não é o elemento comum, a mera apropriação de lenha, o fundamento da lei penal. Há várias formas de apropriação de lenha por parte da população pobre. Assim, no caso, há uma diferença fundamental entre a lenha verde, que é separada do complexo orgânico do qual faz parte, e a lenha caída naturalmente. Apropriar-se de lenha verde pressupõe atentar contra uma árvore e, conseqüentemente, contra seu dono. Quem rouba lenha verde emite um juízo contra a propriedade; quem recolhe lenha caída, apenas executa um juízo que a própria natureza da propriedade emitiu. Há, assim, por um lado, um roubo de lenha quando um juízo humano arbitrário é emitido contra a propriedade e,

por outro lado, uma mera apropriação de lenha quando esta é o resultado de um juízo não emitido pelo homem, mas sim pela natureza. Assim, Marx situa a questão: “A recolha de lenha caída e o roubo de lenha são, portanto, coisas essencialmente diversas; o objeto é diferente, e o ato concernente ao objeto não é menos diferente. Portanto, também a intenção deve ser diferente. Com que medida objetiva deveríamos pois julgar a intenção, senão com o conteúdo e a forma da ação? Não obstante esta diferença substancial, vós citais e punis a ambos como roubo de lenha. Assim, vós punis a recolha de lenha caída com maior rigor do que o roubo de lenha; já o punis pelo fato de declará-lo roubo de lenha, uma pena que evidentemente não é imposta, por vós, ao próprio roubo de lenha” (MARX, FL, 5).

Diante da ofensiva dos proprietários de bosques, Marx assume a defesa do interesse do próprio direito e a necessidade de este orientar a consciência popular. A lógica legislativa da VI Dieta Renana consegue dissolver as próprias fronteiras do direito para proteger as fronteiras da propriedade. Esta cria leis que consideram crime aquilo que apenas é um ato movido pela necessidade, como é o caso da mera apropriação de lenha seca e caída, o que significa converter o próprio crime num ato legal. Tratar o direito sem o devido rigor leva ainda, como consequência, à dissolução dos parâmetros do direito para a concepção popular: “O povo vê a punição, mas não vê o crime, e porque vê a punição onde não há crime, logo não mais verá crime onde há punição. Ao empregar a categoria roubo ali onde ela não pode ser empregada, também a tendes atenuado ali onde ela deve ser empregada” (MARX, FL, 5).

Marx entende ainda que o ponto de vista bruto, fundado nos interesses da propriedade privada, predominante na VI Dieta Renana, na medida em que abstrai as diferenças e apenas retém o elemento comum, distorce a própria natureza do direito. O direito só pode ser eficaz quando é tratado com o devido rigor; delitos

diferentes ferem o direito de forma diferente. Negar essa diferença significa negar o direito, visto que delito e direito não podem ser separados: “Se negais a diferença entre os tipos essencialmente diversos do mesmo delito, então negais o delito como uma *diferença do direito*; desta forma superais o próprio direito, uma vez que todo delito tem um lado em comum com o direito. É, portanto, um fato tanto histórico quanto racional que o rigor, aplicado sem as gradações, anula todo efeito da pena, porque anula a pena como efeito do direito” (MARX, FL, 6).

Percebe-se, pois, que Marx estabelecia ao tempo da *Gazeta Renana* uma relação direta entre delito e direito. O delito fere acima de tudo o direito, logo a pena é uma prestação de contas ao mesmo. A determinação da pena está, por um lado, ligada à própria ação delituosa, por outro, a um princípio jurídico: “O delito real é limitado. A pena já deve ser limitada por ser concreta e deve, além do mais, ser limitada com base num princípio jurídico para ser justa” (MARX, FL, 7). A pena não é uma imposição externa mas já faz parte da ação delituosa, de maneira que esta deve aparecer ao apenado como o resultado necessário de seu próprio ato. A pena não é um mero castigo, mas, acima de tudo, um ato de liberdade que leva o indivíduo a reconciliar-se com a esfera do direito, visto que esta reconhece no acusado ou apenado um homem livre que atentou contra a liberdade legalmente reconhecida, e que pela pena se reconcilia com a esfera legal. Fica evidente, portanto, que a lei penal deve orientar-se pela ação delituosa do acusado e por princípios jurídicos e não pelo objeto material afetado.

O raciocínio material e interesseiro dos proprietários de bosques liga a lei penal à idéia de utilidade. Pela lei penal da VI Dieta Renana, os proprietários de terras conseguem impor o seu espírito utilitarista e, por várias determinações específicas, conseguem fazer da lei um negócio privado: “O prático proprietário de bosques raciocina assim: esta determinação legal é boa na medida em que me é

útil, já que o bem é minha utilidade. A determinação da lei é supérflua, danosa, pouco prática, quando também deve ser aplicada em favor do acusado, com base no mero capricho teórico do direito. E como o acusado me é danoso, se entende por si mesmo que me é danoso tudo o que não lhe cause o maior dano" (MARX, FL, 8).

Entende Cornu que o artigo de Marx evidencia que ele já descobriu aí uma relação entre a lei e o interesse, mas a entende como um caso particular e não geral. Se Marx "descobriu, num caso particular, que a lei era a expressão dos interesses privados que tinha por missão defender, Marx não pensava ainda estender essa constatação e essa crítica ao conjunto das leis. Compenetrado ainda pela doutrina hegeliana, pensava que o estado tinha por dever garantir o direito em si e não os interesses privados e, ao caso particular da lei sobre o roubo de lenha, opunha a lei em geral, que ante seus olhos seguia sendo a expressão da justiça e da razão. Considerava essa iniquidade legislativa como um atropelo do materialismo ao espírito do próprio Estado" (CORNU, 1965, 283 - 284).

Diante da ofensiva dos proprietários privados, que não relutam em subordinar a lei penal a seus interesses particulares, e, assim, fazendo dos delitos negócios privados, Marx toma a defesa dos interesses da "massa pobre, política e socialmente desafortunada", (MARX, FL, 8). Em nome da população pobre, defende o direito consuetudinário e considera que este só pode ser um direito dos pobres. Expressão que, segundo ele, os "sábios e eruditos servidores da chamada história tem encontrado como a verdadeira pedra filosofal, que transforma toda impura pretensão em puro ouro do direito" (MARX, FL, 8). Contudo, o direito consuetudinário dos pobres não é nenhum direito particular ou local, mas, sim, universal, isto é, um direito dos pobres em todos os países: "Nós reivindicamos à pobreza o *direito consuetudinário*, e não apenas o direito consuetudinário local, mas um *direito consuetudinário* que em todos os países é um direito consuetudinário da

pobreza. Vamos ainda além, e afirmamos que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito dessa massa ínfima, despossuída e primordial” (MARX, FL, 8).

Se, por um lado, o direito consuetudinário dos pobres não entra em choque com o direito racional, por outro, o direito consuetudinário dos ricos, na medida em que reconhece privilégios, fere o direito racional. Os costumes privilégios dos ricos contradizem a natureza do direito, porque datam do período em que a história da humanidade era apenas uma parte da história natural, que apresenta as mesmas características do reino animal, isto é, aparece como “despedaçada em determinadas raças animais, cuja relação não era a igualdade mas a desigualdade, uma desigualdade fixada por leis” (MARX, FL, 8).

Nesse contexto, Marx articula o direito com a liberdade humana. Fala de um mundo livre que possibilita um direito livre. Este não é o mundo feudal, uma vez que se assemelha muito mais ao mundo animal, a oposição entre direito e liberdade é o resultado da situação do mundo da época. Um mundo não livre está impossibilitado de elevar o direito humano à liberdade, permanecendo o direito semelhante ao direito animal. Isto porque “o mundo da não-liberdade corpora direitos da não-liberdade. Enquanto o direito humano é a existência da liberdade, o direito animal é a existência da não-liberdade” (MARX, FL, 8).

Assim, quando os privilegiados apelam ao direito consuetudinário, não reivindicam o conteúdo humano, mas o conteúdo animal do direito. Conteúdo que se manifesta quando, no lugar da igualdade, se instaura a desigualdade que, tal qual no reino animal, é caracterizada pelo comportamento hostil entre os homens.

O próprio conteúdo do direito consuetudinário dos nobres se opõe à forma da lei geral; esta forma é a universalidade e a necessidade, características ausentes no direito dos nobres. Marx aponta inclusive para a necessidade de eventualmente

se punir o direito consuetudinário dos nobres, visto que ninguém deixa de agir ilegalmente porque esta forma de agir é seu costume.

A relação que Marx, à época da *Gazeta Renana*, estabelece entre o direito consuetudinário e direito racional é a relação entre costume e legalidade. Com a instauração de leis universais, o próprio direito legal torna-se um costume. Se é possível converter o costume da população pobre em direito, é igualmente possível converter o direito legal em costume popular, que, dessa forma, perde seu caráter casual para adquirir caráter racional: "O direito consuetudinário racional, no tempo das leis universais, nada mais é do que o *costume do direito legal*, ao passo que o direito não deixa de ser costume porque se constituiu em lei, mas deixou de ser apenas costume. Torna-se costume do direito, e a quem o viola, o direito será imposto, mesmo que não for seu costume. O direito não depende mais do acaso de o costume ser racional, mas sim, o costume se torna racional porque o direito é legal, porque o próprio costume tornou-se costume do Estado" (MARX, FL, 10).

O direito consuetudinário dos pobres, quando em conformidade com a razão, pode existir como um campo à parte do direito legal; é um direito que existe externamente e ao lado da lei, ou seja, é um costume que antecipa um direito legal. Já os direitos consuetudinários dos nobres, enquanto privilégios, não alcançam a forma do direito racional e, quando são costumes racionais, não precisam ser antepostos às leis, visto que antecipam todas as conseqüências possíveis.

Há uma diferença fundamental entre o direito consuetudinário dos pobres e dos nobres; ambos se opõem ao direito, mas não do mesmo modo. Os costumes que garantem privilégios se opõem ao conceito racional do direito e à forma da lei; já os costumes dos pobres se opõem ao direito positivo pela ausência de forma legal. Os direitos consuetudinários dos nobres se opõem, pelo conteúdo à forma da lei, à sua universalidade e necessidade; são costumes contra o conceito de direito

racional. Já os direitos consuetudinários dos pobres só se opõem ao direito positivo, seu conteúdo não oferece resistência à forma legal, se opõe muito mais à própria ausência de forma. Esse conteúdo não é uma contraposição à forma da lei, apenas não a alcançou ainda.

A linha de raciocínio desenvolvida procura mostrar que no decurso da história ocorreram mudanças na esfera do direito; uma delas foi precisamente a transformação do direito consuetudinário tradicional no moderno direito racional. O modo pelo qual as legislações mais liberais trataram o direito consuetudinário dos pobres, cujas fontes principais eram os diversos direitos germânicos, fez com que praticamente fosse excluído do mundo do direito. E, no que se refere a direitos particulares, as legislações liberais apenas deram forma aos direitos existentes e os elevaram à universalidade. Não criaram nenhum novo direito. As legislações liberais também aboliram os costumes particulares; mas, ao fazê-lo, aboliram não apenas os costumes arbitrários dos estamentos privilegiados, os costumes carentes de universalidade e racionalidade, mas também as concessões fortuitas àqueles que não pertenciam a estamentos. Considera Marx que o procedimento das legislações liberais “era correto contra aqueles que tinham costumes fora do direito, mas era incorreto contra aqueles que tinham costumes sem o direito” (MARX, FL, 11).

De modo que todos os direitos dos estamentos privilegiados em relação à propriedade, por mínimo que fosse seu conteúdo racional, foram transformados em direitos legais; já as concessões fortuitas aos pobres, a seus costumes em relação à propriedade, foram simplesmente suprimidas. Como exemplo servem os monastérios: “Os monastérios foram suprimidos e a propriedade secularizada, de maneira que se agiu corretamente. Mas o amparo fortuito que os pobres encontravam nos monastérios, não foi por nenhuma via transformado em outras fontes positivas de sustentação. Enquanto se transformava a propriedade dos

monastérios em propriedade privada e, de alguma maneira, se indenizava os monastérios, não se indenizou os pobres que viviam dos mesmos. Assim, se lhes cortou um velho direito, e se impôs um novo limite. Isto aconteceu com todas as transformações dos privilégios em direitos” (MARX, FL, 11 - 12).

A unilateralidade das legislações liberais decorreu necessariamente, do fato de os direitos consuetudinários dos pobres provirem do caráter dúbio da propriedade medieval, que oscilava entre a condição pública e a privada, derivando disto uma mistura de direito público e privado. As ambíguas figuras da propriedade foram submetidas ao direito racional, que aboliu suas configurações híbridas, aplicando-lhes o abstrato esquema do direito privado romano. Ao suprimir a oscilante propriedade medieval, o direito racional suprimiu o duplo direito que existia em relação à mesma: o direito privado do proprietário e do não-proprietário. Porém, nenhuma legislação aboliu os privilégios do direito de propriedade, mas apenas os despiu de seu caráter aventureiro para lhes conferir caráter burguês. Como toda forma medieval do direito era de essência híbrida e dualista, a razão fez valer o seu princípio de unidade contra essas determinações contraditórias, mas não percebeu que há objetos que, por sua própria natureza, jamais podem ter o caráter de propriedade privada. Esses objetos, por sua própria essência elementar e sua existência fortuita, se convertem em direito daquela classe que é excluída dos demais direitos de propriedade, objetos que “na sociedade burguesa ocupa o mesmo posto que aqueles objetos do mundo natural” (MARX, FL, 13).

Marx confere aos pobres o instinto de tomar a propriedade privada em seu caráter dúbio; um instinto não apenas baseado na necessidade natural, mas, igualmente, num impulso jurídico. Como exemplo, temos a lenha dos bosques. A diferença entre madeira verde, enraizada e rica em seiva, e a lenha seca e caída ao solo, é a representação natural do contraste entre pobreza e riqueza: “A pobreza

humana percebe esta afinidade e deriva deste sentimento de afinidade o seu direito de propriedade; e por isso, enquanto reconhece a riqueza físico-orgânica do legítimo proprietário, reivindica a pobreza física como necessidade casualidade vinculadas a si” (MARX, FL, 13).

Segundo o Marx da *Gazeta Renana*, os pobres reconhecem na atividade elementar da natureza um poder amigo, que é mais humano do que os poderes humanos. Em lugar do arbítrio casual dos privilegiados se manifesta aqui a casualidade dos elementos naturais, que arrancam da propriedade privada o que esta não dá voluntariamente. Mas a própria atividade dos pobres já representa um direito. Ao coletarem frutas, recolherem lenha ou exercerem outras formas de atividade, em relação às “esmolas da natureza”, os pobres organizam os produtos elementares da natureza. Aquelas dádivas casuais e elementares da natureza não constituem objeto de atividade para o verdadeiro proprietário. Os costumes da classe pobre são, portanto, qualificados do ponto de vista jurídico, estão enraizados na legitimidade e não são estranhos à natureza humana. O que é estranho ao direito é o fato de ainda existir uma classe pobre; mas a existência desta é concebida por Marx como uma espécie de costume que pode ser resolvido pelo estado. Resolução da situação social de pobreza que passa pela elevação da classe pobre à efetiva participação no estado. Ou seja, a resolução da problemática da pobreza humana na esfera do direito equivaleria à resolução real desse problema: “Vive, portanto, nestes costumes da classe pobre, um instintivo sentido de direito. A sua raiz é positiva e legítima, e a forma do *direito consuetudinário* é aqui tanto mais conforme à natureza quanto a *existência mesma da classe pobre* constitui, até hoje, um *mero costume* da sociedade burguesa, que ainda não encontrou para ela um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do Estado” (MARX, FL, 14).

Longe da visão de Marx, portanto, situa-se a perspectiva do debate na VI Dieta Renana. Esta converte os direitos costumeiros da classe pobre em monopólio dos ricos. Quando a propriedade privada descobre que um objeto pode ser monopolizado, seus representantes logo atendem “a vontade moderna de alguns ávidos mercadores, vorazes por dinheiro” (MARX, FL, 14) e assim convertem os elementos fortuitos da natureza em objeto de comércio e em motivo de crime para os pobres.

A VI Dieta Renana confere poderes jurídicos ao próprio vigilante florestal, o encarregado que denuncia o furto de lenha e determina o valor do que foi roubado. Assim, a figura do vigilante incorpora em si também a função de juiz, deformando-a completamente, visto que só julga com base no patrimônio e não com base no direito público. Logo, ao invés de alcançar o direito público a Renânia chega ao direito patrimonial: “Encontramos consagrada a jurisdição patrimonial.² O vigilante da propriedade patrimonial é ao mesmo tempo juiz e parte. A determinação do valor constitui uma parte da sentença. A sentença é, portanto, antecipada parcialmente no protocolo da denúncia. O vigilante que faz a denúncia toma assento no colégio dos juízes, é o *expert* a cuja sentença o tribunal está vinculado; exerce uma função da qual exclui os demais juízes” (MARX, FL, 17 - 18).

Nessa linha de raciocínio, o proprietário de bosques está impossibilitado de tratar o direito como assunto independente. Todos os direitos que não resultam de seus interesses são por ele considerados como danosos. O interesse não consegue pensar, mas apenas calcular o direito. O próprio mundo lhe é espinhoso, cheio de perigos, precisamente porque não é o mundo de um, mas de muitos interesses. Como o interesse privado se considera o fim último do mundo, exige que o direito atenda a suas finalidades. É, portanto, normal que prevaleça a lógica egoísta dos

² Direito feudal dos donos da terra para administrar justiça a seus camponeses, impondo-lhes as penas.

proprietários de bosques na VI Dieta Renana. Para o proprietário, o furto de lenha não é visto como um atentado ao direito, mas apenas à lenha. Assim, ele considera que a pena não é uma prestação de contas do acusado ao direito, mas, sim, à propriedade. Dessa forma, cria uma lei penal que lhe assegura a restituição do valor da lenha furtada, mais uma multa e ainda uma indenização especial, de maneira que o furto se converte para ele num negócio privado: “O proprietário de bosques poderia assegurar melhor sua lenha do que é feito aqui, onde o crime é transformado em renda? Hábil comandante, transforma o ataque desferido contra ele numa infalível oportunidade de ganho vitorioso, onde inclusive o mais-valor da lenha, extravagância econômica, se transforma, por meio do roubo, em substância concreta. Ao proprietário de bosques há que garantir não apenas sua lenha, mas também os bons negócios da lenha, enquanto a cômoda homenagem que ele tributa a seu administrador, ao estado, consiste no fato de lhe pagar nada. É um artifício exemplar que a punição do delito se transforme, de uma vitória do direito contra os atentados ao direito, numa vitória do egoísmo contra os atentados ao egoísmo” (MARX, FL, 35)

Pela restauração do direito patrimonial, a VI Dieta Renana restaura leis bárbaras; os povos bárbaros exigiam que a lei penal prestasse contas à pessoa prejudicada, precisamente porque entendiam a pena não como restauração do direito, mas sim como restauração da propriedade privada. Mas o conceito de pena pública, que parte do princípio de que o próprio direito é ferido pelo delito, superou a concepção bárbara de pena. Já na VI Dieta Renana deu-se a fusão do direito dos senhores e do direito público; criou-se assim o direito duplicado: além do direito privado, o proprietário de bosques toma o direito público contra o acusado: “Da época do direito público chegamos à época do direito patrimonial duplicado e potencializado. Os proprietários patrimoniais se valem do progresso do tempo, que é

a refutação de suas exigências, para usurpar ao mesmo tempo a pena privada da concepção de mundo bárbara e a pena pública da moderna concepção do mundo” (MARX, FL, 36).

Em outros termos, para o Marx da *Gazeta Renana*, o direito racional moderno entende que a ligação com o estado é o verdadeiro vínculo humano, de maneira que é pelo estado que se devem reconciliar os conflitos com o direito. A essência do delito não está no ferimento do objeto material, mas no ataque ao vínculo estatal; a intenção anti-jurídica é a verdade do delito. Quando o objeto do delito e a força da pena não são mediados pelo estado, então as partes envolvidas ficam isoladas em sua existência privada: “Com o reembolso do valor e, além disso, ainda com uma indenização especial, não existe mais nenhuma relação entre o ladrão de lenha e o proprietário de bosques, pois a transgressão florestal é completamente anulada. Ambos, ladrão e proprietário, são repostos na integridade de seu estado anterior. O proprietário de bosques é lesado pelo furto de lenha só enquanto é danificado o bosque, não enquanto o direito é lesado. Só o lado sensível do delito o toca, mas a essência criminosa da ação não é o ataque à lenha material, mas sim à artéria estatal da mesma, ao direito de propriedade como tal, na execução da intenção anti-jurídica” (MARX, FL, 36).

Em suma, a pena aplicada ao infrator tem caráter estatal, quando é vista na perspectiva do direito racional. Não se trata de um direito de mão única, ou seja, do estado contra o acusado; trata-se também de um direito estatal do acusado. O condenado, pela pena, realiza a reconciliação com o estado; a aplicação da pena reafirma a relação de direito entre o estado e o apenado: “A pena pública é o nivelamento do crime com a razão do estado e, portanto, um direito do estado, mas um direito que este não pode ceder às pessoas privadas, do mesmo modo que um indivíduo não pode ceder a outro sua consciência. Todo direito do estado contra o

criminoso é ao mesmo tempo um direito estatal do delinqüente. Sua relação com o Estado não pode ser convertida, por nenhuma intromissão de termos médios, em uma relação com particulares. Mesmo quando se admitisse ao estado a faculdade de renunciar a seus direitos, isto é, se suicidar, a renúncia ao próprio dever seria sempre não apenas uma negligência, mas um crime” (MARX, FL, 37).

Enquanto a VI Dieta Renana transforma em crime o costumeiro direito dos pobres, Marx define como crime o comportamento do proprietário de bosques, pois, quando este transforma a ação criminosa de um terceiro numa fonte de recursos pessoais, torna-se cúmplice do crime: “Ou sou menos seu cúmplice porque a ele toca a pena e a mim o benéfico do crime? A culpa não se atenua porque um particular abusa da sua condição de legislador para arrogar-se direitos estatais graças ao crime de um terceiro. a malversação de dinheiro público é um crime contra o Estado. E os proventos das multas não é dinheiro que pertence à coisa pública?” (MARX, FL, 37)

Marx se empenha em destacar de forma clara a diferença entre o procedimento do estado e o procedimento do interesse privado em relação ao direito, e mostra como as duas formas se excluem. São procedimentos que partem de princípios e de fundamentos diferentes; o fundamento da ação do estado é o direito que, por sua natureza imortal, está acima de qualquer contingência. O interesse privado quer criar um direito que torna imortal a propriedade privada, o que contradiz a própria natureza contingente da mesma. Não cabe, portanto, ao estado garantir a propriedade privada e sua contingências, mas sim o direito e sua perenidade.

Ao condenado, o estado demonstra que o direito deve viver, e que o interesse privado não é da mesma natureza que o direito e a este deve estar subordinado. A pena, portanto, não é o sacrifício do direito diante do interesse

privado, mas a demonstração da imortalidade do direito. O interesse do direito está acima do direito do interesse e deve se pronunciar sempre, inclusive quando colide com os interesses dos proprietários. Quando a VI Dieta Renana faz da lei penal um acerto de contas entre homens privados e possibilita converter a sentença de um condenado em prestação de serviços ao proprietário acusador, ela sacrifica o próprio direito ao interesse.

À medida que o próprio direito se torna viciado, ao refletir interesses particulares, a própria função do juiz e do julgamento tornam-se supérfluas. Se a lei é parcial, é uma ilusão crer que o juiz possa ser imparcial. Nesse caso, o juiz só pode dar uma forma puritana ao egoísmo da lei e aplicá-la de maneira brutal. O conteúdo da lei já está antecipado, de maneira que o processo nada mais é do que uma forma segura de conduzir o acusado à prisão.

Marx destaca aqui a importância da articulação entre o conteúdo do direito e o processo de efetivação de suas determinações legais. Na história jurídica, cada forma de direito dispõe de seus próprios mecanismos de realização. Para o direito moderno, o processo é de natureza pública e o seu conteúdo é a liberdade. O processo e a lei não podem ser separados, visto que estão animados pelo mesmo espírito; a lei vive durante o processo: “como ao direito chinês é necessário o bastão, como ao conteúdo da justiça penal medieval pertence necessariamente a tortura como forma processual, assim ao livre processo público pertence um conteúdo que pela sua natureza é público, ditado pela liberdade e não pelo interesse privado. O processo e o direito são tão pouco indiferentes um em relação ao outro como as formas das plantas e dos animais são indiferentes em relação à carne e ao sangue dos próprios animais. Um único espírito deve animar o processo e as leis, pois o processo não é outra coisa do que *o modo de vida da lei*, donde, a manifestação de sua vida interior” (MARX, FL, 47).

Há, pois, profunda preocupação da parte de Marx em garantir uma legislação racional e universal, bem como denunciar a arbitrariedade do trabalho legislativo na Renânia. Marx, ao tempo da *Gazeta Renana*, chama a atenção dos renanos para o dever de se manterem atentos com vistas a que o direito não se converta numa máscara vazia, e já denuncia a contrafação da VI Dieta Renana, isto é, a colisão entre os princípios da propriedade privada e o direito público, racional e universal. A própria constituição estamental da Dieta, onde cada estamento defendia seus interesses materiais e particulares, impedia a realização da atividade política e jurídica universais na articulação das questões econômicas e sociais com a razão e a ética do estado: “A dieta foi chamada a decidir se os princípios do direito devem ser sacrificados ao interesse da proteção florestal ou se os interesses da proteção florestal devem ser sacrificados aos princípios do direito; o *interesse venceu o direito*” (MARX, FL, 48).

3.5 AS LEIS

A problemática da legislação é discutida por Marx em relação direta com a panorama geral das instituições políticas do estado prussiano, que as considera impróprias para a realização de um autêntico código de leis. Impossibilidade que está diretamente ligada ao atraso do processo político alemão como um todo. Na Alemanha, ainda não se havia chegado à separação e autonomia dos poderes, nem à instauração de um verdadeiro organismo de representação política. No lugar deste, imperavam instâncias da representação estamental que careciam de autonomia e estavam diretamente subordinadas à vontade da coroa. O governo e a burocracia oficial monopolizavam praticamente todos os poderes, levando à pura arbitrariedade, de modo que, longe de se conduzir por uma constituição clara e objetiva, a sociedade era tangida pela coroa. A atividade crítico-literária de Marx denunciava esse quadro e apontava para a necessidade do estabelecimento de um código de leis claras e objetivas, produto da razão e da ética, ambas de caráter universal.

O primeiro artigo em que Marx se volta à legislação alemã, diz respeito às *Novas Instruções do Governo Prussiano acerca da Censura*. Como já foi visto, denuncia a arbitrariedade do governo em relação à atividade jornalística. Num dos parágrafos das *Novas Instruções*, o Governo orientava os censores a tolerarem os artigos de escritores que, com “tendências bem intencionadas”, tratam de questões político-administrativas.

A crítica de Marx aponta que a expressão “tendências bem intencionadas” é dúbia e subjetiva, de sorte que pode ser amoldada às circunstâncias. São normas sem regras objetivas, ou seja, não são ditadas pela razão; dessa maneira, o governo pode submeter o escritor ao tribunal da suspeita ou ao terror. São normas que não

regulam os atos, mas as intenções do escritor. Tendenciosas, “são leis terroristas como as produzidas sob Robespierre ou que a corrupção do estado produziu no tempo dos imperadores romanos. Leis que tomam por critério fundamental, não os *atos enquanto tais* mas a *intenção* de quem os realiza são simplesmente *a sanção positiva da arbitrariedade*” (MARX, ONIAC, 159), donde “a minha existência cai sob suspeita, minha natureza mais íntima, minha personalidade é considerada *má e sou castigado por minha opinião*” (MARX, ONIAC, 159).

Cada linha do Marx da *Gazeta Renana* propugna pela instauração de um autêntico código de leis, uma verdadeira expressão da razão voltada aos atos humanos que supere o arbítrio, tal como afirma Cornu, para quem, nesse artigo, a concepção de Marx mantém relação com o pensamento de Hegel: “Na lei via igualmente a expressão da razão, a forma em que se realiza a liberdade objetiva que supera a vontade dos indivíduos e que por esse motivo não podia ter caráter arbitrário” (CORNU, 1965, 239 - 240).

Pela exposição de Marx, as “leis tendenciosas” não são leis do estado para a universalidade dos cidadãos, mas leis de um partido contra outro partido; dessa forma, são leis que suprimem a igualdade dos cidadãos diante da lei. Por não promoverem a igualdade, mas a desigualdade dos cidadãos, Marx as define como leis reacionárias, isto é, que garantem privilégios, leis que permitem a uns o que negam a outros, não porque estes careçam de certas condições objetivas, como, por exemplo, da idade necessária para celebrar contratos, mas porque se suspeita de suas opiniões e não se quer conviver com as mesmas.

As “leis tendenciosas” são, portanto, arbitrariedades que os governos reacionários criam para monopolizar as atividades do estado e barrar todos os pontos de vista críticos ou de oposição. Dessa forma, essas leis geram uma

oposição entre os pontos de vista dos cidadãos e os do estado, visto que, neste, um órgão, o governo, instaura um poder arbitrário.

Só numa sociedade em que um de seus órgãos, o governo, se considera depositário único da razão e da moral do estado - mesmo quando em oposição de princípio com o povo e animado pela má consciência de uma facção - é possível criar leis de vingança. Leis que castigam intenções são leis imorais, são um "grito indiscreto da má consciência" (MARX, ONIAC, 160).

Assim as "leis tendenciosas", com as quais o governo trata a imprensa são condenáveis, e também os meios pelos quais o governo as aplica. Como são leis que não regulam as ações dos indivíduos, mas suas intenções, o governo precisa espionar para conhecer as intenções dos escritores. Assim, os censores espionam e censuram. Forma de procedimento condenada pelo jovem crítico, justamente porque expressa a instauração da desigualdade legal: o governo torna legítimo para uns o que condena como ilegítimo para outros. Em suma, só admite a livre atividade daqueles escritores cujas concepções literárias coincidem com seu ponto de vista. Assim, as normas do Governo Prussiano sobre a censura, na medida em que carecem de universalidade e igualdade, são leis por si contrárias às leis, jamais podem ser reconhecidas como leis do estado. As *Novas Instruções* caem na contradição de exigir do cidadão respeito e cumprimento à lei, mas colocam o homem à margem da lei. Em outras palavras, criar leis racionais e objetivas significa instaurar a liberdade legal de forma universal, e toda vez que a lei reconhece um privilégio se converte em arbitrariedade.

Outro momento em que Marx trabalha a problemática da lei, também diz respeito à imprensa. Quando analisa o debate da VI Dieta Renana sobre a liberdade de imprensa se contrapõe firmemente à proposta de elaboração de uma lei de censura, considerando que apenas uma lei de imprensa pode responder à

necessidade da liberdade de imprensa. Nesse oportunidade não se encontra apenas a negação crítica da legislação prussiana, mas também a sustentação positiva da esfera legal. O cerne da crítica recai sobre a natureza da censura, que está aquém das condições que possibilitam a configuração de uma lei. Já a sustentação positiva está na exigência de uma lei que reconheça a liberdade de imprensa, tendo em vista que esta é sua natureza. Marx defende uma lei de imprensa, justamente, para que a mesma não seja excluída da esfera da liberdade legal, universo que existe no estado como lei.

É muito significativo o vínculo que Marx estabelece entre legalidade e liberdade: a lei não tem caráter repressivo, ao contrário, é a afirmação da liberdade; e quando esta é infringida a lei entra em ação: “As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, como tampouco a lei da gravitação é uma medida repressiva contra o movimento, só porque, enquanto lei gravitacional, impele o eterno movimento dos corpos do mundo, mas, enquanto lei da queda, me derruba no momento em que a infrinjo, querendo dançar no ar. As leis são muito mais as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual. Um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo” (MARX, LI, 29).

É numa polêmica travada com um representante dos cavaleiros na VI Dieta Renana em torno da lei de imprensa, que podemos apreender um dos principais significados que Marx atribui à esfera da legislação, ao defender a lei de imprensa como expressão natural da liberdade de imprensa, como direito de ser reconhecida na esfera legal, o que é uma afirmação positiva da liberdade. Sustentação que se opõe à argumentação do oponente, que defende a criação de uma lei de censura como prevenção da atividade livre da imprensa. No entender de Marx, é impossível instituir leis preventivas, porque as leis não são externas às ações, mas fazem parte

delas. A lei é real só na medida em que existe como liberdade humana. A lei positiva ou estatal é a expressão consciente da existência inconsciente da lei natural da liberdade, ou seja, é a autoconsciência da liberdade humana. Nesse sentido, a lei é afirmação e guardiã da liberdade humana. Quando uma ação não é mais conduzida a partir da liberdade natural da vida humana, então, enquanto lei do estado, entra em ação e obriga o homem a ser livre: “*Não existem leis preventivas atuais. A lei só previne enquanto mandamento. Ela se torna lei ativa apenas quando é transgredida, porque é uma lei verdadeira só quando nela a inconsciente lei natural da liberdade tornou-se lei consciente do Estado. Lá onde a lei é real, ou seja, é a existência da liberdade, ela é a verdadeira existência da liberdade humana. As leis não podem prevenir as ações do homem, porque elas mesmas são leis vitais inerentes ao seu agir, às projeções conscientes de sua vida. A lei, portanto, fica atrás da vida do homem, enquanto vida da liberdade, e só depois de a ação prática ter demonstrado que ele não mais obedece à lei natural da liberdade, a lei se faz valer enquanto lei do Estado e o obriga a ser livre*” (MARX, LI, 30).

Do que consistiria propriamente a suposta lei preventiva? O que quer evitar deve ser da dimensão do que pretende prevenir; quando se trata da liberdade de imprensa, a prevenção deve ser ilimitada, visto que esta é ilimitada. Assim, uma lei que quer prevenir a liberdade de imprensa nada mais é do que uma lei que quer limitar arbitrariamente a natureza ilimitada da liberdade de imprensa. Uma lei preventiva, na medida em que não pode conduzir-se pela natureza da coisa, não pode chegar a reger racionalmente sobre a mesma, o que, portanto, a impede de ser lei: “A lei preventiva, por isso, não tem medida e nenhuma regra racional em si, porque uma regra racional só pode ser tomada em conformidade com a natureza da coisa que aqui é a liberdade. Ela é ilimitada, porque, se a prevenção da liberdade quer fazer-se valer, deve ser tão grande quanto seu objeto, isto é, sem limites. A lei

preventiva é, portanto, a contradição da *limitação ilimitada*, e lá onde termina ela não encontra fronteiras por necessidade, mas por causa do arbítrio, como a censura cotidianamente, demonstra *ad oculos*" (MARX, LI, 30).

Ainda dos debates da VI Dieta Renana, agora relativamente ao problema do *furto de lenha*, podemos extrair algumas determinações que compõem o ideário de Marx a respeito da lei, ao tempo de sua vinculação aos neo-hegelianos. O fato de a VI Dieta Renana, ao criar uma lei penal para punir a apropriação de lenha por parte da população despossuída, não diferenciar entre as várias formas de apropriação e considerar todas como roubo fere a própria natureza jurídica das coisas. Os vários objetos, isto é, a lenha em suas várias formas de existência e de atos praticados na apropriação da mesma, não são iguais. A lei que desconsidera a diferença entre os fatos é mentirosa e arbitrária porque condena com a mesma pena ações que diferem por natureza.

Cornu observa a esse respeito que a "dita lei assinala uma das fases da luta desenvolvida pelo capitalismo contra os últimos vestígios da propriedade comunal do solo. O roubo de lenha, os delitos de caça e de pastagem cometidos nos antigos domínios comunais, convertidos em propriedade privada, eram cada vez mais freqüentes devido à crescente miséria dos camponeses; constituíam a causa de 75% das demandas judiciais na Prússia em 1836 e foram castigados com severidade cada vez maior" (CORNU, 1965, 281).

Já no início da discussão da VI Dieta surgira a polêmica sobre o que se pode entender por furto de lenha. Toda e qualquer apropriação de lenha, ou apenas aquela em que se obtém a lenha pelo corte de árvores verdes, ou seja, lenha não caída espontaneamente das árvores? O roubo de lenha sempre havia sido considerado delito simples pela justiça; com a nova lei penal é convertido em roubo qualificado, sujeito ao cumprimento de pena na forma de trabalhos forçados

(CORNU, 1965, 282). Marx não analisa as bases econômicas e sociais da lei, mas seu teor jurídico, político e moral. Assim, denuncia um tipo particular de lei que serve aos interesses privados, apontando categoricamente que a missão do estado vai além desse interesse, tendo no direito sua meta final (CORNU, 1965, 283).

À lei interesseira e particular, o Marx da *Gazeta Renana* opõe a lei universal; defende a justiça e a razão da lei universal contra a injustiça e irracionalidade da lei particular. A lei interesseira expressa, então, a intromissão do materialismo no estado. O que Marx, na época, não percebe, assinala Cornu, é que a lei sobre o furto de lenha é a expressão jurídica da luta entre as antigas relações sociais feudais e as novas relações sociais, surgidas do desenvolvimento do capitalismo (CORNU, 1965, 284).

O objetivo da lei é refletir idealmente a realidade e, assim, ser a autoconsciência da realidade; essa é a idéia que Marx defende na nota redacional - *A Oposição Liberal em Hannover*, sobre a igualdade de direitos políticos entre campo e cidade. Defende a igualdade legal para regiões de uma mesma unidade territorial: "a lei só pode ser o reflexo ideal, autoconsciente da realidade, a expressão teórica, tornada autônoma, das forças vitais práticas. Na *Renânia*, a cidade e o campo não estão realmente separados. Por isso a lei não pode decretar esta separação, sem decretar, ao mesmo tempo, sua própria nulidade" (MARX, RCGC, 279).

Em síntese, o legislador não é um criador ou inventor de leis, apenas as formula. Expressa em leis positivas e conscientes as leis inerentes às relações reais, ou seja, a lei reflete idealmente a própria essência das coisas. Enquanto tal, a lei é a autoconsciência da realidade, expressão da verdade. Marx sustenta que a lei tem compromisso com a verdade, porque é a voz universal e autêntica sobre a natureza jurídica das coisas. Cabe à lei direcionar-se pela natureza jurídica das coisas e não

se impor à mesma: “A lei não está isenta do dever universal de dizer a verdade. Ela tem esse dever duplamente, porque é a voz universal e autêntica da natureza jurídica das coisas. Não é, pois, a natureza jurídica das coisas, que se atém à lei, mas a lei à natureza jurídica das coisas (MARX, FL, 5). Concepção essa que é inteiramente coerente com o seu quadro teórico de fundo, em particular com suas reflexões atinentes às relações entre filosofia e mundo e entre espírito e verdade.

CONCLUSÃO

A investigação que realizamos sobre o conjunto dos artigos de Marx, escritos no período da *Gazeta Renana*, nos possibilita tecer algumas considerações finais sobre as características de seu pensamento na época. Conclusões aproximadas, considerada a complexidade de sua inserção político-intelectual na filosofia alemã da época.

Marx entende o homem essencialmente como espírito, este é que tipifica o homem. Ou seja, o homem expressa a sua verdadeira essência à medida que desenvolve livremente seu espírito nas diversas atividades que exerce e, ao mesmo tempo, toma consciência das mesmas. A autoconsciência é a conquista que confere plenitude ao ser e ao agir do homem. Cada indivíduo humano realiza a sua essência à medida que alcança a maturidade do espírito, agindo segundo a razão e a liberdade.

Ao nível da sociedade, a realização da liberdade humana coincide com a instauração de instituições políticas, regidas pela razão e fundadas na objetividade e na universalidade. A superação da fragmentação e da cisão, -do velho mundo dos privilégios e dos procedimentos arbitrários- passa pela conquista do Estado político moderno, erigido sobre leis racionais e fundado no direito universal. É pela construção do Estado político moderno que o homem se realiza como membro de uma totalidade; um indivíduo que se articula com a totalidade dos homens, realizando, assim, a comunidade ética de seres livres e racionais.

De modo que as atividades humanas são entendidas por excelência como atividades do espírito, essência humana que se desenvolve, não de forma

automática, mas na dinâmica interior ao espaço público. É no debate e no confronto crítico e racional que o espírito amadurece e supera equívocos e limitações. Neste sentido, a imprensa desempenha um papel fundamental. É o espaço privilegiado no qual o espírito de um povo se desenrola e chega à verdade. Todos os mecanismos que bloqueiam o livre desenvolvimento da imprensa bloqueiam a livre expansão do espírito humano; são, portanto, obstáculos arbitrários e nocivos às verdadeiras possibilidades deste último. “A liberdade é a essência genérica de toda a existência espiritual” (MARX, LI, 26). Marx estabelece uma relação intrínseca entre a liberdade humana em particular e a liberdade humana em geral. Não se trata de liberdades diversas ou de naturezas distintas. É a mesma liberdade que se realiza na vida do indivíduo e da totalidade. Se o indivíduo é livre em sua atividade, realiza igualmente a liberdade em geral. É a mesma relação que existe no sistema solar. Cada momento da liberdade enriquece a liberdade como um todo. O homem entendido como espírito é compreendido também como espírito social ou coletivo. Trata-se de um espírito ético, não egoísta, que se realiza com o outro e não contra o outro. A universalidade é a marca da grandeza humana.

Os vários artigos de Marx sobre a imprensa têm por centro a problemática de sua liberdade, precisamente porque a imprensa é entendida como uma figura da liberdade em geral; ou, ao inverso, a liberdade em geral encontra na liberdade da imprensa em particular uma de suas figuras. De modo que a defesa da liberdade de imprensa é feita em nome da liberdade em geral ou, ainda, com base na idéia de imprensa. Portanto, a idéia de liberdade é a medida de aferição da atividade jornalística.

A imprensa é o espaço no qual os homens, superando as relações hierárquicas, se manifestam em condições de igualdade, confrontam seus pontos de vista, realizam sua capacidade de comunicação e, assim, se elevam de sua situação

isolada ou particular para a esfera da universalidade. Desse modo, segundo Marx, ao tempo da *Gazeta Renana*, à medida que existe imprensa existe liberdade de imprensa. A questão a saber é se a liberdade de imprensa existe como privilégio de homens singulares ou se existe como privilégio do espírito humano livre e universal. Na ausência da liberdade de imprensa, todas as formas de liberdade são uma ilusão, porque as diversas atividades humanas, todas igualmente imbricadas pela atividade do espírito, perdem o seu livre caráter humano. A imprensa é, pois, o modo mais universal de os indivíduos se intercomunicarem enquanto existências espirituais.

Marx estabelece uma relação direta entre a imprensa e a história dos países. Assim como não pode ser excluída do desenvolvimento histórico de um país, a imprensa também não pode ser considerada a única força na construção da história. História racional e imprensa se confundem: da mesma forma como a imprensa faz parte da perfeição histórica de um país, a história faz parte dos defeitos da imprensa. A tarefa da imprensa consiste em espelhar, criticar e desenvolver os traços históricos de um país. A imprensa participa da sua história porque eleva à discussão as questões da atualidade, ou seja, tem por finalidade a racionalização da entificação histórica. A relação que Marx estabelece entre imprensa e história é a mesma que traça entre espírito e história. Em seu ápice, como a revolução é um produto do espírito, e é pela imprensa que o espírito se desenvolve livremente, a imprensa tem participação efetiva na revolução. A força que a imprensa dispõe para dinamizar e promover o desenvolvimento da cultura e da educação de um povo reside, precisamente, na capacidade que dispõe para ir além da realidade material, para atuar sobre a esfera espiritual do povo: "O que imediatamente faz da imprensa a mais potente alavanca da cultura e da educação espiritual de um povo é que esta transforma a luta material em luta espiritual, a luta

da carne e do sangue em luta espiritual, a luta da necessidade, da ambição, do empírico, em luta da teoria, do intelecto e da forma" (MARX, SGGACP, 298).

Com a mesma força que Marx defende a liberdade e a lei de imprensa, critica a censura e a lei de censura. Censura que é definida como uma espécie de crítica particular, destituída de universalidade. A crítica é um procedimento natural da imprensa, o que contraria sua natureza é ser monopolizada. A própria censura, à medida que age a partir de normas críticas, não pode, ela mesma, subtrair-se à crítica. A censura é a crítica oficial; suas normas são normas críticas que precisam, igualmente, ser criticadas.

A crítica de Marx à censura é radical, porém, como não se trata de um defeito isolado no estado prussiano, a crítica à censura não pode ser isolada ou particular, mas deve abranger o conjunto das instituições, pois é apenas um dos aspectos da coerção em geral do estado prussiano. A essência da censura reside na arrogante confiança que um estado policial confere a seus funcionários. Marx entende que a questão reside precisamente na burocracia oficial e na mistura de tendências políticas do governo prussiano, que oscila entre concepções semi-liberais e religioso-patriarcais.

Por outro lado, a defesa da liberdade de imprensa está diretamente articulada com a defesa da imprensa popular, que tem significado especial para Marx. O espírito popular, na época, estava afastado do estado, mas a imprensa abriu um novo caminho para sua ascensão à vida política. Ou seja, a imprensa popular dispõe de condições para despertar o interesse popular para os assuntos políticos, de maneira que consegue converter as questões de estado em assunto do povo, próximo a seu lar e ao seu coração. A imprensa popular eleva o indivíduo, de seu mundo isolado e de seus interesses privados, à esfera de atividades do Estado. Neste sentido, é diretamente responsável pela formação política do povo.

Ademais a imprensa é um organismo universal que tem caráter político e social próprios. Faz a síntese ou concilia os conflitos entre o interesse público e o interesse privado. É um organismo político, mas não burocrático, é civil, mas não meramente privado, tem como função mediar a relação entre administração e administrados. É, portanto, o lugar necessário para a resolução dos conflitos entre o governo e o povo: "A administração e os administrados carecem, igualmente, de um *terceiro* elemento para resolver dificuldades; esse *terceiro* elemento é político, mas não é oficial, isto é, não emerge de premissas burocráticas. Pertence igualmente à *sociedade civil*, sem estar imediatamente envolvido nos interesses privados e suas necessidades. *Esse elemento complementar, com cabeça de cidadão do Estado e coração burguês é a imprensa livre*" (MARX, JCM, 363 - 364).

Na medida em que a imprensa é diretamente responsável pela formação do espírito político de um povo, este, enquanto amadurece e se torna racional e universal, precisa encontrar o espaço da sua realização humana, que é precisamente a esfera das instituições políticas, o Estado. Assim, Marx recusa todas as tendências que buscam conceber o Estado a partir de bases religiosas ou do interesse privado. Argumenta com fundamentos filosóficos, a sabedoria terrena que tem como tarefa cultivar a razão terrena. Contra a particularidade dos diversos credos e de seus dogmas, que buscam se encarnar no Estado, Marx sustenta a universalidade da razão e do espírito, que conduzem ao Estado enquanto instituição racional e universal.

O Estado não é uma comunidade de crentes, mas de homens éticos, que articulam os fins particulares aos fins gerais. O verdadeiro estado é o estado da natureza humana, pois a natureza universal do homem confere universalidade ao Estado, que, assim, conflita com as particularidades de qualquer confissão religiosa.

Para Marx, ao tempo da *Gazeta Renana*, a filosofia exige que no verdadeiro Estado político sejam instaurados os direitos humanos universais.

Pela sua existência racional, o Estado realiza o homem como ser humano, permite a realização humana do indivíduo. Nesse sentido, define o Estado como uma totalidade diante das particularidades da religião positiva e dos indivíduos singulares. O indivíduo deixa a situação em que impera a independência natural e o impulso bruto para habitar a esfera na qual se torna membro de uma totalidade, na qual os atos dos indivíduos são regidos eticamente e a liberdade é afirmada espiritualmente. O Estado é, assim, o lugar em que se supera a oposição entre o indivíduo e a totalidade, onde se realiza o espírito livre e racional do homem.

Concepção de Estado que confronta diretamente com a realidade do Estado prussiano, que, segundo Marx, incorpora o espírito religioso e os interesses particulares, negando, assim, a universalidade dos interesses e direitos humanos. Na Prússia, há oposição entre os interesses do Estado e os interesses da população em geral. No artigo em que discute a relação do Estado com a região de Mosella, Marx afirma que a sua população está consciente de que seus interesses são igualmente interesses do Estado, mas observa que a burocracia oficial deforma e apresenta de modo unilateral e arbitrária essa realidade. Sustenta que existe oposição entre a realidade econômico-social e a realidade político-estatal. O quadro mais evidente da região da Mosella aparece como mera ilusão diante da descrição apresentada pelos relatórios oficiais, ou seja: "só a esfera das atividades oficiais parece constituir o Estado, que se contrapõe ao mundo externo a essa esfera de atividades, e que aparece como um objeto estatal privado de todo *sentimento e compreensão* do Estado" (MARX, JCM, 358 - 359). A carência de verdadeiros fundamentos no Estado prussiano impede o reconhecimento e a realização do direito universal de ser cidadão. Na Prússia, cria-se uma dupla e pseudo cidadania,

que resulta da exclusão de parcela da população da participação ativa dos assuntos do Estado, chegando ao ponto de ter “leis de hierarquia oficial e o princípio de uma dupla cidadania; a cidadania ativa e instruída dos administradores e a cidadania passiva e ignorante dos administrados” (MARX, JCM, 360).

Marx parte de arrimos filosóficos universais para fundamentar o Estado moderno. Nem os fundamentos religiosos nem os fundamentos materiais, defendidos pelos proprietários privados, tem espaço na esfera do Estado. No Estado apenas se articulam elementos espirituais; esse é o reino natural do espírito. As forças materiais precisam elevar-se acima de seus interesses específicos e alcançar o ponto de vista do Estado. O Estado é um fim em si mesmo e jamais um meio a serviço de certos estamentos. Longe de ser um instrumento a serviço de uma classe social, o Estado é apresentado na perspectiva da liberdade universal do ser humano. O Estado regula e consagra o desenvolvimento político e social.

Sob tal perspectiva, a riqueza do Estado é constituída precisamente pelo número de seus cidadãos e pelas diversas funções que os mesmos exercem. É evidente, aqui, a concepção organicista de Estado, que é definido como um organismo vivo, cuja riqueza se encontra precisamente na riqueza de seus membros, ou seja, de seus cidadãos. O compromisso do Estado é com o direito e a eternidade do mesmo. A propriedade é finita e circunstancial, enquanto o direito é eterno, donde a relação direta entre a justiça e o direito. O Estado é justo quando guia suas ações com base no direito e na sua racionalidade.

O caráter social do Estado é reconhecido. Sociabilidade que provém do indivíduo na filosofia antiga, e da sociabilidade da totalidade na filosofia moderna. Ou seja, Marx na época da *Gazeta Renana*, concebe a vida política ou a vida no Estado como a verdadeira realização da sociabilidade humana. Assim, o Estado é definido como um organismo no qual se realiza a liberdade racional dos seres

humanos enquanto seres sociais; a razão reina livre no Estado. A obediência ao Estado significa, para o cidadão, obediência à própria razão, portanto, auto-obediência.

O Estado, como organismo vivo, no qual se exerce a mais elevada atividade humana, não é uma totalidade vazia ou dependente da vontade, tendo em vista que se funda em instituições de caráter racional e objetivo, como o direito e as leis. O direito só pode ser entendido como um atributo do homem racional, que organiza racionalmente as instituições do Estado e confere às mesmas poder para regular as ações dos indivíduos em igualdade de condições. O direito é definido por Marx como um poder objetivo e racional, necessário tanto para superar a arbitrariedade e a vontade do governo, quanto de certos grupos, no caso os estamentos, que procuram instituir seus interesses específicos na esfera da legislação. É devido afirmar que o Marx da *Gazeta Renana* resolve a problemática humano-social através da perspectiva jurídica, atribuindo a causa dos males sociais à insuficiência e ao atraso da legislação.

Ao criticar a Escola Histórica do Direito e, mais especificamente, ao pensamento de Gustav Hugo, Marx denuncia precisamente a atividade legislativa que aceita como fundamento os princípios filosóficos do direito natural, que é incapaz, segundo o autor, de realizar uma legislação moderna. O que está em jogo é precisamente a racionalidade. Na crítica, Marx toma partido da visão filosófica que entende o direito, não a partir do "fictício estado de natureza", mas a partir da razão e da ética, com já foi evidenciado.

O direito está profundamente articulado com a liberdade humana. Um mundo livre é um universo do direito. Não o configurante do mundo feudal, uma vez que o mesmo se assemelha muito mais ao mundo animal. A oposição entre direito e liberdade no mesmo é resultado de uma dada época, que engendra um mundo não-

livre. Um mundo não-livre está impossibilitado de elevar o direito humano à liberdade, que permanece semelhante ao direito animal, pois “o mundo da não-liberdade comporta direitos da não-liberdade. Enquanto o direito humano é a existência da liberdade, o direito animal é a existência da não-liberdade” (MARX, FL, 8).

Marx estabelece também uma relação entre o direito consuetudinário e o direito racional; é a relação entre o costume e a legalidade. Com a instauração de leis universais, o próprio direito legal se torna um costume. Se é possível converter os costumes da população pobre em direito, é igualmente possível converter o direito legal em costumes populares, que, dessa forma, perderão seu caráter casual para adquirir caráter racional: “O direito consuetudinário racional, no tempo das leis universais, nada mais é do que o *costume do direito legal*, ao passo que o direito não deixa de ser costume porque se constitui em lei, mas deixou de ser *apenas* costume. Torna-se costume do direito, e a quem o viola, o direito será imposto, mesmo que não for seu costume. O direito não depende mais do acaso de o costume ser racional, mas sim, o costume se torna racional porque o direito é legal, porque o próprio costume se tornou costume do Estado” (MARX, FL, 10).

A defesa dos costumes dos pobres, qualificados do ponto de vista jurídico, não significa a defesa de direitos particulares, pois estão enraizados na universalidade da natureza humana. Estranho ao direito é o fato de existir ainda uma classe pobre; mas a existência desta é concebida como um certo *costume* a ser resolvido pelo Estado. A resolução da situação social de pobreza compreende, portanto, a elevação da classe pobre à efetiva participação do Estado. Ou seja, a resolução da problemática da pobreza pela esfera do direito equivale, segundo tal concepção, à resolução real do problemática.

O direito racional moderno entende, assim, a ligação com o Estado como o verdadeiro vínculo humano, de maneira que é pelo Estado que devem ser reconciliados os atritos com o direito. O delito fere, acima de tudo, o próprio direito. A essência do delito não é o ferimento do objeto material do direito, mas sim o ataque ao vínculo estatal do mesmo; a intenção anti-jurídica é a verdade do delito. Quando o objeto do delito e a força da pena não são mediados pelo Estado, as partes envolvidas permanecem isoladas em sua existência privada.

A base do direito racional moderno é a própria legislação. As leis positivadas no Estado garantem a igualdade e a liberdade espirituais do homem. Diante da lei todos são iguais. Criar leis racionais e objetivas significa instaurar a liberdade legal de forma universal. Marx, lembre-se, defende uma lei de imprensa, justamente, para que a imprensa não seja excluída da esfera da liberdade legal, já que a liberdade legal existe no Estado como lei. É interessante sublinhar a relação que Marx estabelece entre a esfera da legalidade e a liberdade humana; a lei não tem caráter repressivo, mas é afirmação da liberdade humana; quando a última é infringida, a lei entra em ação. A liberdade, assim, alcança existência impessoal e autônoma, ou seja, não fica submetida ao arbítrio singular, à medida que é positivada em leis universais. Para um povo livre, a constituição é algo sagrado.

A lei positiva ou estatal é a expressão consciente da existência inconsciente da lei natural da liberdade, ou seja, é a autoconsciência da liberdade humana. Nesse sentido a lei reconhece e salvaguarda a liberdade humana; quando uma ação não é mais conduzida a partir da liberdade espontânea da vida humana, então a lei, enquanto lei do Estado, entra em ação e obriga o homem a ser livre.

Concebendo a lei e o direito da perspectiva racional e ética, o Marx da época defende a instauração de organismos de representação política que efetivamente contemplem os interesses populares. Concebe uma inteligência

política liberal que saiba lutar pelo direito, não obstante seus interesses. A racionalidade não é simples princípio da vida política, que permite explicar a estrutura orgânica da mesma, é a alma organizativa da representação política. Ou a representação é racional ou é por estamentos, que são configurações excludentes.

Sumariamos, assim, o que nos parece ser o fundamental da plataforma teórica de Marx nos artigos da “velha” *Gazeta Renana*. Trata-se de um perfil efetivamente inscrito no movimento neo-hegeliano de esquerda, e que assume a perspectiva da formação da consciência popular pela discussão cotidiana na imprensa. A filosofia se enlaça com a consciência popular e, dessa forma, contribui para a formação do que é suposto que seja uma autêntica consciência política moderna, habilitada a fundamentar a base das instituições do estado alemão.

Sobre a relação entre Marx e os jovens hegelianos de esquerda, achamos significativa a tese de Bermudo, segundo a qual a diferença reside principalmente na adesão à filosofia da ação. Uma filosofia não apenas crítico-teórica, como na *Tese Doutoral*, mas crítico-prática, em que o objeto vai, deixando de ser abstrato e especulativo para se tornar concreto e real (BERMUDO, 1975, 31). Marx não desempenha na *Gazeta Renana* uma atividade apenas teórico-especulativa, mas político-prática. Está afinado com os jovens-hegelianos no que tange à arma da crítica, que não é puramente especulativa, metafísica ou literária, mas política, o que o aproxima da filosofia da ação, da filosofia a serviço da prática (BERMUDO, 1975, 60).

Na mesma direção vai o raciocínio de Cornu, segundo o qual Marx, desde os primeiros trabalhos periodísticos, embora estivesse ligado diretamente aos jovens-hegelianos, já se diferenciava dos mesmos. Enquanto os jovens-hegelianos se contentavam com a crítica teórica às instituições alemãs de seu tempo, Marx buscava sua abolição efetiva. Além do mais, Marx nunca foi simplesmente liberal,

como os jovens-hegelianos em geral, mas desde o início foi democrata; assim, buscava, ao invés de defender os interesses específicos da burguesia, defender os interesses gerais do povo, o que foi o motivo básico de suas divergências com os jovens hegelianos (CORNU, 1965, 225). Bermudo, inclusive, já identifica na crítica ao *Manifesto Filosófico* uma diferença entre a posição política de Marx e o movimento dos jovens-hegelianos: “Marx já não é, simplesmente, liberal radical, senão democrata, isto é, não defende subjetivamente os interesses da burguesia, mas de todo o povo” (BERMUDO, 1975, 51).

Destacamos principalmente as precisas considerações de J. Chasin sobre o significado geral do estatuto intelectual de Marx no período da *Gazeta Renana*. Assim, no que se refere à concepção política, a mesma é definida por Chasin como *onto-positiva*. A concepção *onto-positiva da politicidade*, sustentada durante todos os artigos da *Gazeta Renana*, apenas foi superada por Marx posteriormente, nos artigos dos *Anais Franco-Alemães*. Na *Questão Judaica*, na medida em que, segundo Chasin, Marx realiza o “tratamento ontológico da política” e chega à “determinação negativa da politicidade”, se torna possível “reconhecer a importância da política em sua efetiva especificidade e limites” (CHASIN, Ensaio 17/18, 33). Chasin destaca o reconhecimento, por parte de Marx, do progresso que significou a emancipação política, mas igualmente destaca a clara diferenciação desta com a emancipação humana. A concepção *onto-positiva da politicidade* não vai além do mundo do capital, mas expressa a plenitude da liberdade alcançada em seu interior, isto é, a “liberdade limitada de base limitada”. “Liberdade típica do mundo do capital, a liberdade política é a liberdade parcial e unilateral do homem, e por isso mesmo a plena liberdade do capital”(CHASIN, Ensaio 17/18, 36). Em outros termos, trata-se da articulação entre a sociedade civil e o Estado político. Ou seja, no “circuito

institucional do capital”, o poder político desempenha um papel fundamental para a reprodução ampliada do mesmo (CHASIN, Ensaio 15/16, 226).

Já a *concepção onto-negativa da política*, e a exigência da emancipação humana, rompe precisamente com o “circuito institucional do capital”. “O específico da concepção onto-negativa da política incide precisamente sobre a ruptura deste anel de ferro. Isto é, antes de mais nada há que romper o círculo perverso da própria política” (CHASIN, Ensaio 14/15, 226).

A ruptura com a concepção tradicional e onto-positiva da política, efetivamente, não está presente nos artigos da *Gazeta Renana*, o que reduz essencialmente as diferenças, embora manifestas, entre a concepção política de Marx e a dos jovens hegelianos: “Sejam quais forem as inflexões que a crítica pré-marxiana sofreu, no decurso dos escritos da *Gazeta Renana*, jamais afetaram a natureza do pensamento com o qual Marx esgrimia àquele tempo os desafios da esfera política. Desde o primeiro trabalho como publicista (...) até o último estampado na *Gazeta Renana*, Marx exercitou com grande desenvoltura uma franca concepção onto-positiva da politicidade” (CHASIN, 1995, 356).

Se a característica básica do pensamento político de Marx no período da *Gazeta Renana* é a afirmação positiva das instituições do estado, buscando encontrar nas mesmas a resolução dos problemas humanos, há, efetivamente, fatos econômicos e sociais que fazem com que ele já perceba os limites da perspectiva que até então sustentava, o que não significa que a tenha superado: “Desde que tivera de examinar problemas sociais concretos, faceu os limites e viu questionada a validade de sua base teórica primitiva. Tentou resolver questões relativas aos ‘chamados interesses materiais’, recorrendo ao aparato conceitual do estado racional,(...) porém, não se deu por satisfeito com os resultados. Pelo testemunho, é evidente que seu professado idealismo ativo, centrado numa filosofia da

autoconsciência, saíra abalado da vivência jornalística, mas chegou ao 'gabinete de estudos' sem ter vislumbrado ainda os contornos de uma nova posição teórica" (CHASIN, 1995, 358).

Uma carta a Ruge, em maio de 1843 - dois meses após ter saído da *Gazeta Renana* -, mostra que Marx ainda reafirma suas convicções anteriores: "Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano. Em primeiro lugar, a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acesa outra vez nos corações (...) Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático" (MARX, Escritos de Juventud, 445 - 446).

Da mesma carta, Chasin destaca também a radicalidade política alcançada por Marx no período do idealismo ativo, em que transita entre a "democracia radical e a democracia revolucionária", resultado com o qual Marx "desemboca numa revolução de *sofridos e pensantes* ainda no interior dos parâmetros teóricos do movimento neo-hegeliano" (CHASIN, 1995, 359). Mesmo identificando um novo agente para a resolução política dos problemas sociais, Marx "continua estacionado no plano tradicional da determinação onto-positiva da politicidade" (CHASIN, 1995, 360).

Assim, Marx, ao deixar a imprensa cotidiana, mais precisamente a imprensa liberal e popular, para se dedicar às investigações teóricas, ainda não havia abandonado seus princípios filosóficos enraizados no idealismo alemão. Para concluir, valendo-nos mais uma vez do texto de Chasin: "Se vale dizer que na *Gazeta Renana* tentara executar o programa implícito à tese doutoral, ou seja, unir a filosofia ao liberalismo na consecução do moderno Estado racional, enquanto equação de ponta para os dilemas do quadro alemão em busca de

contemporaneidade, também é correto afirmar que não havia mudado ainda de propósito ao se recolher ao gabinete, mas apenas dotado o projeto de um novo agente, vislumbrado na ‘humanidade sofredora que pensa’ (CHASIN, 1995, 360). Mas o arcabouço teórico permanecia o mesmo que o sustentara durante todo o período da *Gazeta Renana* e que o inscrevia, até então, no universo do pensamento político tradicional. A ruptura com essa posição teórica virá subseqüentemente com a *Crítica de 43* e os artigos dos *Anais Franco-Alemães*, mas isto se situa para além dos limites da presente Dissertação.

BIBLIOGRAFIA

MARX, Karl. Artigos da Gazeta Renana. **Werke**: Band 1. Berlin : Dietz Verlag, 1964

Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta.

O Editorial do Nº 179 da "Gazeta de Colônia".

O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito.

Debates acerca da Lei sobre o Furto de Lenha.

Observações sobre a Recente Instrução Prussiana Acerca da Censura.

O Comunismo e a Gazeta Geral de Augsburg

O Projeto de Lei Sobre o Divórcio

A Proibição da Gazeta Geral de Leipzig

Justificação do Correspondente de Mosella

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Opere I**: Karl Marx 1835-1843. Roma : Riuniti, 1980.

Relação dos artigos examinados:

O Problema da Centralização visto em si mesmo e em Relação com o Suplemento ao número 137 da "Gazeta Renana" de terça-feira, 17 de Maio de 1842.

A Propósito da Polêmica sobre o Comunismo

Ainda uma Palavra a Propósito de "Bruno Bauer e a Liberdade do Ensino Acadêmico", do Dr. D.F.Gruppe. Berlim, 1842.

A Reforma Comunal e a Gazeta de Colônia.

A Propósito do Projeto de Lei sobre o Divórcio (Crítica da Crítica).

Um Correspondente da Gazeta de Colônia e da Gazeta Renana

Sobre as Taxas Protecionistas

Relações de Herwegh e Ruge com os Livres.

A Tática Polêmica do Jornal de Augusta

Ainda a Propósito da Gazeta Geral de Augusta

Glosas Marginais à Acusação do Rescrito Ministerial

Exercitação Estilística da Gazeta Renana e de Mosella.

MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **Obras Fundamentales.** Marx, Escritos de Juventud. Tradução de Wenceslao Roces. México : Fondo de Cultura Económica, 1987.

Escrito ao Primeiro Ministro da Província Renana Von Schaper

Os Suplementos dos números 335-336 da Gazeta Geral de Ausburgo sobre os Comitês por Estamentos na Prússia

A Oposição Liberal em Hannover

Escrito ao Presidente da Província Renana, Von Schaper

As Eleições a Deputados da Dieta Regional

Glosas Críticas ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social" (por um prusiano - Vorwärts).

Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro. São Paulo: Global. Coleção Bases, 1978.

MARX, Karl; RUGE, Arnold. **Los Anales Franco-Alemanes.** Barcelona : Ediciones Martínez Roca, S.A., 1973.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.** 2.ed. Lisboa : Presença, 1983.

BERMUDO, José Manuel. **El Cconcepto De Praxis En El Joven Marx**. Barcelona : Península, 1975.

CALVEZ, Jean-Yves. **O Pensamento de Karl Marx**. Porto : Tavares Martins, 1959.

CHASIN, J. Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: **Pensando com Marx**. São Paulo : Ensaio, 1995. p.335-537.

_____ Marx no Tempo da Nova Gazeta Renana. In, **Karl Marx - A Burguesia e a Contra-Revolução**. São Paulo : Ensaio, 1987. p.11-32.

_____ Democracia Política e Emancipação Humana. In, **Ensaio 13**. São Paulo : Ensaio, 1984.p.47-55.

_____ A Sucessão na Crise e Crise na Esquerda. In, **Ensaio 17/18**. São Paulo : 1990. p.01-121.

CORNU, Auguste. **Carlos Marx - Federico Engels: Del Idealismo al Materialismo Histórico**. Buenos Aires: Editorial Platina y Editorial Stilcofrag, 1965.

LEFEBRE, Henri. **Síntesis del Pensamiento de Marx**. Barcelona : Nova Terra, 1971.

LELLAN, Mc David. **Marx y los Jóvenes Hegelianos**. Barcelona : Martinez Roca, 1971.

LÖWY, Michael. **La Teoría de la Revolución en el Joven Marx**. 6.ed. México : Siglo Veintiuno, 1979.

MÉSZÁROS, István. **Marx: a Teoria da Alienação**. Rio de Janeiro : Zahar, 1978

ROSSI, Mário. **La Génesis del Materialismo histórico II: El Joven Marx**. Madrid : Alberto Corazón. Comunicacion, 1971.

AS DISCUSSÕES DA VI DIETA RENANA

Por um renano

*Primeiro Artigo*¹

Os Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a
Publicação das Discussões da Dieta.²

[Gazeta Renana, número 125 de 05/05/1842].

Para assombro de todos os escritores e leitores alemães, a *Gazeta do Estado Prussiano*³ (GEP) publicou, numa bela manhã primaveril de Berlim, as suas *autoconfissões*. No entanto, ela escolheu uma forma de confissão distinta, diplomática, não propriamente divertida. Ela passou a impressão de querer apresentar às suas irmãs o espelho do conhecimento. Assim, misteriosamente ela falou apenas dos outros jornais prussianos, enquanto, na realidade, se referia ao jornal prussiano por excelência, falava de si mesma.

Este fato admite várias explicações: *César* falou de si como se falasse de uma terceira pessoa. Por que a *Gazeta do Estado Prussiano* não deveria poder falar de si como se fosse outra pessoa? *Crianças*, quando falam sobre si mesmas, costumam tratar-se não por "eu", mas por "Jorge" etc. Por que a "GEP" não poderia chamar o seu "eu" de "Vossische", "Spemersche"^a ou qualquer outro nome santificado?

Havia sido publicada a nova instrução sobre a censura. Os nossos jornais acreditavam dever adotar a aparência e a forma convencional da liberdade. Também a "GEP" estava na obrigação de acordar e ter alguma idéia liberal ou, pelo menos, independente.

A primeira condição necessária à liberdade é, porém, a autoconsciência, e esta é uma impossibilidade sem a *autoconfissão*. Podemos concluir: a "GEP" escreveu as suas autoconfissões. Nunca esqueçamos de que aqui avistamos o primeiro despertar à

^a "Vossische Zeitung", cujo subtítulo era: "Gazeta de Berlim para assuntos do Estado e da Cultura, com Privilégios Régios". Foi fundado em 1751, em Berlim, e era propriedade de Christian Friedrich Voss. "Spemersche Zeitung" com o subtítulo: "Notícias berlinesas sobre o Estado e a Cultura". Foi publicado em Berlim de 1740 a 1874. No início da década de 40 do século XIX era um órgão semi-oficial do governo

autoconsciência da infantil imprensa semi-oficial, e todos os enigmas irão resolver-se. Iremos convencer-nos de que a "GEP" "expressa serenamente algumas grandes palavras", e só fica indecisa entre admirar mais a serenidade da grandeza ou a grandeza da serenidade.

A instrução sobre a censura mal havia aparecido, e a "Gazeta do Estado" mal se havia erguido desse golpe, quando arremessa a pergunta: "Jornais prussianos, de que vos tem servido a maior liberdade da censura?" Evidentemente, ela quer dizer: de que me tem servido estes longos anos de rigorosa observação da censura? O que vim a ser, não obstante a mais cuidadosa e universal vigilância e tutela? E o que será de mim agora? Não aprendi a andar, e mesmo assim um público curioso espera que os paralíticos saltem. Assim também irá vos acontecer, minhas irmãs! Deixai-nos confessar ao povo prussiano as nossas fraquezas, mas permiti que o façamos de forma diplomática. Nós lhe diremos que, se os jornais prussianos são pouco interessantes para o povo prussiano, o Estado prussiano é pouco interessante para os jornais.

A ousada questão da Gazeta do Estado, e a ainda mais ousada resposta, são meros prelúdios do seu despertar, são indícios, em forma de sonho, do texto que irá levar a termo. Desperta à consciência e expressa seu espírito. Escutai o Epimênides!

É sabido que a primeira atividade teórica do intelecto, que ainda vacila entre o sensorial e o pensamento, é o *contar*. O contar é o primeiro ato teórico livre do intelecto *criança*. *Deixai-nos contar*, grita a "GEP" a seus irmãos. *A estatística é a primeira ciência política!* Eu conheço a cabeça de um homem quando sei quantos cabelos ela produz.

Faz aos outros o que queres que te façam! E de que outra maneira se poderia apreciar melhor a nós, e até mesmo a mim, a "GEP", a não ser com estatísticas? A estatística irá demonstrar, não apenas que eu apareço tantas vezes como qualquer outro jornal francês ou inglês, mas que eu sou menos lida que qualquer jornal do mundo civilizado. Descontai os funcionários que por mim devem interessar-se, mesmo sem simpatia; descontai os lugares públicos, onde um órgão semi-oficial não pode faltar; quem me lê, eu pergunto, quem? Calculai quanto custo, calculai quanto rendo, e ireis reconhecer que não é um ofício rendoso expressar serenamente grandes palavras. Olhai como a estatística é convincente, e como o contar torna supérfluas as mais extensas operações espirituais! Contai, pois! Tabelas comparativas instruem o público, sem excitar a sua paixão.

E a "GEP", com sua importância estatística, não apenas se põe ao lado dos Chineses⁴ e do estatístico universal Pitágoras⁵, mas ela mostra que, ultimamente, está sendo influenciada pelo grande filósofo naturalista^b, que outrora queria representar as diferenças entre os

^b Lorenz Oken

animais, etc., em linhas numéricas. Desta forma a "GEP" não deixa de ter fundamentos filosóficos modernos, apesar de sua aparência absolutamente positiva.

A Gazeta do Estado é multilateral. Ela não se limita ao *número*, à *grandeza temporal*. Ela leva adiante o seu reconhecimento do princípio quantitativo, e também expressa o direito da *grandeza espacial*. O espaço é o primeiro elemento cuja grandeza se impõe à *criança*; é a primeira grandeza do mundo que a criança percebe. Em seguida ela toma por um grande homem um homem bem crescido. A infantil Gazeta do Estado conta-nos que os livros *grossos* são incomparavelmente melhores do que os livros *finos* e, portanto, muito melhores do que aquelas folhas singulares, os *jornais*, que oferecem apenas uma página impressa por dia.

Vós alemães, infelizmente, só vos podeis expressar de modo prolixo. Escrevei, de preferência, livros bastante extensos sobre instituições públicas, livros eruditos, que além do senhor autor e do senhor crítico ninguém lê. Mas refleti: vossos jornais não são livros! Refleti sobre o número de páginas que saem de uma obra fundamental de três volumes! Procurai, pois, o espírito do dia e do tempo, não nos jornais que vos querem fornecer tabelas estatísticas, mas procurai-o nos livros, cuja grandeza espacial já é uma garantia de sua profundidade.

Considerai, caros escolares, que aqui se trata de coisas "doutas". Ide à escola dos livros grossos, e assim ireis afeiçoar-vos aos nossos jornais, pelo nosso arejado formato, pela nossa mundana leveza, que depois dos grossos livros é o verdadeiro refrigerio.

De fato! De fato! Nossa época não tem mais aquele real sentido para a grandeza que admiramos na Idade Média. Olhai nossos diminutos tratados pietistas, olhai os nossos sistemas filosóficos em pequeno oitavo e, agora voltai vosso olhar sobre os vinte gigantes fólhos de Duns Scoto. Vós não precisais ler estes livros. Já a aventureira aparência deles mexe vosso coração, golpeia vossos sentidos, como um edifício gótico. Estas obras, naturalmente gigantescas, agem materialmente sobre o espírito. O espírito se acha esmagado pela massa dos livros, e a sensação de opressão é o início da veneração. Vós não tendes os livros, mas eles têm a vós. Vós sois mero acidente para eles, e assim a "GEP" acha que o povo deve ser um acidente da sua literatura política.

Dessa forma, a "Gazeta do Estado" não está privada de fundamentos históricos, os quais pertencem à época da Idade Média, ainda que discursive de forma bem moderna.

Se o pensar teórico da *criança* é quantitativo, o seu juízo é, como seu pensamento prático, primeiramente prático-sensível. As qualidades sensíveis são o primeiro vínculo que liga a criança ao mundo. Os *sentidos práticos* e, antes de todos, *nariz* e boca, são os primeiros órgãos com os quais a criança *julga* o mundo. A infantil "GEP" julga o valor dos jornais,

como seu próprio valor, pelo nariz. Assim como um pensador grego tomava as almas secas pelas melhores almas, assim a Gazeta do Estado toma os jornais *aromáticos* pelos *bons* jornais. Desta forma ela não sabe como exaltar o bastante o *perfume literário* da Gazeta Geral de Augsburgo⁶ e do *Journal des Débats*⁷. Rara e elogiável ingenuidade! Grande, grandessíssimo Pompeu!

Depois de a Gazeta do Estado ter-nos permitido, com algumas afirmações louváveis e isoladas, penetrar a fundo o seu estado de ânimo, assume, enfim, a sua concepção de Estado numa ampla reflexão, cuja graça é a grande descoberta de "que na Prússia a administração pública e todo o organismo do Estado estão separados do espírito político e, portanto, não poderiam ter interesse nem para o povo e nem para os jornais".

Segundo a opinião da "GEP", a administração pública da Prússia não tem espírito político, ou o espírito político não tem a administração pública. É uma indelicadeza, de parte da Gazeta do Estado, afirmar o que o mais maligno adversário não poderia afirmar de forma pior; afirmar que a vida real do Estado está sem espírito político, e que o espírito político não vive no Estado real!

Nós, porém, não devemos esquecer o *infanto-sensível ponto de vista* da "GEP". Ela nos conta que em ferrovias só se deve pensar em ferro e nos trilhos; nos tratados comerciais apenas se deve pensar no açúcar e no café, e nas fábricas de couro apenas se deve pensar no couro. No entanto, a criança permanece presa à *percepção sensível*. Vê só o singular, e para ela não existem os fios nervosos que ligam o singular ao universal, que, como em toda parte, também no Estado fazem das partes materiais, membros animados do todo espiritual. A criança crê que o sol gira em torno da terra, que o universal gira em torno do singular. Por isso, a criança não crê no *espírito*, mas em *espectros*.

A "GEP" toma o espírito político como o espectro francês e pensa exorcizar o espectro quando lhe atira à cabeça couro, açúcar, baionetas e números. Mas o nosso leitor irá advertir-nos de que prometemos debater as "Discussões da Dieta Renana" e, em vez disso, apresentamos o "*anjo inocente*", a servil imprensa infantil, a "GEP", que repete as precoces canções de ninar, com as quais ela busca embalar a si mesma e aos seus irmãos, sempre de novo, com hibernações recuperadoras.

Mas, diz bem Schiller: "O que o intelecto dos sábios não vê, sente, em sua *simplicidade*, a alma infantil"⁸.

A "GEP", com "*toda simplicidade*", nos tem lembrado que na Prússia, assim como na Inglaterra, temos *dietas* provinciais, cujas discussões a imprensa cotidiana tem *permissão* para debater, desde que *saiba* fazê-lo. Então, a Gazeta do Estado, em elevada autoconsciência

clássica, julga que aos jornais prussianos não falta a *permissão*, mas a *capacidade*. Este último ponto lhe reconhecemos como um privilégio sobre os outros jornais, ao mesmo tempo que, sem maiores explicações sobre a sua capacidade, tomamos a liberdade de realizar a idéia que ela concebeu em toda sua inocência.

A *publicação* das discussões da dieta se tornará uma verdade apenas quando estas discussões forem tratadas como "*atos públicos*", isto é, quando se tornarem objeto da imprensa. A última Dieta *Renana* é a que mais nos interessa.

Iniciaremos pelos seus "*debates sobre a liberdade de imprensa*", em relação aos quais precisamos observar, provisoriamente, que, enquanto nesta questão a nossa opinião positiva e pessoal às vezes participa como parceira da cena, nos artigos posteriores acompanharemos e representaremos o curso das discussões mais como observadores históricos.

A natureza das discussões requer esta exposição diferenciada. Em todos os outros debates encontramos as diversas opiniões dos deputados no mesmo nível. Nas questões da imprensa, ao contrário, os adversários da livre imprensa, ganham algo de antemão. Abstraindo dos tópicos e lugares comuns que circulam no ambiente, encontramos nestes adversários um *afeto patológico*, uma apaixonada presunção, que lhes confere uma posição *real*, não imaginária, referente à imprensa. Já os *defensores* nesta dieta, no geral, não mantêm *nenhuma relação real* com a sua protegida. Eles nunca chegaram a conhecer a liberdade de imprensa como uma necessidade. Esta é, para eles, uma coisa da cabeça, na qual o coração não toma parte; é para eles uma planta exótica, com a qual estão em conexão através de uma simples 'afeição'. Acontece assim que às "boas" razões dos adversários se opõem, quase sempre, raciocínios vagos e genéricos e a mais mesquinha idéia é tomada como significativa, na medida que não seja negada sua existência.

Goethe disse, certa vez, que ao pintor só saem bem aquelas belezas femininas cujo tipo ele ao menos amou em algum indivíduo humano vivo⁹. Também a liberdade de imprensa é uma beleza, -embora não feminina- que devemos ter amado para que possamos defendê-la. Quando amo verdadeiramente, sinto a existência do que amo como uma necessidade, sem o que minha essência não pode ter o seu ser preenchido, satisfeito e completo. Aqueles defensores da liberdade de imprensa parecem existir com o seu ser completo, sem que a liberdade de imprensa exista.

A *oposição liberal* nos dá o nível de uma assembléia política, assim como a oposição em geral nos dá o nível da sociedade. Uma época na qual é audácia filosófica desconfiar dos espectros, na qual é um paradoxo rebelar-se contra as inquisições, uma época tal é a *legítima* época dos espectros e das inquisições. Um país no qual, como a velha Atenas, se trata os bajuladores, os parasitas, os lisonjeadores como exceção da razão popular, como *loucos populares*, é o país da independência e da autonomia. Um povo que, como todos os povos da melhor época, reivindica aos *bobos* o direito de pensar e expressar a verdade só pode ser um povo com independência e abnegação. Uma assembléia de estamentos, na qual a oposição assegura que a liberdade de vontade pertence à essência do homem, ao menos não é a assembléia por estamentos da livre vontade. A exceção mostra-nos a regra. A oposição liberal nos mostra o que é a posição liberal, até que ponto a liberdade se realizou.

Se nós observamos, portanto, que os defensores da liberdade de imprensa da dieta provincial de maneira nenhuma se movem à altura de seu objeto, isso vale ainda mais para a dieta como um todo.

Todavia, retomamos neste ponto a exposição das discussões da dieta, não só por causa do interesse peculiar pela liberdade de imprensa, mas igualmente por causa do interesse geral pela dieta. Nós, certamente, não encontramos expresso, de forma mais clara, mais resolvida e plena, o espírito *estamental específico* do que no debate sobre a liberdade de imprensa. Esta observação vale especificamente para a *oposição à liberdade de imprensa*, e de forma geral para a oposição contra a *liberdade universal*. O espírito de uma esfera determinada, o interesse individual de estamento particular, a unilateralidade natural do caráter, se manifestam da maneira mais áspera e impiedosa, ou, como se diria, mostram os seus dentes.

Os debates nos trazem uma polêmica do estamento dos príncipes, dos cavaleiros e das cidades contra a liberdade de imprensa, de forma que não é o *indivíduo* mas o *estamento* que polemiza. Que espelho poderia refletir mais fielmente o íntimo caráter da dieta do que o debate da imprensa?

Iniciaremos com os *opositores da livre imprensa*, isto é, como é justo, com *um orador do estamento dos príncipes*.

Não entraremos no conteúdo da primeira parte de sua retórica exposição, precisamente: "que a liberdade de imprensa e a censura são ambas más...etc.", porque este tema é tratado com mais profundidade por um outro orador. Só não devemos passar por cima da *argumentação do próprio* orador: "A censura" seria "um mal menor do que o abuso da imprensa". "Esta convicção firmou-se aos poucos de tal forma em *nossa Alemanha*" (é de se

perguntar que parte da Alemanha é esta) "que também por parte da *União foram editadas leis* que a Prússia co-editou e às quais se submeteu, junto com todos outros estados."¹⁰

A dieta discute sobre a libertação da imprensa de suas travas. Estas, exclama o orador, as correntes nas quais a imprensa se encontra, demonstram que ela não é determinada por um movimento livre. Sua acorrentada existência testemunha a sua essência. As leis contra a liberdade de imprensa refutam a liberdade de imprensa.

Um *argumento diplomático* contra toda reforma, que expressa de forma bem resoluta a *clássica teoria* de um certo partido¹¹. Cada limite à liberdade é uma prova efetiva e irrefutável de que entre os detentores do poder certa vez existia a convicção de que dever-se-ia limitar a liberdade de imprensa, e esta convicção serve então como regulamento para posteriores convicções.

Certa vez foi ordenado que a terra não se movimentasse em torno do sol. Galileu foi refutado? Assim também em *nossa Alemanha* se tinha formado, por lei, a convicção de que o império deveria ser partilhado por príncipes singulares, de que a servidão seria uma qualidade de certos corpos humanos, de que a verdade seria averiguada de forma mais evidente por operações cirúrgicas -pensamos na tortura-, e de que ao herege as chamas do inferno já poderiam ser mostradas pelas chamas da terra.

A servidão legal não era uma prova efetiva contra os caprichos racionais, para os quais o corpo humano não devia ser objeto de manuseio e de posse? Acaso o tormento natural não refuta a oca teoria segundo a qual por sangrias não se faz jorrar a verdade, ou então de que a tensão nas costas, estiradas pelo pau-de-arara, não nos torna inescrupulosos, ou ainda, de que cãibras não são confissões?

Assim, considera o orador, a existência da censura refuta a liberdade de imprensa, é sua correção factual, o que é uma verdade real e efetiva, tanto que a topografia pode medir o âmbito de sua validade, enquanto ela, diante de certas barreiras, cessa de ser factual e verdadeira: "Nem nos discursos nem nos escritos", continuamos a aprender, "nem em *nossa província Renana* nem em toda a Alemanha, o verdadeiro e nobre desenvolvimento espiritual parece encadeado".

Assim, o nobre esmalte da verdade de nossa imprensa seria um dom da censura.

Primeiramente, vamos opor à argumentação anterior do nosso orador a ele mesmo. Ao invés de um fundamento racional, demo-lhe uma ordem. Na última instrução de censura à imprensa prussiana, propagava-se oficialmente a idéia de que a imprensa até então estaria subordinada a barreiras excessivas, e que ela precisaria conquistar primeiro um verdadeiro conteúdo racional. O orador vê que as convicções, em nossa Alemanha, são variáveis.

Mas que paradoxo ilógico o de considerar a censura o fundamento de nossa melhor imprensa!

O maior orador da Revolução Francesa, cuja *voix toujours tonnante*^c ressoa ainda em nossa época, o leão, cujo rugir se tinha de escutar para gritar a ele com o povo, "bem rugido, leão"!¹², *Mirabeau*, formou-se na prisão. São, por isso, as prisões as escolas superiores da eloquência?

É um verdadeiro preconceito principesco se, não obstante todas as barreiras alfandegárias espirituais, o espírito alemão tornou-se um atacadista, achar então que as barreiras e cadeias o haviam tornado um grande negociante. O desenvolvimento intelectual da Alemanha não avançou *por meio* mas *apesar* da censura. Se a imprensa murcha e empobrece dentro da censura, não faz sentido voltar o argumento contra a livre imprensa, pois vale apenas contra a imprensa não livre. Se a imprensa, apesar da censura, comprovou a sua essência de estar munida de caráter forte, este é atribuído à censura, mesmo quando este é apenas um argumento a favor do espírito e não a favor da prisão.

De resto, este "*verdadeiro e mais nobre*" desenvolvimento é um caso especial.

Na época da mais estrita observância da censura, entre 1819 e 1830 (mais tarde a censura, se não na "nossa Alemanha" ao menos numa grande parte desta, se exerceu pelas circunstâncias do tempo e pelas estranhas convicções que se haviam formado), a nossa literatura vivia a "*era do jornal da noite*", que podemos chamar de "verdadeira e nobre, espirituosa e rica em desenvolvimento", com o mesmo direito que o redator da "*Abendzeitung*"¹³, um nascido "*Winkler*" se denominava, comicamente, de "*Hell*"^d apesar de que nós não poderíamos elogiar-lhe nem mesmo a clareza dos pântanos à meia-noite. Este "*Krähwinkler*"^e com a assinatura "*Hell*", é o protótipo da literatura de então; aquela quaresma convencerá a posteridade de que, se poucos santos puderam resistir 40 dias sem comida, a Alemanha inteira, que nem sequer chegou a ser santa, poderia viver mais de 20 anos sem toda esta produção e consumo espiritual. A imprensa havia se tornado *infame*, e apenas oscilava entre a questão de se a falta de inteligência superava a falta de caráter, ou então se a falta de forma superava a falta de conteúdo ou vice-versa. Para a Alemanha, a crítica chegaria à meta mais elevada se conseguisse mostrar que aquele período nunca havia existido. O único campo literário no qual até então ainda pulsava espírito vital, o campo da *filosofia*, deixou de falar

^c Cuja voz ainda ecoa em nossa pátria.

^d Jogo de palavras entre o significado do cognome do jornalista Winkler (obscuro) e o pseudônimo "Hell" (claro) por ele usado

^e Continua o jogo de palavras: "Krähwinkler", mais precisamente "cidadão de Krähwinkler", nome familiar usado na Alemanha para denominar os habitantes de um pequeno país que teriam a característica de ter uma mente curta.

em alemão porque a língua alemã deixou de ser a língua do pensamento. O espírito se expressava em palavras incompreensíveis e misteriosas, porque as palavras inteligíveis não podiam mais ser compreendidas.

No que se refere ao exemplo da *literatura renana* – e, sem dúvida, este exemplo encontra-se bastante próximo à dieta Renana – poderia-se percorrer com a lanterna de Diógenes todos os cinco distritos provinciais sem, em nenhum lugar, cruzar com "este ser humano". Não tomamos isso como defeito da província Renana, mas, muito mais, como prova de seu sentido prático-político. A província Renana pode criar uma "imprensa livre", mas para uma imprensa "não-livre" faltam-lhe habilidade e ilusões.

O período literário aqui em questão, que podemos definir como "período literário da estrita censura" é, pois, a prova evidente e histórica de que a censura, em todos os casos, tem prejudicado, de forma desesperada e irresponsável, o desenvolvimento do espírito alemão, e que ela, de nenhuma maneira, está destinada a cumprir as funções de *magister bonarum artium*^f, como acreditava o orador. Ou talvez teria-se entendido por "nobre e verdadeira imprensa" *uma* imprensa que carrega suas correntes com dignidade?

Se o orador se "autoriza a recorrer ao conhecido provérbio do dedo mindinho e da mão inteira", nós nos arrogamos a contra-autorização de perguntar se não seria mais conveniente, para a dignidade de um governo, dar ao espírito de seu povo não apenas uma mão inteira, mas ambas as mãos? Como temos visto, o nosso orador tem eliminado as questões sobre a relação entre a censura e o desenvolvimento intelectual com uma negligente elegância, com diplomática neutralidade. Mais decididamente ainda, ele representa o lado negativo de seu estamento no ataque contra a *configuração histórica da liberdade de imprensa*.

No que se refere à liberdade de imprensa para outros povos diz: a "Inglaterra não poderia ser um critério porque lá, já por séculos, *historicamente*, formaram-se relações que em nenhum outro país poderiam ser geradas com base na aplicação de teorias, mas que teriam encontrado o seu fundamento na *situação particular da Inglaterra*". "Na Holanda, a liberdade de imprensa não pôde evitar a *esmagadora dívida nacional* que tem contribuído, em boa parte, para *provocar a revolução*, que teve como conseqüência a perda da metade do país".

Passemos pela França, para a ela retornar mais tarde.

"Na Suíça, enfim, seria possível encontrar um Eldorado tornado feliz pela liberdade de imprensa? Não se pode pensar sem *nojo* nas brutas desavenças partidárias tratadas nos jornais daquela nação, onde os partidos, na percepção precisa de sua escassa dignidade humana, para

^f Mestre das belas artes.

distinguirem-se têm usado nomes segundo as *partes dos corpos de animais*, chamando-se de homens de cornos, *homens de cascos*, e com banais injúrias se tornaram desprezíveis a todos os seus vizinhos!"

A imprensa inglesa não testemunha a favor da liberdade de imprensa em geral, porque repousa sobre *fundamentos históricos*. A imprensa na Inglaterra só tem méritos porque é histórica, e não enquanto imprensa em geral, porque para isso deveria ter-se constituído *sem fundamentos históricos*. Aqui o mérito é da história, e não da imprensa. Como se a imprensa não pertencesse à história. Como se a imprensa inglesa, sob Henrique VIII, Maria a Católica, Elizabeth e Jacó, não tivesse sustentado lutas duras, muitas vezes bárbaras, para conquistar para o povo inglês seus fundamentos históricos. E, ao contrário, seria um argumento a favor da liberdade de imprensa o fato de que a imprensa inglesa, na maior independência, não tenha efeitos negativos sobre os fundamentos históricos? Só o orador não é conseqüente.

A imprensa inglesa não testemunha a favor da imprensa em geral *porque é inglesa*. A imprensa holandesa *contradiz* a imprensa em geral, *mesmo que seja apenas holandesa*. Num caso, todos os méritos da imprensa são atribuídos aos fundamentos históricos, e, no outro, todos os defeitos dos fundamentos históricos são atribuídos à imprensa. Num caso, a imprensa não deve ter tido qualquer participação no aperfeiçoamento da história, no outro, a história não deve ter participação dos defeitos da imprensa. Assim como a imprensa na Inglaterra se confunde com a história e a sua situação peculiar, assim acontece na Holanda e na Suíça.

A imprensa deve espelhar, abolir ou desenvolver os fundamentos históricos? Qualquer uma dessas funções o orador reprova. Ele repreende a imprensa *holandesa porque é histórica*. Ela deveria ter *obstacularizado a história*, deveria ter resguardado a Holanda *da deprimente dívida nacional*. Que exigência anti-histórica! A imprensa holandesa não podia impedir que surgisse a época de Luís XIV; a imprensa holandesa não podia impedir que a marinha inglesa, sob Cromwell, saltasse ao primeiro plano na Europa; ela não podia criar, por magia, um oceano que redimisse a Holanda do penoso papel de ser o palco da potência beligerante continental; ela não pôde, tampouco quanto todas as censuras da Alemanha, anular os decretos napoleônicos.

A *imprensa livre* alguma vez elevou em algum lugar a dívida nacional? Quando, sob o regente de Órleans, a França inteira se perdeu em loucuras financeiras protagonizadas por Law, quem se opôs a este fantástico período "Sturm und Drang" da especulação financeira, se não alguns satíricos, os quais, verdade seja dita, não receberam bilhetes de bancos, mas ingressos para a Bastilha¹⁴ ?

A exigência de que a imprensa deve preservar o país da dívida *nacional* poderia ser posteriormente estendida de modo que a imprensa pagasse também a dívida dos cidadãos privados, o que relembra aquele literato que sempre teve raiva de seu médico porque este curava as doenças de seu corpo, mas não corrigia os erros de imprensa de seus escritos. A liberdade de imprensa, tampouco quanto um médico, garante tornar um homem ou um povo perfeitos, porque nem ela é uma perfeição. É uma forma mesquinha injuriar o que é bom, dizendo que é um bem determinado e não o bem por inteiro; é apenas este *bem e não um outro* bem. De fato, se a liberdade de imprensa fosse uma panacéia universal, se tornariam supérfluas todas as outras funções de um povo, e o próprio povo.

O orador repreende a imprensa holandesa pela *Revolução Belga*. Nenhum homem dotado de um certo senso histórico poderá negar que a separação de Bélgica e Holanda foi incomparavelmente mais *histórica* que sua união. A imprensa na Holanda teria realizado a *Revolução Belga*. Que imprensa? A reformadora ou a reacionária? É uma questão que também podemos levantar em relação à França: se o orador repreende a imprensa clerical belga, que era democrática, assim igualmente deveria repreender a imprensa clerical francesa, que era absolutista. Ambas colaboraram com a derrota de seu governo. Na França não foi a liberdade de imprensa, mas a censura, que revolucionou.

Mas, fora isso, a *Revolução Belga* apareceu primeiro como revolução espiritual, como revolução da imprensa. No mais, a afirmação de que a imprensa belga fez a revolução não tem sentido. É isso censurável? A revolução deve se manifestar logo *materialmente*? O governo pode materializar uma revolução espiritual, mas uma revolução material precisa primeiro espiritualizar o governo.

A *Revolução Belga* é um produto do espírito belga. Por conseguinte, também a imprensa, a maneira mais livre pela qual hoje em dia o espírito se manifesta, tem sua parte na *Revolução Belga*. A imprensa belga não seria a imprensa belga se se tivesse mantido distante da revolução, mas do mesmo modo a *Revolução Belga* não seria belga se não fosse ao mesmo tempo a revolução da imprensa. A revolução de um povo é total, isto é, cada esfera se revolta da sua maneira. Por que a imprensa então também não se revoltaria enquanto imprensa?

O orador, portanto, repreende na imprensa belga não a imprensa, ele repreende a Bélgica. E aqui encontramos o seu ponto de vista principal sobre a liberdade de imprensa. O *caráter popular* da livre imprensa – e, obviamente, nem o artista pode pintar grandes painéis históricos a aquarela – a individualidade histórica da livre imprensa, que a torna imprensa peculiar do próprio espírito peculiar de um povo, contrariam o orador do estamento dos príncipes, ele exige antes das imprensas das várias nações que sejam as imprensas de sua

opinião, as imprensas *haute volée*; e que, ao invés de circularem em torno dos organismos espirituais do mundo, as nações, circulem em torno de indivíduos específicos. Esta exigência aparece de forma evidente no seu juízo sobre a *imprensa suíça*.

Permitimo-nos uma questão: por que o orador não refletiu sobre o fato de a imprensa suíça, com Albrecht von Haller, ter-se oposto ao iluminismo voltairiano? Por que ele não lembra que, se a Suíça não é exatamente um Eldorado, tem gerado, todavia, o profeta do futuro Eldorado dos príncipes, igualmente um senhor Von Haller, que na sua "Restauração das Ciências do Estado" pôs o fundamento sobre a mais "nobre e verdadeira" imprensa, o *Semanário Político Berlinês*¹⁵ ? Pelos seus frutos ireis conhecê-los⁸ E que outra terra do mundo teria uma fruta com esta succulenta legitimidade para contrapor à Suíça?

O orador leva a mal a *imprensa suíça* porque assumiu os "nomes partidários animalescos" dos "homens de cornos e cascos", em suma, porque ela *fala suíço aos suíços*, os quais vivem numa certa harmonia patriarcal com bois e vacas. *A imprensa deste país é a imprensa deste país*. Não é preciso dizer mais nada. Mas, ao mesmo tempo, a livre imprensa conduz além das limitações das particularidades locais, como mostra a imprensa Suíça.

Observemos, especialmente sobre os "nomes partidários animalescos", que a própria religião dignifica o *animal* como símbolo do espírito. Nosso orador, em todo caso, irá condenar a imprensa *indiana* que, em meio ao entusiasmo religioso, festejou a vaca Sabala e o macaco Hanuman. Ele irá repreender na imprensa indiana a religião indiana como na imprensa suíça o caráter suíço. Mas existe uma imprensa que ele dificilmente irá submeter à censura; nos referimos à *imprensa sacra*, à *Bíblia*. E esta não divide toda a humanidade em grandes partidos de *bodes e ovelhas*? Deus mesmo não caracterizou sua relação com as casas de Judá e de Israel da seguinte maneira: "Eu sou para a casa de Judá uma *traça* e para a casa de Israel um *caruncho*? Ou, o que fica mais próximo a nós profanos: não existe uma *literatura principesca* que transforma toda *antropologia em zoologia*? Nos referimos à *literatura heráldica*. Esta traz ainda outras curiosidades, além dos homens de cornos e de cascos.

O que, de fato, o orador reprovou na liberdade de imprensa? *Que os defeitos de um povo* são imediatamente os defeitos de sua imprensa, que esta é a voz mais indelicada, a mais franca figura do espírito de um povo. Ele demonstrou que o *espírito popular alemão* está excluído deste grande privilégio natural? Ele mostrou que cada povo expressa *seu* espírito em *sua* imprensa. Ou o espírito alemão, filosoficamente formado, não comparte essa qualidade

⁸ Mateus, VII, 16.

que se encontra, segundo o orador mesmo nos assegurou, nos suíços, vinculado aos elementos animais?

O orador não considera, por fim, que os defeitos *nacionais* da livre imprensa são igualmente os *defeitos nacionais dos censores*? Os censores são eximidos da totalidade histórica, estão imunes ao espírito de seu tempo? Por desgraça este pode ser o caso; mas que homem não prefere perdoar antes à imprensa os pecados da nação e da época, do que à censura os pecados contra a nação e a época?

No início, havíamos observado que, pelos diversos oradores, seu *peculiar estamento* polemizava contra a liberdade de imprensa. O orador dos príncipes propôs, primeiramente, fundamentos *diplomáticos*. Demonstrou a ilegitimidade da liberdade de imprensa a partir de *convicções principescas*, que se manifestam com bastante clareza nas leis da censura. Afirmava que o desenvolvimento mais nobre e verdadeiro do espírito alemão tinha se dado pelos entraves postos pelo alto. Enfim, ele polemizou *contra os povos*, repelindo, com aristocrática timidez, a liberdade de imprensa como a indelicada e indiscreta linguagem do povo voltada para si mesma.

[Gazeta Renana, número 130 de 10 de maio de 1842.]

O orador do estamento dos cavaleiros, ao qual agora chegamos, não polemiza contra os povos, mas contra os homens. Ele combate, na *liberdade de imprensa*, a *liberdade humana*, e na *lei de imprensa a lei*. Antes de entrar na questão da liberdade de imprensa, toma a si a questão das *publicações cotidianas e integrais dos debates da dieta*. Nós o seguiremos passo a passo: "Seja satisfeita a primeira das *propostas sobre a publicação das nossas discussões*". "Está nas *mãos da dieta* fazer *sábio uso* do acordo permitido".

Justamente este é o *punctum questionis*. A província acredita que a dieta estará em suas mãos apenas quando a publicação dos debates não mais ficar abandonada ao arbítrio da sabedoria da dieta, mas quando se tornar uma necessidade legal. A nova concessão deveria ser chamada de um novo retrocesso, se a publicação dos debates fosse entregue ao arbítrio das dietas.

Os *privilégios das dietas não são direitos da província*. Muito antes os direitos da província cessam precisamente ali onde se tornam privilégios das dietas. Assim, os estamentos da Idade Média tinham absorvido em si todos os direitos do país e os empregavam como privilégios contra o país.

O cidadão não quer saber do direito como um privilégio. Pode ele considerar um direito agregar novos privilegiados aos já existentes? Os direitos da dieta, por este motivo, não mais são *direitos da província*, mas *direitos contra a província*, e a própria dieta é a *mais ilegal oposição* à província, com o místico significado de ser a máxima expressão de seus direitos.

A que nível o *orador do estamento dos cavaleiros* está entregue a essa concepção medieval da dieta, quão inescrupulosamente ele defende o privilégio da dieta contra o direito do país, é o que mostrará a seqüência do seu discurso: "A extensão desta autorização" (da publicação dos debates) só poderia resultar de uma convicção *interna* e não de influências *externas*".

Uma virada surpreendente! A influência da província sobre *sua* dieta é considerada como algo *externo*, o qual se contrapõe à convicção da dieta como *delicada interioridade*, cuja natureza super- sensível grita à província: "Noli me tangere"! Esta elegíaca flor de retórica da "*persuasão interior*", contraposta ao rude, exterior e injustificado vento nórdico da "convicção pública", é tanto mais memorável quanto mais a proposta tenta imediatamente tornar exterior a convicção interior da dieta. No entanto, também aqui encontramos inconseqüência. Onde ao orador parece mais oportuno, nas controvérsias *eclesiásticas*, ele provoca a província.

"Nós", prossegue o orador, "a *permitiremos* (a publicação) *onde* a estimarmos como oportuna, e a *limitaremos* onde a extensão *nos* pareça sem objetivo ou mesmo prejudicial". *Nós* fazemos o *que quisermos*. Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas^h. É em tudo a linguagem do dominador, que, porém, na boca de um moderno senhorio estamental, tem um sabor comovente.

Quem são esse "*nós*"? As *dietas*. A publicação dos debates é para a província e não para a dieta, mas o orador nos ensina que não é bem assim. Também a publicação das discussões é um privilégio da dieta, que tem o direito, se achar adequado, de dar à sua sapiência o eco multiplicado da imprensa. O orador só conhece a província das dietas, e não as dietas da província. As dietas têm uma província através da qual o *privilégio* de sua atividade se estende, mas a província não tem dietas através das quais ela mesma possa tornar-se ativa. Verdade é que a província tem o direito, mediante condições prescritas, de se fazer estes deuses, mas logo após a criação ela deve, como adoradora do feitiço, esquecer que os deuses são obra de suas mãos.

^h Eu quero, eu comando. Ao invés da razão basta a vontade.

Assim colocada a questão, não se pode entender, entre outras coisas, por quê uma *monarquia sem dieta* não vale mais do que uma *monarquia com dieta*. Se a dieta não representa a vontade da província, então confiaremos mais na inteligência pública do governo do que na inteligência privada que brota das terras.

Temos aqui o espetáculo extraordinário, talvez fundado sobre a essência das dietas, que a província tem que combater, não tanto através, mas contra seus representantes. Conforme o orador, a dieta não considera os direitos gerais da província como seus únicos privilégios, porque neste caso, a publicação íntegra e diária das discussões da dieta seria um novo direito da dieta, por ser um direito do país, mas muito mais o país deve considerar os privilégios das dietas como seus únicos direitos. Por que, então, também não os privilégios de qualquer outra classe de funcionários públicos, de nobres ou de padres?

Sim, o nosso orador expressa claramente que os privilégios das dietas diminuem na medida em que os direitos da província aumentam. "Igualmente *lhe* parece desejável que *aqui na assembléia* a liberdade de discussão encontre lugar e que uma medrosa pesagem das palavras seja eliminada, assim como *lhe* parece necessário, para a *manutenção desta liberdade de expressão e desta desenvoltura do discurso*, que *nossas palavras*, no momento atual, só sejam mais apreciadas por *aqueles aos quais estão destinadas*".

Precisamente porque a liberdade de discussão é desejável em nossa assembléia, conclui o orador - e que liberdades não seriam desejáveis quando se trata de nós? - precisamente por isso a liberdade de discussão não é desejável na província. Porque é desejável que nós falemos *despreocupadamente*, é ainda mais desejável manter a província na prisão do segredo. *Nossas palavras* não estão *destinadas* à província.

É preciso reconhecer a delicadeza pela qual o orador tem sentido que a dieta, pela publicação integral de seus debates, converteria um dos seus privilégios em direito da província. Que esta, tornada objeto imediato do espírito público, deveria decidir-se a ser uma objetivação do espírito público. Que esta, posta à luz da consciência geral, deveria renunciar à sua essência particular a favor da essência pública.

Mas se o orador cavalheiro apresenta privilégios individuais e pessoais, liberdades contrapostas ao povo e ao governo, como direitos gerais, e com isso expressa acertadamente o espírito exclusivo de seu *estamento*, ao contrário interpreta da forma mais equivocada o espírito da província quando, igualmente, transforma suas exigências gerais em desejos pessoais.

Assim, o orador parece atribuir à província uma curiosidade pessoal ávida por *nossas palavras* (quer dizer, das personalidades da Dietas).

Nós lhe asseguramos que a província não tem a menor curiosidade pelas "palavras" das Dietas enquanto pessoas singulares, e apenas "tais" palavras podem ser chamadas, com razão, "suas" palavras. A província exige, muito mais, que as palavras das dietas se convertam em vozes públicas, perceptíveis pelo país.

A questão è se a província deve ou não ter *consciência da ação de seus representantes*. Ao mistério do governo deve juntar-se o novo mistério da representação? Também no governo o povo é representado. A nova representação do povo por estamentos estaria absolutamente privada de sentido, se seu caráter específico consistir que não atua pela província mas por si mesma; ou então, que a província não é aqui representada mas que a representação representa a si mesma. Uma representação subtraída à consciência de seus comitentes não é mais representação. O que não sei, não me afeta. É a contradição absurda em que a função do Estado, que, preferencialmente deveria representar a *auto-atividade* das províncias singulares, seja, por fim, *subtraída* da sua cooperação *formal*, do seu conhecimento; é a contradição absurda pela qual minha auto-atividade, subtraída ao meu conhecimento, seja atribuída a outro.

Uma publicação das discussões da dieta, que seja deixada ao arbítrio da vontade das dietas, é pior ainda que publicação alguma, pois se a dieta me mostra, não o que ela é, mas o que a mim quer parecer, a tomarei por aquilo que quer aparecer. É mal que uma aparência tenha existência legal.

A própria publicação cotidiana e integral, por *meio da imprensa*, pode ser chamada, por direito, de *integral e pública*? Já não significa modificar quando os escritos substituem as palavras, os esquemas as pessoas e as ações sobre o papel as ações *reais*? Ou a publicidade consiste apenas em referir a coisa *real ao público* e não, muito mais, referir a coisa ao público real, isto é, não ao leitor imaginário, mas ao público vivo, ativo e presente?

Nada é mais contraditório do que tornar secreta a *máxima atividade* pública, ou que as portas da justiça da província estejam abertas aos processos privados e que ela, em seus próprios processos, deva permanecer diante da porta. Por isso, a publicação integral das discussões da dieta, no seu verdadeiro e conseqüente sentido, nada de diverso pode ser do que a *plena publicidade da dieta*.

Nosso orador, ao contrário, continua a tratar a dieta como uma espécie de clube: "também a *familiaridade de longos anos* é, para a maioria de nós, o fundamento para um bom *acordo pessoal*, no qual nós, apesar dos diversos pontos de vista sobre um assunto, nos encontramos numa relação que também se transmite aos *novos integrantes*". "Precisamente por isso somos capazes de avaliar o valor das *nossas palavras* e isto acontece tão mais

livremente quanto menos toleramos influências de ações *externas*, que só eventualmente podem ser proveitosas, quando se aproximam de nós na forma de *conselhos bem intencionados*, mas não quando, na forma de um *juízo depreciativo*, um elogio ou uma repreensão, procuram agir sobre *nossas personalidades* através da *publicação*".

O orador fala ao sentimento.

Estamos tão familiarmente juntos, temos conversações abertas, ponderamos tão exatamente o *valor das nossas* respectivas *palavras*, será que deveríamos permitir a alteração de nossa cômoda, patriarcal e nobre posição pelo juízo da província, que talvez atribua à nossa palavra um valor inferior?

Que Deus nos guarde. A dieta não suporta a luz do dia. Na noite da vida privada, nos sentimos mais a gosto. Se a província inteira confiou seus direitos a indivíduos singulares, se entende por si que estes aceitem condescendentemente a confiança da província, mas seria verdadeira loucura exigir que retribuíssem na mesma moeda e assim confiadamente entregassem a si mesmos, suas obras, suas personalidades ao juízo da província, que primeiro lhes deu prova de confiança. Em todos os casos, é mais importante que a personalidade da dieta não corra perigos pela província, do que a província seja exposta a perigos pelas personalidades das dietas.

Queremos ser justos e também clementes. É verdade que nós, e somos uma espécie de governo, não permitimos um juízo negativo, nenhum elogio, nenhuma repreensão e nenhuma influência do público na nossa sacrossanta persona. Mas admitimos um *conselho bem intencionado*; não no sentido abstrato de que sejam boas intenções acerca do país, mas no sentido mais pleno, de que tenha uma apaixonada delicadeza nos confrontos com o membros da representação, uma consideração particular da sua excelência.

Na verdade poderíamos dizer que, se a opinião pública é prejudicial à nossa harmonia, nossa harmonia pode ser prejudicial à opinião pública. Mas esta sofística esquece que a dieta é a atividade dos deputados provinciais, não da província. E quem iria rebater o mais irresistível dos argumentos? Se a província nomeia constitucionalmente estamentos *para representar a sua inteligência geral*, com isso abandona completamente *todo juízo e entendimento próprios*, que são incorporados unicamente por seus eleitos. Como narram as lendas, os grandes inventores são mortos ou, o que já não é uma lenda, são sepultados vivos numa fortaleza tão logo tenham confiado ao poderoso o seu segredo; assim, a razão política da província, tão logo feita a grande invenção das dietas, se precipita toda vez sobre a própria espada, para, no entanto, ressurgir como a fênix nas próximas eleições.

Depois das descrições sentimentais e insistentes dos perigos que ameaçam do exterior, isto é, da província, as personalidades das delegações provinciais, através da publicação dos debates, o orador fecha sua diatribe com a idéia central que seguimos até aqui. "*A liberdade parlamentar*", uma palavra que soa muito bem, "encontra-se em seu primeiro período de desenvolvimento. *Protegida e sob cuidados*, deve ganhar aquela *autonomia e força interna* que são absolutamente necessárias para que possa se expor sem danos às tempestades *externas*".

De novo a velha e fatal oposição entre a dieta como o *interior* e a província como o *exterior*. Nós, há longo tempo, já somos da opinião de que a *liberdade parlamentar* encontra-se apenas no início de seu início, e mesmo o presente discurso novamente demonstra que os *primitiae studiorum in politicis*¹ ainda não foram assimilados. Não por isso pensamos -e o discurso em questão confirma mais uma vez nossa opinião- que seja necessário dar ainda mais tempo à dieta para ossificar-se autonomamente contra a província. Talvez o orador entenda por *liberdade parlamentar* a liberdade dos *antigos parlamentos franceses*. Conforme sua própria confissão, entre os estamentos da província reina uma familiaridade de longos anos; seu espírito se transmite, como uma *herança epidêmica*, aos *homines novi*², e ainda não é tempo de publicidade? A XII dieta pode dar a mesma resposta da VI, só com a diferença decisiva de que ela é demasiado autônoma para deixar que lhe arrebatem os *nobres privilégios do procedimento secreto*.

O desenvolvimento da liberdade *parlamentar* no velho sentido francês, a autonomia contra a opinião pública, a estagnação do espírito de estamento, desenvolve-se sobretudo pelo isolamento, mas deve-se alertar exatamente contra esse desenvolvimento a tempo. Uma assembléia verdadeiramente política só prospera sob a grande égide do *espírito público*, assim como a vida só se desenvolve ao *ar livre*. Só as plantas "exóticas", transplantadas a um clima estranho, carecem da proteção e dos cuidados da *estufa*. O orador considera a dieta como uma planta "exótica" no clima livre e sereno da província renana?

Se o nosso cavalheiro orador, com seriedade quase cômica, com dignidade quase melancólica e com pathos quase religioso, tem desenvolvido o postulado da *elevada sabedoria* das dietas provinciais, ou mesmo da sua *independência e liberdade* medievais, o inexperto se admirará, nas questões da *liberdade de imprensa*, de vê-lo precipitar-se da elevada sabedoria da *dieta* à geral insipiência do gênero humano e, da encomendada autonomia e liberdade dos estamentos privilegiados, mencionadas atrás, à fundamental

¹ Rudimentos dos estudos políticos.

² Novos homens. Refere-se às pessoas das famílias novas, sem tradição, que conseguiam entrar para o senado.

sujeição e dependência que por princípio caracteriza a *natureza humana*. Mas não estranhemos encontrar uma das personificações, hoje numerosas, do princípio cristãmente aristocrático, modernamente feudal, numa palavra, romântico.

Estes senhores, porque não querem dever a liberdade, como dádiva natural, ao sol universal da razão, mas como dom sobrenatural de uma constelação especialmente favorável das estrelas, porque consideram a liberdade como uma qualidade puramente individual de certos estamentos ou pessoas, são levados, por conseqüência, a subsumir a razão e a liberdade universais às *más intenções* e às quimeras dos "*sistemas logicamente ordenados*". Para salvarem as liberdades particulares do privilégio, proscvem a liberdade universal da natureza humana. Mas, porque a maligna geração do século XIX e a consciência dos cavaleiros modernos, contagiada por este século, não podem chegar a compreender o que em si é incompreensível, porque privado de conceito (como certas determinações internas, essências e universais, através de particularidades externas, acidentais, contingentes, deveriam ser vinculadas a determinados indivíduos humanos, sem relação alguma com a natureza humana e com a razão em geral, portanto, sem serem qualidades comuns a todos os indivíduos), agora necessariamente encontram espaço no *miraculoso e no místico*. Porque, além do mais, a posição *real* desses senhores no estado moderno não corresponde minimamente ao conceito que eles têm da própria posição, porque vivem num mundo situado além do mundo *real*, já que é a *força da imaginação* que ocupa o lugar de seus corações e das suas mentes, insatisfeitos com a prática, se agarram necessariamente à teoria, mas à *teoria do mais além*, à *religião*, que, todavia, em suas mãos, ganha uma amargura polêmica, emprenhada por tendências políticas e, mais ou menos conscientemente, torna-se o manto sagrado que oculta desejos mundanos mas ao mesmo tempo muito fantásticos.

Assim vemos como nosso orador contrapõe às exigências práticas uma teoria místico-religiosa da imaginação. Às teorias reais ele opõe uma habilidade empírica, mesquinha e astuta, pragmática e manhosa, atenta à praxis mais superficial. À racionalidade humana ele contrapõe uma santidade sobre-humana, e ao santuário real das idéias o arbítrio e a incredulidade dos pontos de vista mesquinhos. Da linguagem mais nobre, mais despreocupada e por isso mais sóbria, do orador dos príncipes, passamos a uma afetação patética, a uma unção fantástica e transbordante, que antes era mais dominada pelo pathos do privilégio: "Quanto menos se pode negar que a imprensa hoje em dia é um poder político, tanto mais errônea parece a opinião difundida de que da *luta entre a boa e a má imprensa* nasçam a verdade e a luz, e que dessa se possa esperar uma maior e mais eficiente expansão dos mesmos. *O homem, seja no singular, seja na massa, é o mesmo. Ele é, por sua natureza,*

imperfeito e imaturo, e carece de *educação* tanto tempo quanto durar seu *desenvolvimento*, que só termina com a morte. Mas a arte da educação não consiste em punir ações ilícitas, e sim da exigência de imprimir boas ações e afastar as más. Mas é inseparável da *imperfeição humana* que o canto de *sirena do mal* aja potentemente sobre as massas e se oponha à voz simples e prosaica da verdade como um obstáculo, senão de forma absoluta, ao menos dificilmente superável. Enquanto a *má imprensa* só fala às paixões humanas, enquanto nenhum meio lhe parece muito baixo para suscitar paixões, com o objetivo de realizar os *próprios fins*, que neste caso são a *maior difusão possível dos princípios maus*, e o *mais intenso incitamento possível à intenções malvadas*, enquanto para ela cooperam todas as vantagens da mais perigosa de todas as *ofensivas*, para a qual objetivamente não existem limites da lei e subjetivamente não existem limites nem mesmo na honra exterior, a *boa imprensa*, ao contrário, é reduzida sempre apenas à *defensiva*. Suas ações, em grande parte, só podem *defender-se, reter-se e consolidar-se*, sem poderem enaltecê-se por darem passos significativos em território inimigo. E já é sorte o bastante se incômodos externos não criam dificuldades".

Reproduzimos por inteiro essa passagem para não diminuir a impressão patética que possa ter sobre o leitor. O orador tem se posto à hauteur des princíps. Para combater a *liberdade de imprensa*, é preciso defender a *permanente minoridade* do gênero humano. É bem uma tautologia dizer que, se a dependência é a essência do homem, a liberdade contradiz a sua essência. Céticos malignos poderiam ter a impudência de não crer nas palavras do orador.

Se a minoridade do gênero humano é o fundamento místico contra a liberdade de imprensa, a censura por certo é o meio mais sensato contra a minoridade do gênero humano.

O que se desenvolve é imperfeito. O desenvolvimento só termina com a morte. Portanto, a verdadeira conseqüência disto seria matar o homem para redimi-lo desse estado de imperfeição. Assim ao menos conclui o orador para massacrar a liberdade de imprensa. A verdadeira educação, para ele, consiste em manter o homem embalado no berço a vida inteira, porque tão logo ele aprende a caminhar, também aprende a cair, e apenas caindo o homem aprende a andar. Mas se todos continuarmos crianças de fraldas, quem há de nos embalar? Se todos estamos presos, quem será o guarda dos presos?

O homem é imperfeito por natureza, tanto no singular como em massa. De principiis non est disputandum^k. Admitamos, portanto! O que segue disso? Os raciocínios do nosso orador são imperfeitos, os governos são imperfeitos, as dietas são imperfeitas, a liberdade de

^k Não cabe discutir sobre os princípios.

imprensa é imperfeita, toda a esfera da existência humana é imperfeita. Se, portanto, uma destas esferas não deve existir, por causa da sua imperfeição, assim nenhuma tem o direito de existir, assim o homem em geral não tem o direito de existir.

Contando com o princípio da imperfeição do homem, sabemos, a priori, que todas as instituições humanas são imperfeitas. Não é o caso de continuarmos mexendo nisso. Não depõe a favor nem contra ela, não é seu *caráter específico*, não é o seu signo distintivo. Por que precisamente a liberdade de imprensa, em meio a todas estas imperfeições, deve ser perfeita? Por que uma dieta imperfeita exige uma imprensa perfeita?

O que é imperfeito necessita de educação. A educação não é humana, e, por isso, imperfeita? A educação não requer também ser educada?

Se, portanto, tudo que é humano por *sua existência* é imperfeito, devemos por isso misturar tudo, estimar tudo do mesmo modo, o bem e o mal, a verdade e a mentira? A verdadeira consequência só acontece se, ao observar um quadro, eu abandono os pontos de vista que me dão manchas de cor, mas não cores, que me dá linhas que se entrelaçam desordenadamente, mas não desenhos, que apenas me mostram o mundo e as relações humanas na aparência exterior, incapazes de conhecer e julgar o valor da própria coisa. De fato, como poderia chegar-se ao nível de julgar a partir de um ponto de vista que se refere ao inteiro universo, pela idéia banal de que toda coisa na sua existência é imperfeita? Tal ponto de vista mesmo é a imperfeição entre as imperfeições que ela vê em torno de si. Devemos, pois, encontrar a medida da essência das nossas idéias interiores na existência das coisas, e não nos deixar transviar pela instância de uma experiência unilateral e trivial, dado que, acolhendo esta, toda experiência tomba, todo juízo é revogado, todos os gatos são pardos.

[Gazeta Renana, número 132 de 12 de maio de 1842]

Do ponto de vista da idéia, entende-se por si mesmo que a liberdade de imprensa tem bem outra justificação do que a censura, sendo ela mesma uma figura da idéia, da liberdade, um bem positivo, enquanto a censura é uma figura da não-liberdade, a polémica de uma concepção da aparência contra uma concepção da essência, uma natureza apenas negativa.

Não! Não! Não, interrompe o nosso orador. Eu não censuro a aparência, mas a essência. A liberdade é o perverso na liberdade de imprensa. A liberdade torna possível o mal. Portanto, a liberdade é maligna. Funesta liberdade!

"Ele a apunhalou no escuro bosque

E jogou o cadáver no profundo Reno"¹⁶

Mas: "Desta vez preciso te falar,
Senhor e mestre, escuta-me em paz!"¹⁷

No país da censura não existe a liberdade de imprensa? A imprensa é, acima de tudo, uma realização da liberdade humana. Onde existe imprensa existe liberdade de imprensa.

No país da censura, é verdade, o Estado não tem liberdade de imprensa, mas um segmento a tem, o *governo*. Prescindindo do fato de que os escritores oficiais do governo tem completa liberdade de imprensa, o censor não ensaia todo dia uma incondicionada liberdade de imprensa, se não direta, ao menos indiretamente? As linhas transversais do censor são para a imprensa o mesmo que as linhas retas dos chineses -os Kuas¹⁸ - são para o pensamento. Os kuas do censor são as categorias da literatura e é sabido que as categorias são as formas típicas do resto do conteúdo.

A liberdade é a tal ponto a essência do homem que inclusive seus adversários, na medida em que combatem sua realidade, a realizam; tratam de se apropriar, como da jóia mais preciosa, daquilo que desprezaram como jóia da natureza humana.

Ninguém combate a liberdade, no máximo, combate a liberdade dos outros. Todas as formas de liberdade, portanto, tem existido sempre, uma vez como privilégio particular, outra como direito universal. .

Só agora a questão adquiriu *sentido conseqüente*. Não se pergunta se a liberdade de imprensa deve existir, pois existe sempre. Pergunta-se se a liberdade de imprensa deve ser o privilégio de alguns ou o privilégio do espírito humano. Pergunta-se se deve ser injustiça para uns o que é direito para outros. Pergunta-se se a "*liberdade de espírito*" tem direito maior do que a "*liberdade contra o espírito*".

Mas, se a "*livre imprensa*" e a "*liberdade de imprensa*" devem ser recusadas enquanto realizações da "*liberdade universal*", a *censura* e a *imprensa censurada*, enquanto realizações de uma *liberdade particular*, devem ser recusadas ainda mais. Como pode a *espécie* ser boa se o *gênero* é ruim? Se o orador fosse conseqüente deveria combater, não a imprensa livre, mas a imprensa em geral. Segundo ele, ela só seria boa se não fosse produto da liberdade, isto é, um produto *humano*. De modo que a imprensa em geral só seria legítima se produzida por animais ou deuses.

Ou devemos talvez - o orador não ousa expressá-lo - atribuir inspiração divina ao governo e a ele mesmo? Se um indivíduo privado louva-se de *inspiração divina*, em nossa sociedade só existe um orador que o possa refutar oficialmente, o *alienista*.

A *história inglesa* tem provado suficientemente como a afirmação da inspiração divina por parte dos de cima gera a contra-afirmação da inspiração divina dos de baixo, que levou Carlos I ao cadafalso.

Nosso orador do estamento dos cavaleiros chega certamente, como ouviremos mais tarde, a descrever a censura e a liberdade de imprensa, imprensa censurada e imprensa livre, como *dois males*; mas não chega a reconhecer a imprensa em geral como *um mal*. Ao contrário, divide a imprensa inteira em "boa" e "má".

Da *má* imprensa nos diz o inacreditável, que a maldade e a máxima expansão da maldade são os seus *fins*. Ignoramos o fato de que o orador confia demais em nossa credulidade, quando nos pede que acreditemos, por sua palavra, em uma *maldade de profissão*. Só relembramos do axioma de que todo o homem é imperfeito. Não será a imprensa imperfeitamente má, ou seja, boa, e a imprensa boa, imperfeitamente boa, isto é, má?

Mas o orador nos mostra o reverso da medalha. Afirma que a imprensa má é melhor que a boa porque a má encontra-se na *ofensiva* e a boa na *defensiva*. Mas ele mesmo nos tem dito que o desenvolvimento do homem apenas termina com a morte. Em todo caso, não disse muito com isso, apenas que a vida termina com a morte. Mas se a vida de um homem é *desenvolvimento* e a boa imprensa está sempre na defensiva, se visa só "defender, reter e consolidar", ela não se opõe com isso continuamente ao desenvolvimento, isto é, à vida? Portanto, ou a imprensa boa e defensiva é má, ou o desenvolvimento é mau. Assim, também a afirmação precedente do orador, de que o fim da imprensa má é a "maior difusão possível dos princípios maus e o incitamento mais intenso possível a intenções maldosas", perde sua mística inverosimilhança na interpretação racional. A maior difusão possível dos princípios, e o incitamento mais intenso a intenções maldosas, é o mau da má imprensa.

A relação entre a boa e a má imprensa torna-se ainda mais estranha quando nosso orador assegura que a boa imprensa é *impotente* e a má imprensa é *onipotente*, porque a primeira não tem efeitos sobre o povo, enquanto a última age irresistivelmente. Para o orador, imprensa boa e imprensa impotente são idênticas. Quer ele afirmar que o bem é impotente, ou que a impotência é boa?

Ele contrapõe ao canto de sereia da má imprensa a voz prosaica da boa imprensa. Mas é óbvio que com voz serena pode-se cantar melhor e com mais efeito. O orador parece só ter

conhecido o calor sensual da paixão, mas não a calorosa paixão da verdade, não o irresistível entusiasmo da razão, não o irresistível pathos da força moral.

Entre os sentimentos da má imprensa, ele subsume "a soberba que não reconhece a autoridade da igreja e do Estado", a "inveja" que predica a supressão da aristocracia e outras coisas sobre as quais nos ocuparemos mais tarde. Por enquanto, contentamo-nos em perguntar como o orador identifica nesses elementos isolados o bem. Se as forças gerais da vida são más, e já ouvimos que o mal é onipotente e tem efeitos sobre a massa, que ou quem pode se arrogar o direito de se fazer passar por bom? Eis a presunçosa afirmação: minha individualidade é o bem, as poucas existências que concordam com ela são o bem, e a imprensa má e nociva não o quer reconhecer. Que imprensa perversa!

Se logo no início o orador transformou o ataque à liberdade de imprensa em ataque à liberdade, aqui o transforma num ataque ao bem. Seu medo do mal se prova como medo do bem. Ele fundamenta a censura no reconhecimento do mau e no desconhecimento do bom. Por acaso não desprezo um homem ao qual, antes da luta, digo que seu inimigo o vencerá, porque, mesmo sendo um companheiro sensato e um bom vizinho, é um péssimo herói, porque, empregando armas consagradas, não as sabe manejar, porque ambos, eu e ele, estamos perfeitamente persuadidos da sua perfeição, mas o mundo jamais compartilhará desta certeza, porque ele, excelente em idéias, é miserável em energias?

Assim como a distinção que o orador faz entre boa e má imprensa tornou supérflua toda refutação, porque afundou-se em suas próprias contradições, assim não devemos deixar passar sem atenção o problema principal, o de que o orador levantou a questão de forma falsa, tomou por fundamento o que deveria fundamentar.

Quando se pretende falar de duas espécies de imprensa, essa diferença deve emanar da essência da própria imprensa, e não de considerações exteriores a ela. Imprensa censurada ou imprensa livre, uma das duas deve ser a boa imprensa e a outra a má. A questão que se debate é se a imprensa censurada ou a imprensa livre é boa ou má, isto é, se corresponde à essência da imprensa ter um existência livre ou não. Fazer da imprensa má a refutação da imprensa livre significa afirmar que a imprensa livre é má e a censura é boa, o que teria de ser demonstrado.

Sentimentos baixos, mesquinhasias pessoais, infâmia são compartilhados entre a imprensa censurada e a imprensa livre. Isso, portanto, não reflete sua diferença de gênero, ou seja que gerem produtos isolados desta ou daquela maneira, também no pântano nascem flores. Aqui, trata-se da essência, do caráter intrínseco, que divide a imprensa censurada da imprensa livre.

A imprensa livre, que é má, não corresponde ao caráter da sua essência. É a imprensa censurada, com a hipocrisia, sua falta de caráter, a sua linguagem eunuca, com o canino abanar de rabo que, realiza as premissas íntimas de sua essência.

A imprensa censurada permanece má também quando dá produtos bons, porque estes produtos apenas são bons na medida em que representam a imprensa livre dentro da censurada, na medida em que não é de seu caráter serem produtos da imprensa censurada. A imprensa livre permanece boa também quando dá produtos maus, porque estes produtos são apostasias da natureza da livre imprensa. Um castrado permanece um homem amputado, mesmo tendo boa voz. A natureza permanece boa, mesmo se produz abortos.

A essência da imprensa livre é a essência racional, ética e forte da liberdade. O caráter da imprensa censurada é a não-essência, a ausência de caráter, a dependência; ela é um monstro civilizado, uma criatura disforme. Ou ainda carece de demonstração que a liberdade de imprensa corresponde à essência da imprensa, e de que a censura a contradiz? Não se entende por si mesmo que as barreiras externas de uma vida espiritual não pertencem ao caráter interno desta vida, que ela nega esta vida e não a afirma?

Para justificar realmente a censura, o orador deveria ter demonstrado que a censura pertence à essência da liberdade de imprensa; ao invés disso, ele demonstrou que a liberdade não pertence à natureza do homem. Ele rejeitou todo o gênero para manter boa a espécie, porque a liberdade é a essência genérica de toda a existência espiritual, portanto, também da imprensa. Para superar a possibilidade do mal, ele supera a possibilidade do bem e efetiva o mal, porque humanamente bom só pode ser o que é uma realização da liberdade. Nós iremos tomar a imprensa censurada como a má imprensa até que nos seja demonstrado que a própria censura procede da essência da liberdade de imprensa.

Mas mesmo se admitirmos que a censura nasceu conjuntamente com a natureza da imprensa, se bem que nenhum animal, muito menos um ser espiritual, nasça com correntes, o que se segue? Que também a liberdade de imprensa, tal como existe oficialmente, que também a censura necessita de censura. E quem deveria censurar a imprensa oficial, se não a imprensa do povo?

Um outro orador considera que o mal da censura será superado pela triplicação, colocando a censura local sob a censura provincial e esta sob a censura de Berlim. Com isso se tornará a liberdade de imprensa unilateral e a censura multilateral. Quantas complicações para viver! Quem deve censurar a censura de Berlim? Portanto, voltemos ao *nosso* orador.

Logo no início ele nos havia ensinado que da *luta* entre a boa e a má imprensa não nasceria nenhuma luz, mas agora podemos perguntar: não quer ele tornar *permanente* a *luta*

inútil? Segundo ele mesmo, a luta entre a censura e a imprensa não é uma luta entre a boa e a má imprensa?

A censura não supera a luta, mas a torna unilateral. De uma luta aberta ela faz uma luta embuçada. De uma luta de princípios ela faz uma luta do princípio inerte, contra o poder sem princípios.

A verdadeira censura, fundada na essência da própria liberdade de imprensa, é a *crítica*. Esta é o tribunal que se gera por si mesmo. A censura é a crítica enquanto monopólio do governo. Mas a crítica não perde, talvez, toda a sua força racional se não é pública, mas secreta, se não é teórica mas prática, se não está acima dos partidos mas é um partido, se não age com a faca afiada do intelecto mas com a embotada tesoura do arbítrio, se apenas quer criticar e não ser criticada, se ela se renega enquanto se dá? Se, finalmente, a crítica é tão acrítica a ponto de trocar um indivíduo pela sabedoria universal, expressões de poder por expressões racionais, manchas de tinta por manchas de sol, as linhas transversas da censura por construções matemáticas e os bastões por argumentos irrefutáveis?

No curso da exposição temos mostrado como o fantástico, untuoso e meigo misticismo do orador se transforma em insensibilidade de uma pragmática intelectual, mesquinha e astuta, e na estupidez de um cálculo privado de idéias e baseado no empirismo. No seu raciocínio *sobre a relação entre lei sobre a censura e lei sobre a imprensa, medidas preventivas e medidas repressivas*, ele nos dispensa do esforço, enquanto procede a uma *consciente aplicação* de seu misticismo: "*Medidas preventivas ou repressivas, censura ou lei sobre a imprensa, é só disso* que se trata, apesar de que não seria supérfluo manter um pouco mais perto dos olhos os *perigos* que de um e de outro lado devem ser eliminados. Enquanto a censura quer *prevenir* o mal, a lei sobre a imprensa quer, por meio da pena, evitar a sua *repetição*. *Ambas permanecem* imperfeitas, como *toda* organização humana; o problema é saber qual a *menos* imperfeita. Como se trata de uma coisa puramente espiritual, é uma tarefa, certamente a mais importante de todas, que nenhuma das duas saídas resolverá. Nos referimos à missão de encontrar uma forma que expresse tão clara e determinantemente a opinião do legislador, que a justiça e a injustiça apareçam, enfim, claramente separadas, e que cada arbítrio seja eliminado. Mas o que é o *arbítrio*, senão negociar segundo *concepções individuais*? E como se deve eliminar os efeitos de concepções individuais, ali onde se trata de coisas puramente espirituais? Encontrar uma norma tão apuradamente definida que carregue em si a necessidade de que, em cada *caso singular*, esta deva *ser aplicada* conforme o intelecto do legislador, equivale a querer encontrar a pedra filosofal, que até agora ninguém encontrou, e dificilmente poderia ter encontrado. O *arbítrio*, se por este se entende negociar

segundo concepções individuais, é inseparável, tanto da censura quando da *lei de imprensa*. Devemos, portanto, considerar ambas em sua necessária imperfeição e posteriores conseqüências. Se a censura impedirá algumas coisas boas, a lei de imprensa, por sua vez, não é capaz de impedir muitos males. Mas a verdade não se deixa oprimir duradouramente. Quanto mais obstáculos lhe forem postos no caminho, tanto mais ousadamente perseguirá sua meta e tanto mais galantemente alcançará a mesma. Mas a palavra má é similar ao *fogo grego* que, uma vez lançado, é irresistível e incalculável nos seus efeitos, porque nada lhe é sacro e indelével, visto que encontra tanto nas bocas como nos corações dos homens alimento e reprodução".

O orador não é feliz na sua comparação. Uma exaltação poética o tomou tão logo ilustrou a onipotência do mal. Já tivemos a ocasião de ouvir a voz do bem ressoar impotente porque sóbria, diante do *canto de sirena do mal*. Mas o mal se torna um *fogo grego* enquanto o orador não encontra uma comparação com a verdade. Se fizermos uma comparação com suas "sóbrias" palavras, a verdade no máximo seria um *sílex* que, quanto mais é batido, mais claras faíscas solta. Um belo argumento para os negociantes de escravos que pelo açoite fazem brotar a humanidade do negro. É uma máxima certa aquela que dá leis repressivas contra a verdade, para que persiga com mais ardor seu alvo. O orador mostra ter respeito pela verdade só quando esta se *torna natural* e se mostra *palpável*. Quanto mais barreiras contrapordes à verdade, tanto mais tereis uma verdade diligente. Sempre com barreiras!

Mas deixemos as sereias cantar!

A mística "*teoria da imperfeição*" do orador finalmente deu seus frutos terrenos. Ele nos tem atirado à cabeça suas pedras lunares; examinemos as suas pedras lunares!

Tudo é imperfeito. A censura é imperfeita, a lei sobre a imprensa é imperfeita. Com isso a sua essência é conhecida. Sobre o *direito da sua idéia* nada mais se pode dizer. Não nos resta outra coisa do que estabelecer, na base do empirismo mais mesquinho, um cálculo de probabilidade, para ver em que parte estão os maiores perigos. É uma pura distinção temporal, se as medidas previnem o mal pela censura ou previnem a repetição do mal por meio da lei de imprensa.

Vê-se como o orador, pela oca frase da "imperfeição humana" sabe evitar a diferença, característica essencial e inerente à censura e à lei de imprensa, e transformar a controvérsia de uma questão de princípios numa questão de feira: se é da censura ou da lei de imprensa que resultam mais narizes torcidos?

Mas se a lei sobre a imprensa e a censura são contrapostas, não se trata primeiramente das suas conseqüências mas de suas causas; não da sua aplicação individual, mas de seu

direito geral. Montesquieu já ensinava que a aplicação do despotismo é mais cômoda do que a legalidade, e Maquiavel afirma que para os príncipes o mal é de melhores conseqüências do que o bem. Se não quisermos afirmar a velha frasezinha *jesuítica* de que o bom fim - e mesmo da benignidade do fim nós desconfiamos - santifica meios ruins, temos que consultar, antes de tudo, se a censura, conforme sua essência, é um *bom* meio.

O orador tem razão quando define a lei de censura como uma medida preventiva. É uma medida de precaução da polícia contra a liberdade; mas não tem razão quando define a lei sobre a imprensa como medida repressiva. Ela é a regra da própria liberdade, que se faz medida de suas exceções. A medida da censura não é a lei. A lei sobre a imprensa não é uma medida.

Na lei de imprensa, a liberdade pune. Na lei de censura, a liberdade é punida. A lei de censura é uma lei de suspeita contra a liberdade. A lei de imprensa é um voto de confiança que a liberdade confere a si mesma. A lei de imprensa pune o abuso da liberdade. A lei de censura pune a liberdade como um abuso. Ela trata a liberdade como um delinqüente. Ou não vale como desonra, em qualquer esfera social, estar sob a vigilância da polícia? A lei da censura apenas tem a *forma* de uma lei. A lei de imprensa é uma lei *efetiva*.

A lei de imprensa é uma *lei efetiva* porque é a existência positiva da liberdade. Considera a liberdade como estado *normal* da imprensa, e a imprensa como uma existência da liberdade, que só entra em conflito com os erros de imprensa como uma exceção que combate sua própria regra e depois se elimina. A liberdade de imprensa triunfa como lei de imprensa contra os atentados a si mesma, isto é, contra os delitos da imprensa. A lei de imprensa declara a liberdade como a natureza do delinqüente. O que ele fez contra a liberdade fez contra si mesmo, e esta auto-lesão lhe aparece como um *castigo*, que é para ele o reconhecimento da própria liberdade.

Bem longe, portanto, de ser a lei de imprensa uma medida repressiva contra a liberdade de imprensa, esta é um puro meio para impedir a repetição do delito através da pena. Já a *ausência de uma legislação sobre a imprensa* deveria ser considerada uma exclusão da liberdade de imprensa da esfera da liberdade legal, porque a liberdade legalmente reconhecida existe no Estado como *lei*. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, como tampouco a lei da gravitação é uma medida repressiva contra o movimento, só porque, enquanto lei gravitacional, impele o eterno movimento dos corpos do mundo, mas, enquanto lei da queda, me derruba no momento em que a infrinjo, querendo dançar no ar. As leis são muito mais as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire

existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual. Um código de leis é a Bíblia da liberdade de um povo.

A lei de imprensa é, portanto, o reconhecimento legal da liberdade de imprensa. É um direito porque é a existência positiva da liberdade. Deve, portanto, existir, mesmo que não venha a ser aplicada, como na América do Norte, enquanto a censura, tampouco como a escravidão, não pode jamais tornar-se legal, ainda que exista mil vezes como lei.

Não existem leis preventivas atuais. A lei só previne enquanto mandamento. Ela se torna lei ativa apenas quando é transgredida, porque é uma lei verdadeira só quando nela a inconsciente lei natural da liberdade tornou-se lei consciente do Estado. Lá onde a lei é real, ou seja, é a existência da liberdade, ela é a verdadeira existência da liberdade humana. As leis não podem prevenir as ações do homem, porque elas mesmas são as leis vitais inerentes ao seu agir, as projeções conscientes de sua vida. A lei, portanto, fica atrás da vida do homem, enquanto vida da liberdade, e só depois de a ação prática ter demonstrado que ele não mais obedece à lei natural da liberdade, a lei se faz valer enquanto lei do Estado e o obriga a ser livre, assim como as leis da física apenas aparecem como algo estranho quando minha vida deixou de ser a vida destas leis, quando está doente. Uma lei preventiva é, portanto, uma contradição sem sentido.

A lei preventiva, por isso, não tem medida e nenhuma regra racional em si, porque uma regra racional só pode ser tomada em conformidade com a natureza da coisa que aqui é a liberdade. Ela é ilimitada, porque se a prevenção da liberdade quer fazer-se valer, deve ser tão grande quanto seu objeto, isto é, sem limites. A lei preventiva é, portanto, a contradição da limitação ilimitada, e lá onde termina ela não encontra fronteiras por necessidade, mas por causa do arbítrio, como a censura cotidianamente demonstra *ad oculos*.

O corpo humano é mortal por natureza, por isso as doenças não podem faltar. Por que o homem é submetido ao médico apenas quando está doente, e não quando está saudável? Porque não só a doença, mas o médico em si já é um mal. Sob a tutela de um médico, a vida seria considerada um mal, e o corpo humano seria reconhecido como um objeto de exames para o instituto de medicina. A morte não é mais desejável do que uma vida que apenas é uma medida preventiva contra a morte? O livre movimento também não pertence à vida? O que é cada doença, senão vida freada em sua liberdade? Um médico perpétuo seria uma doença da qual o homem não teria a perspectiva de morrer, mas de viver com ela. A vida pode morrer, a morte não deve viver. O espírito não tem mais direito do que o corpo? É verdade que muitas vezes se interpretou que aos espíritos que se movem livremente, inclusive o movimento físico, é prejudicial, e por isso cabe eliminá-lo. A censura começa por tratar a doença como

um estado normal e o estado normal, a liberdade, como uma doença. Ela assegura à imprensa, continuamente, que está doente e esta, mesmo dando as melhores provas de sua saudável constituição física, deve deixar-se tratar. Mas a censura não é um médico letrado que aproveita os diversos meios internos, conforme a doença. Ela é um cirurgião do interior, que para tudo conhece apenas um instrumento mecânico e universal, que é a tesoura. É um cirurgião estético, que toma como supérfluo tudo que não lhe agrada no meu corpo e elimina o que o enoja. É um curandeiro, que faz a erupção recolher-se para não vê-la, sem se preocupar se ela não afetará agora as nobres partes internas.

Tomais como injusto prender pássaros. A gaiola não é uma medida preventiva contra os gaviões, as balas e a tempestade? Tomais como bárbaro ofuscar rouxinóis, mas não vos parece barbárie furar os olhos da imprensa com as pontudas penas da censura? Tomais como despotismo cortar os cabelos de um homem livre contra a sua vontade, e a censura corta diariamente a carne dos indivíduos espirituosos, e só deixa passar como saudáveis corpos sem coração, corpos sem reação, corpos devotos!

[Gazeta Renana, número 135 de 15 de maio de 1842]

Temos mostrado como a lei de imprensa é um direito, e a lei de censura uma injustiça. Mas a própria censura admite que não tem um fim em si mesmo, que não é boa em si e por si, que, portanto, pousa sobre o princípio: "o fim justifica os meios". Mas um fim que precisa dispor de meios não santos não é um fim santo, e não poderia igualmente a imprensa adotar o princípio e reclamar: "o fim justifica os meios"?

A lei da censura não é uma lei, mas uma medida policial; no entanto, é uma *péssima medida policial*, porque não realiza o que pretende, e não pretende o que realiza.

Se a lei de censura quer *prevenir* contra a liberdade como algo reprovável, ela consegue exatamente o resultado oposto. No país da censura, todo escrito proibido, isto é, impresso sem censura, é um acontecimento. Ele vale como um mártir, e não existe mártir sem brilho de santo e sem crentes. Ele vale como uma exceção, e se a liberdade nunca pôde deixar de ser um valor para os homens, tanto menos o pode como exceção da não-liberdade em geral. Todo mistério tenta. Onde a opinião pública é um mistério para si mesma, ela é tentada, a priori, por meio de cada escrito que quebra formalmente os limites místicos. A censura faz de todo escrito proibido, seja bom ou ruim, um escrito extraordinário, enquanto a liberdade de imprensa tolhe a todo escrito a imponência material.

Se a censura tem intenções *honestas*, trata de evitar o arbítrio, mas o converte em lei. Não pode prevenir um perigo maior do que ela mesma. O perigo vital para cada existência consiste em perder-se a si mesmo. A falta de liberdade é o próprio perigo mortal para o homem. Abstraindo, por enquanto, as conseqüências morais, é preciso refletir se é possível usufruir das vantagens da livre imprensa sem tolerar seus desconfortos. Não podeis colher as rosas sem seus espinhos. E o que perdeis com a livre imprensa?

A livre imprensa é o olho do espírito popular aberto a tudo, a confiança personificada de um povo em si mesmo, o laço falante que liga o indivíduo ao Estado e ao mundo, a cultura incorporada que transforma as lutas materiais em lutas espirituais, e idealiza sua tosca figura material. É a brutal confissão de um povo diante de si mesmo, e, reconhecidamente, a confissão tem força redentora. Ela é o espelho espiritual no qual um povo vê a si mesmo, e a auto-contemplação é a primeira condição da sabedoria. Ela é o espírito do Estado, que se deixa divulgar em cada choupana, mais barato que o gás material. Ela é universal, onipresente e onisciente. Ela é o mundo ideal que flui do mundo real; é espírito sempre mais rico que em seu retorno o reanima.

O desenvolvimento da exposição tem demonstrado que a censura e a lei de imprensa se diferenciam como o arbítrio e a liberdade, como a lei formal e a lei real. Mas o que vale para a essência, vale também para a aparência. O que vale para o direito de ambos vale para a *sua aplicação*. A mesma *diferença* que existe entre a lei de imprensa e a lei da censura existe entre a *posição* do juiz e do censor em relação à imprensa.

Mas o nosso orador, que tem seus olhos voltados para o céu, vê abaixo de si a terra como uma desprezível colina de poeira, e também aqui ele só vê duas medidas, que no seu uso são *igualmente arbitrárias*, porque o arbítrio significa agir segundo a concepção *individual*. A concepção individual não é separável das coisas espirituais, etc, etc. Se a concepção das coisas espirituais é individual, por que um ponto de vista individual tem mais direito do que um outro, ou a opinião do censor tem mais direito do que a opinião do escritor? Mas entendamos o orador. Ele faz memorável rodeio para tratar a censura e a lei de imprensa, ambos em sua aplicação, como injustas, para assim poder demonstrar o direito da censura. Tendo o mundo todo como imperfeito, só lhe resta uma questão: se o arbítrio deve situar-se do lado do povo ou do lado do governo.

O seu *misticismo* converte-se na *libertinagem* de pôr sobre o mesmo plano *lei e arbítrio*, e só ver diferenças formais ali onde se trata de contradições éticas e jurídicas, uma vez que ele não polemiza contra a *lei de imprensa*, mas sim contra a *lei*. Ou existe uma lei que traga em si a necessidade de, *em cada caso singular*, ser aplicada segundo o sentido do

legislador, e que assim exclui em *absoluto cada arbítrio*? É preciso ter uma inacreditável ousadia para tomar como *pedra filosofal* uma tarefa tão sem sentido que só a mais extrema ignorância pode propor. A lei é universal. O caso, que deve ser determinado conforme a lei, é singular. Subsumir o singular ao universal pertence a um juízo. O juízo é problemático. Também o *legislador* pertence à lei. Se as leis se aplicassem por si mesmas, então os julgamentos seriam supérfluos.

Mas tudo que é humano é imperfeito! Portanto: *edite, bibite!*¹ Por que exigir juízes, se os juízes são humanos? Por que exigir leis, se as leis só podem ser executadas por homens, e toda ação humana é imperfeita? Entregai-vos, pois, à boa vontade dos superiores! A justiça renana é tão imperfeita quanto a turca. Portanto, edite, bibite!

Que diferença entre um juiz e um censor! O censor não tem lei como seu superior. O juiz não tem outro superior a não ser a lei. Mas o juiz tem o dever de interpretar a lei para a aplicação ao caso singular, tal como a *entende* a partir de um exame consciencioso. O censor tem o dever de entender a lei como ela lhe é *interpretada oficialmente*, para cada caso singular. O juiz independente não pertence a mim nem ao governo. Para o juiz, o que no máximo o prejudica é a pouca confiança de uma razão singular; para o censor, a pouca confiança de um caráter singular. Ao juiz é submetido um determinado delito da imprensa, ao censor é subordinado o espírito da própria imprensa. O juiz avalia minha atividade conforme *determinada lei*; o censor não apenas castiga os delitos mas também os *comete*. Se sou conduzido à justiça, é porque me acusam da transgressão de uma lei existente, mas onde uma lei foi violada ela deve ter existido. Onde não existe uma lei de imprensa, nenhuma lei de imprensa pode ser violada. A censura não me acusa da violação de uma lei existente. Ela condena a minha opinião, porque não é a opinião do censor e de seus superiores. A minha ação pública, que quer abandonar-se ao mundo e ao seu juízo, ao Estado e às suas leis, é julgada por um poder oculto e só negativo, que não sabe constituir-se como lei, que espanta a luz do dia, que não está ligada a nenhum princípio universal.

Uma lei de censura é uma impossibilidade porque não quer punir delitos, mas opiniões, porque nada mais pode ser do que o *censor posto numa fórmula*, porque nenhum Estado tem a coragem de expressar através de leis universais o que ele pode factualmente exercer através do órgão do censor. Por isso também a aplicação da censura é delegada à polícia e não à justiça.

Mesmo se a censura, factualmente, fosse o mesmo que a justiça, isto primeiro permaneceria um fato sem ser uma necessidade. Da liberdade faz parte não só *aquilo* que eu

¹ Comei e bebei.

vivo, mas também *como* vivo, não só que eu exercito o que é livre, mas também que o faça livremente. De outro modo não haveria outra diferença entre um construtor e um castor, senão o fato de o castor ser um construtor com pele e o construtor um castor sem pele.

O nosso orador, desnecessariamente, retorna outra vez aos efeitos da liberdade de imprensa nos países onde ela realmente existe. Mas como já tratamos bastante do tema, aqui nos referiremos apenas à imprensa *francesa*. Prescindindo do fato de que os defeitos da imprensa francesa são os defeitos da nação francesa, não encontramos o mal onde o orador o procura. A imprensa francesa não é livre em demasia, mas não é livre o suficiente. Na verdade, ela não está subordinada a uma censura espiritual, mas sim a uma censura material, às elevadas cauções em dinheiro. Por isso, propriamente, atua de modo material, porque é atraída de sua esfera verdadeira para a grande esfera da especulação comercial. Além disso, as grandes especulações comerciais pertencem a grandes cidades. A imprensa francesa, por isso, se concentra em poucos pontos, e se a força material, concentrada em poucos pontos, age demoniacamente, como não agiria a força espiritual?

Mas se quereis julgar a liberdade de imprensa, não segundo sua idéia, mas segundo sua existência histórica, porque não a procurais lá onde existe historicamente? Os cientistas naturais procuram reproduzir um fenômeno natural em sua condição mais pura. Vós não careceis de experimentos, já que encontrais o fenômeno natural da liberdade de imprensa na América do Norte, em sua forma mais pura e em sua medida mais natural. Mas se a *América do Norte* tem grandes fundamentos históricos para a liberdade de imprensa, a Alemanha tem ainda maiores. A literatura de um povo, e a cultura de todo um povo nela intrínseca, não são apenas os fundamentos históricos diretos da imprensa, mas sua própria história. E qual o povo do mundo que pode vangloriar-se destes imediatos fundamentos históricos da liberdade de imprensa como o pode o povo alemão?

Mas, intervém novamente o nosso orador, aí da moralidade da Alemanha se sua imprensa se tornar livre, porque a liberdade de imprensa causa "uma *desmoralização* interna, que procura evitar a crença numa determinação mais elevada do homem, e, com isso, nos fundamentos da verdadeira civilização".

De forma *desmoralizante* atua a *imprensa censurada*. O vício potencial e a hipocrisia são inseparáveis, e deste seu vício fundamental derivam todos os seus outros defeitos, que carecem ainda da disposição para a virtude, seus repugnantes defeitos de passividade, inclusive considerados esteticamente. O governo só escuta *sua própria voz*, ele sabe que escuta sua própria voz, e se fixa na ilusão de escutar a voz do povo, exigindo igualmente do povo que este se fixe na ilusão. O povo, por sua vez, perde-se em parte numa superstição

política e, em parte, na descrença política; assim, separado completamente da vida do Estado, torna-se *plebe privada*.

Sendo que a imprensa elogia, cotidianamente, as criações da vontade do governo, com as palavras que Deus só disse no sexto dia da sua criação: "E eis que era *tudo bom*", sendo que essas palavras, dia após dia, são negadas pela realidade, a imprensa mente o tempo todo, e inclusive é obrigada a renegar a consciência da mentira e afastar a vergonha de si.

Sendo que o povo deve considerar os escritos livres como ilegais, se acostuma a considerar a ilegalidade como livre, ilegal a liberdade, e a legalidade como não-liberdade. Assim, a censura mata o espírito do Estado.

Mas o nosso orador teme a liberdade de imprensa para os "privados". Ele não se dá conta que a censura é um contínuo atentado aos direitos das pessoas privadas, e ainda mais às idéias. Ele foi tomado pelo pathos acerca de personalidades ameaçadas, e nós não deveríamos ser tomados pelo pathos acerca do universal ameaçado?

Não podemos separar mais agudamente o nosso ponto de vista do dele, do que contrapondo a sua definição de "intenções malvadas" à nossa. Intenção malvada é o "orgulho que não reconhece nenhuma autoridade na Igreja e no Estado". E nós não deveríamos tomar como um sentimento malvado o não reconhecer a autoridade da razão e da lei? "É a inveja que predica a supressão de tudo aquilo que a plebe chama de aristocracia". E nós dizemos: é a inveja que quer suprimir a eterna aristocracia da natureza humana, a liberdade, a aristocracia da qual nem mesmo a plebe pode duvidar.

"É a maliciosa satisfação que se deleita com personalidades, seja verdade ou mentira, e exige a publicação a qualquer preço, para que nenhum escândalo da vida privada permaneça velado". É a maliciosa satisfação que arranca as bisbilhotices e personalidades da grande vida dos povos, que despreza a razão da história e só predica escândalos da história ao público, que é absolutamente incapaz de julgar a essência de uma coisa porque está aferrada a singulares lados do fenômeno, a personalidades, e exige absolutamente o mistério para que toda a mácula da vida privada permaneça velada: "É a malícia do coração e da fantasia que é excitada por imagens obscenas e lascivas". É a malícia do coração e da fantasia que é excitada por imagens obscenas sobre a onipotência do mal e a impotência do bem, é a fantasia cujo orgulho é o pecado, é o coração impuro que esconde sua soberba mundana em imagens místicas: "É o desespero da própria salvação que quer fazer calar a voz da consciência pela negação de Deus". É o desespero da própria salvação que das fraquezas pessoais faz fraquezas humanas, para tratar delas na própria consciência. É o desespero da salvação da humanidade que a impede de seguir leis naturais, inatas, e predica como necessidade a

menoridade. É a hipocrisia que toma por pretexto um Deus sem crer na realidade, na onipotência do bem, é o egoísmo para quem a sua salvação privada é superior à salvação do todo.

Estas pessoas desconfiam da humanidade em geral e canonizam pessoas singulares. Eles esboçam uma imagem horrível da natureza humana, e ao mesmo tempo exigem que caiamos de joelhos diante de imagens sacras de certos privilegiados. Nós sabemos que o homem singular é fraco mas, igualmente, sabemos que o todo é forte.

O orador, enfim, relembra as palavras que ressoavam dos ramos da árvore do conhecimento, sobre o prazer, cujos frutos nós discutimos hoje *como ontem*: "De modo nenhum ireis morrer! Se comeis destes frutos, vossos olhos serão abertos, e vereis igual aos deuses e reconheceréis o bem e o mal". Ainda que duvidemos que o orador comeu da árvore do conhecimento, que *nós* (a dieta Renana) *aquela vez* tenhamos negociado com o Diabo, sobre o que o Gênesis, ao menos, nada conta, assim nos juntamos à opinião do orador, e apenas lhe lembramos que o *diabo aquela vez não mentiu para nós*. Deus mesmo diz: "Adão é semelhante a nós, ao conhecer o bem e o mal".

Como epílogo desse discurso, deixemos falar as palavras do próprio orador: "*escrever e falar são habilidades mecânicas*". E ainda que nosso leitor já deva estar cansado de tais "*habilidades mecânicas*", por causa da integridade, devemos permitir que, depois do estamento dos príncipes e dos cavaleiros, também o *estamento das cidades* desabafe *contra* a liberdade de imprensa. Temos ante nós a oposição do *bourgeois* e não do *citoyen*.

O orador do *estamento das cidades* crê seguir a Sieyès com a seguinte observação burguesa: "a liberdade de imprensa é uma *bela coisa* enquanto *pessoas malvadas* não se metem". "Contra isso, até o momento, nenhum meio foi encontrado" etc. etc.

O ponto de vista que considera a liberdade de imprensa *uma coisa* deve ser louvado por causa da sua ingenuidade. Podemos repreender tudo neste orador, menos a ausência de sobriedade ou o excesso de fantasia.

Portanto, a liberdade de imprensa é uma coisa bela, algo assim que embeleza o doce hábito da existência, uma coisa agradável, comportada? Mas também existem pessoas más, que abusam da fala para mentir, da cabeça para intrigar, da mão para roubar e dos pés para deserdar. Belas coisas são falar e pensar, mãos e pés, boas falas, agradáveis pensamentos, hábeis mãos, pés utilíssimos, mas só se não existissem homens ruins que os tornam abusivos. Ainda não se descobriu nenhuma panacéia contra isso: "As simpatias pela constituição e pela liberdade de imprensa necessariamente seriam diminuídas, quando se visse como naquele

país" (isto é, na França) "estão ligados a isso situações eternamente variáveis e uma inquietante incerteza diante do futuro".

Quando, pela primeira vez, foi feita a descoberta de que a terra é um *mobile perpetuum*, sem dúvida mais de um descansado alemão tomou a sua touca e suspirou sobre a situação eternamente oscilante de sua terra natal, e uma inquietante incerteza acerca do futuro estragou-lhe uma casa que vira de pernas para o ar a todo instante.

[Gazeta Renana, número 139 de 19 de maio de 1842]

A liberdade tampouco *provoca* as "situações variáveis", quanto a luneta do astrônomo provoca o movimento incessante do sistema cósmico. Malvada astronomia! Que belo tempo era aquele no qual a terra, como um honrado burguês, se situava no centro do universo, descansadamente fumando o seu próprio cachimbo, e nem precisava ligar a própria luz, porque o sol, a lua e as estrelas, como tantas lâmpadas noturnas, devotas e "coisas belas", dançavam ao seu redor: "Quem nunca destrói o que constrói, está estático sobre este mundo terrestre, que não está estático", disse Hariri, que não nasceu francês mas árabe.¹⁹

O orador expressa de forma bem clara o que seu *estamento* sente, quando se manifesta como segue: "O verdadeiro e honrado patriota não pode reprimir o sentimento em si de que a constituição e a liberdade de imprensa não são para o bem do povo, senão para a satisfação da ambição de alguns, e para o despotismo dos partidos".

É conhecido que uma certa psicologia explica o grande pelas pequenas causas, e, partindo da correta intuição de que tudo pelo que o homem luta é coisa do seu interesse, declina para a injusta opinião de que só existem "pequenos" interesses, só os interesses de um estereotipado egoísmo. Além disso, sabe-se que esse tipo de psicologia e antropologia se encontra principalmente nas *idades*, onde, além de tudo, vale como sinal de astúcia desmascarar o mundo e entrever detrás de nuvens de idéias e fatos, fantoches bem pequeninos, invejosos e intrigantes, que tranqüilamente assentados manobram a todos com seus fios. Mas, é igualmente sabido que, olhando no espelho demasiado de perto, se acaba batendo a *própria cabeça*, que é por fim a antropologia e o conhecimento do mundo desses astutos, antes de tudo, um soco mistificado na própria testa.

O estamento do orador também se caracteriza pela mediocridade e a indecisão: "Seu sentido de independência fala a favor da liberdade de imprensa" (entendido no sentido do orador) "mas ele deve dar ouvidos à razão e à experiência".

Se, por fim, o orador tivesse dito que, na verdade, sua razão fala a favor da liberdade de imprensa, mas desfavorável a ela é seu sentido de dependência, o seu discurso teria dado um quadro perfeito da reação das cidades:

"Quem tem uma língua e não fala,
quem tem uma espada e não combate,
o que há de ser, senão um verme?"²⁰

Chegamos aos *defensores da liberdade de imprensa* e iniciamos com a *proposta fundamental*. Passamos por alto os argumentos mais gerais, bem e acertadamente expressos nas palavras iniciais da proposta, para logo acentuar o ponto de vista característico e peculiar desta proposição.

O proponente quer que o *ofício da liberdade de imprensa* não seja *excluído da liberdade dos ofícios em geral*, como ainda é o caso, deixando a contradição interna aparecer como inconseqüência clássica: "Os trabalhos dos braços e das pernas são livres, aqueles da cabeça estão sob tutela. De cabeças maiores, talvez? Deus nos proteja, isto não importa no caso dos censores. A quem Deus dá um ofício, dá também entendimento".

O que primeiro causa perplexidade é ver a *liberdade de imprensa* subsumida à *liberdade de ofício*. Só que nós não podemos rejeitar a opinião do orador inteiramente. *Rembrandt* pintou a Nossa Senhora como uma camponesa dos países baixos; por que o nosso orador não poderia pintar a liberdade sob uma figura que lhe é familiar e corriqueira?

Também não podemos negar uma *relativa* verdade no raciocínio do orador. Quando se considera a imprensa *apenas como* um ofício, pertence-lhe, enquanto ofício da cabeça, uma liberdade maior do que ao ofício do braço e da perna. A emancipação do braço e da perna ganha significado humano só com a emancipação da cabeça, porque, como é sabido, braços e pernas só se tornam braços e pernas humanas por meio da cabeça, à qual servem.

Portanto, por mais que à primeira vista a concepção do orador possa parecer original, confessamos, todavia, preferi-la de longe ao raciocínio desordenado, nebuloso e instável dos liberais alemães, que crêem honrar a liberdade ao pô-la no firmamento da ilusão, ao invés de pô-la sobre o sólido fundamento da realidade. A estes raciocínios da ilusão, a estes entusiastas sentimentais, que temem como profanação cada contato de seu ideal com a realidade comum, nós alemães devemos, em parte, que a liberdade, até agora, tenha permanecido uma fantasia e um sonho.

Os alemães, em geral, propendem aos sentimentos e aos entusiasmos, e têm ternura pela música etérea. É, portanto, uma alegria, quando a grande questão da idéia é demonstrada de um ponto de vista terreno, real, derivado do ambiente mais próximo. Por natureza, os

alemães são, entre todos os homens, os mais devotos, os mais submissos e respeitosos. De tanto respeito às idéias, eles não as efetivam. A elas dedicam um culto de veneração, mas não as cultivam. O caminho do orador parece, pois, apropriado para *familiarizar* os alemães com as suas idéias, e para lhes mostrar que aqui não se trata de algo inacessível, mas de seus mais próximos interesses, traduzir a linguagem dos Deuses para a linguagem dos homens.

É sabido que os Gregos acreditavam reconhecer nos deuses egípcios, lídios, até mesmo nos deuses citas, o seu Apolo, sua Atena e seu Zeus, desconsiderando a particularidade desses cultos estrangeiros como coisa secundária. Assim, não é nenhum delito se o alemão toma para ele a desconhecida deusa da liberdade de imprensa como uma das suas deusas familiares e depois a chama de liberdade de ofício.

Mas, precisamente por isso, porque reconhecemos e valorizamos o ponto de vista do orador, o submetemos a uma *crítica* mais severa.

"Facilmente se poderia imaginar a continuação do regime corporativo ao lado da liberdade de imprensa, porque o ofício da cabeça poderia se elevar a um *potencial mais elevado*, igualando-se às antigas sete artes livres. Mas a falta de liberdade de imprensa, ao lado da liberdade de ofício seria um pecado contra o espírito santo".

Certamente! A forma inferior da liberdade resulta ilegal por si, se a superior é ilegítima. O direito do cidadão individual é uma tolice, se o direito do Estado não é reconhecido. Se a liberdade em geral é legitimada, entende-se por si mesmo que uma forma de liberdade é tanto mais legítima quanto maior e mais desenvolvida existência tem obtido nela a liberdade. Se o *pólipo* é legitimado, porque nele palpita obscuramente a vida da natureza, como não o seria o *leão*, no qual a vida tormenta e rugem?

Por mais fundada que seja a conclusão de considerar que uma figura mais elevada do direito é comprovada pelo direito de uma figura menor, é falso fazer da esfera menor a *medida* da maior, e retorcer até ao cômico as leis, que são racionais dentro da sua própria restrição, conferindo a estas pretensões de não mais serem leis da própria esfera, mas de outra superior. É o mesmo que querer constranger um gigante a morar na casa de um pigmeu.

A liberdade de ofício, liberdade de propriedade, de consciência, de imprensa, dos tribunais, são todas *formas* do mesmo gênero, a *liberdade sem nomes próprios*. Mas é totalmente errôneo esquecer na unidade a diferença, e fazer de uma *bem determinada forma* a medida, a norma da esfera das outras formas. É a *intolerância* de uma forma de liberdade, que só quer subordinar as outras se elas renegam a si mesmas e dão-se como subordinadas e como vassalas.

A liberdade de ofício é precisamente a liberdade de ofício e nenhuma outra, porque nela a natureza do ofício se plasma tranqüilamente conforme a sua regra interna de vida. A liberdade jurídica é liberdade jurídica se os tribunais seguem as leis próprias e inatas do direito e não as leis de uma outra esfera, por exemplo da religião. Toda esfera determinada da liberdade é a liberdade de uma esfera determinada, como toda determinada forma de vida é uma forma de vida de uma determinada natureza. Não seria errada a exigência de o leão organizar-se conforme as leis vitais do próprio pólipó? Não compreenderia falsamente a conexão e a unidade do organismo corporal se eu concluísse: porque braços e pernas agem conforme a sua própria forma, os olhos e os ouvidos, estes órgãos que arrancam o homem de sua individualidade, e dele fazem o espelho e eco do universo, devem ter direito ainda maior à atividade, portanto, uma atividade *potencializada* dos braços e das pernas?

Como no sistema universal cada planeta só se move em torno do sol, enquanto se move em torno de si mesmo, assim no sistema da liberdade cada um dos mundos que a formam circula em torno do sol central da liberdade, na medida em que circula em torno de si mesmo. Fazer da liberdade de imprensa uma classe de liberdade de ofício, equivale a matá-la antes de defendê-la. Então, não suprimo a liberdade de um caráter, se exijo que seja livre ao modo de outro? Tua liberdade não é a minha, grita a imprensa ao ofício. Assim como tu queres obedecer à lei da tua esfera, quero eu obedecer à lei da minha. Ser livre ao teu modo, para mim, é idêntico à não-liberdade, como o carpinteiro ficaria pouco contente se lhe dessem a liberdade equivalente ao filósofo, enquanto ele pretende a liberdade para o seu ofício.

Queremos expressar na sua rudeza o pensamento do orador: O que é liberdade? Resposta: a *liberdade de ofício*, como um estudante responderia sobre a mesma questão, a liberdade é a *noite livre*.

Com o mesmo direito com que se subsume a liberdade de imprensa à liberdade de ofício, a ela poderia subsumir-se toda a espécie de liberdade. O juiz exercita o ofício do direito, o pregador o ofício da religião, o pai de família o ofício da educação dos filhos. Mas desta forma tenho expressado a essência da liberdade do direito, da religião, da liberdade ética?

Também poder-se-ia inverter a coisa, tomando a liberdade de ofício como *uma espécie de liberdade de imprensa*. Os ofícios só trabalham com pernas e mãos, não também com a cabeça? A linguagem da palavra é a única linguagem do pensamento? O mecânico, por acaso, não fala de modo bem perceptível ao meu ouvido através da máquina a vapor? O fabricante de leitos não fala bem claramente à minha espinha, e o cozinheiro não fala de forma compreensível ao meu estômago? Não é uma contradição que sejam toleradas todas estas

espécies de liberdade de imprensa, e apenas não aquela uma que fala ao meu espírito por meio da tinta impressa?

Para defender a liberdade de uma esfera e também para compreendê-la, eu devo captá-la em seu caráter essencial, e não em relações exteriores. Mas a imprensa é fiel ao seu caráter, age conforme a medida da sua nobre natureza, *é imprensa livre*, se ela se degrada a um *ofício*? O escritor, sem dúvida, deve ganhar para poder existir e escrever, mas de modo algum deve existir e escrever para ganhar.

Quando *Béranger* canta: "Je ne vis que pour faire des chansons, si vous m'ôtez ma place Monseigneur, je ferai des chanson pour vivre".^m

Assim encontra-se, nesta ameaça, a irônica confissão de que o poeta decai da sua esfera, tão logo a poesia se torne para ele um *meio*. O escritor, de maneira nenhuma, considera seus trabalhos como um meio. Esses são *fins em si mesmos*; são tão pouco meios para ele mesmo e para os outros que, se fosse necessário, sacrificaria *sua* existência à existência *deles*, e o faria de modo diferente do pregador que o faz com base no princípio da religião: "obedecei mais a Deus do que aos homens", em cujos homens ele mesmo está incluído com suas carências e aspirações. Pelo contrário, nenhum alfaiate, ao qual encomendei uma casaca parisiense, se me apresentaria com uma toga romana, porque é mais conforme a eterna lei da beleza.

A primeira liberdade de imprensa consiste em não ser um ofício. Ao escritor que a degrada a meio material, cabe como punição desta ausência de liberdade interior, a ausência de liberdade exterior, isto é, a censura; ou, melhor, sua própria existência é sua pena.

É verdade que a imprensa também existe como ofício, mas então ela não é assunto dos escritores, senão dos tipógrafos e dos livreiros. Mas aqui não se trata da liberdade de ofício dos tipógrafos e livreiros, porém da liberdade de imprensa.

Nosso orador, porém, não se limita a considerar comprovado o direito à liberdade de imprensa através da liberdade de ofício, pretende que a liberdade de imprensa, ao invés de submeter-se às suas próprias leis, se submeta às leis da liberdade de ofício. Ele, inclusive, polemiza contra o relator da comissão, que sustenta um ponto de vista mais elevado da liberdade de imprensa, e assim declina para reivindicações que só podem ter efeito humorístico. O humor que é imediato se as leis de uma esfera inferior são aplicadas a uma esfera superior, assim como tem efeito cômico quando uma criança se expressa em termos patéticos: "Falo de autores *competentes e incompetentes*. E entendo isso no sentido de considerar o exercício de um direito conferido pela liberdade de ofício enquanto sujeito a

^m Eu só vivo para fazer canções. Se vós tomais o meu lugar, farei canções para viver.

alguma condição mais fácil ou mais difícil de cumprir, dependendo da atividade. Os carpinteiros, os construtores, os mestres de obras têm de satisfazer condições das quais a maioria dos outros ofícios estão livres". "Minha proposta se refere a um direito *particular e não geral*".

Em primeiro lugar, *quem* deve decidir sobre a *competência*? Kant não teria reconhecido a competência de filósofo a Fichte, nem Ptolomeu a Copérnico a competência de astrônomo e nem Bernhard von Clairvaux teria reconhecido competência de teólogo a Lutero. Todo sábio inclui seu próprio crítico entre os "*autores não competentes*". Acaso os leigos devem decidir quem é o autor competente? Evidentemente, deveríamos deixar o julgamento aos autores incompetentes, porque os competentes não podem ser juízes em suas próprias questões. Ou o reconhecimento da competência deve partir de um *estamento*? O sapateiro Jakob Böhme era um grande filósofo; muitos filósofos famosos são apenas grandes sapateiros.

Falando sobre autores competentes e incompetentes, para ser conseqüente não se pode descansar sem distinguir as *pessoas*. É preciso, novamente, dividir o ofício da imprensa em *distintos ofícios*. Também se deve conferir às diversas esferas das atividades literárias diversas patentes de ofícios. Ou o escritor competente deve saber escrever sobre tudo? O sapateiro, a priori, é mais competente para escrever sobre o couro do que o jurista. O jornaleiro é tão competente quanto o teólogo para escrever se no feriado se deve trabalhar ou não. Se, portanto, ligamos a competência a peculiares condições objetivas, todo cidadão será, ao mesmo tempo, escritor competente e incompetente; competente nos assuntos de sua profissão, e não autorizado nos demais assuntos.

Deixando de lado o fato de que desse modo o mundo da imprensa, ao invés de ser a ligação geral do povo, se tornaria o verdadeiro meio de separação, de que a diferença entre os estamentos seria assim espiritualmente fixada, e de que a história da literatura decairia à história natural das diversas raças animais do espírito; abstraindo os conflitos de fronteira e das colisões, que não se evitam e nem se resolvem, e do fato de que a ausência de espírito e pouca inteligência se tornariam leis para a imprensa, porque eu só considero espiritual e livre o particular em sua ligação com o todo, portanto, não dele separado; abstraindo tudo isso, que o ler é tão importante quanto o escrever, também deveriam existir leitores *competentes e incompetentes*; uma conseqüência que foi percebida pelos egípcios, onde os sacerdotes, os autores competentes, eram simultaneamente os únicos leitores competentes. E é uma medida bem útil, que apenas aos autores competentes seja dada a competência de comprar e ler seus próprios escritos.

Que inconseqüência! Ali onde reinam os privilégios, o governo tem pleno direito de afirmar que é o *único autor competente* de seus próprios atos. Porque, se vós vos considereis fora de vosso estamento peculiar, competentes como cidadãos para escrever sobre o mais geral, que é o Estado, como os outros mortais, que vós quereis excluir, não se considerariam competentes para julgar sobre algo muito particular, sobre a *vossa competência* como escritores?

Assim, surgiria a cômica contradição de que o autor competente poderia escrever sem censura sobre o Estado, mas o autor incompetente só poderia escrever sobre o autor competente com censura.

A liberdade de imprensa certamente não será conquistada pelo fato de que vós recrutais o bando dos escritores oficiais de vossas fileiras. Os autores competentes *seriam os autores oficiais, a luta entre a censura e a liberdade de imprensa se transformaria em luta entre escritores competentes e incompetentes.*

Com razão, um representante do quarto estamento propôs: "se ainda subsistir qualquer restrição sobre a imprensa, que esta seja igual para todos os partidos, isto é, que a esse respeito a nenhuma classe de cidadãos se conceda direitos maiores que à outra".

A censura nos submete a todos, assim como no despotismo todos são iguais, se não em valor, em desvalor. Esse tipo de liberdade de imprensa trata de introduzir a oligarquia no espírito. A censura qualifica um escritor, em suma, como incômodo, como impróprio dentro dos limites de seu reino. Essa liberdade de imprensa chega até à presunção de antecipar a história universal, de antecipar-se à voz do povo, a única até aqui que se encarregou de dizer qual o escritor "competente" e qual o "incompetente". Enquanto Sólon só se atrevia a julgar um homem no fim de sua vida, tal ponto de vista atreve-se a julgar um escritor *antes de seu nascimento.*

A imprensa é o modo mais universal de os indivíduos participarem de sua existência espiritual. Ela não conhece considerações pessoais, mas apenas considerações da inteligência. Quereis atar burocraticamente a peculiares marcas exteriores a capacidade espiritual de comunicação? O que não posso ser para os outros, isto não sou e não posso ser para mim. Se para os outros não posso existir como espírito, assim não posso existir como espírito para mim, e quereis dar a alguns indivíduos o privilégio de serem o espírito? Tão bem quanto cada um aprende a ler e escrever, deve *poder* escrever e ler.

E *para quem* é estabelecida a divisão dos escritores em "competentes" e "incompetentes"? Certamente não para os verdadeiramente competentes, porque estes se

fazem valer de todo modo. Portanto, para os que se querem proteger e impor através de um privilégio externo.

Nem mesmo este paliativo torna a *lei de imprensa* supérflua, como observa um orador dos camponeses: "Um privilégio não pode igualmente exceder a sua competência, e como tal ser punido? Assim, em todos os casos, seria necessária uma lei de imprensa, chocando-se com as mesmas dificuldades, como no caso de uma *lei geral de imprensa*".

Se o alemão olha retrospectivamente para a sua história, encontra uma razão básica de seu lento desenvolvimento político, como a miserável literatura, anterior a *Lessing*, presente nos "*escritores competentes*". Os sábios por profissão, corporação ou por privilégio, os doutores e outros especialistas, os escritores universitários, sem caráter, do século XVII e XVIII, com suas tranças duras, o seu elegante pedantismo e as suas minúsculas dissertações micrológicas, se puseram entre o povo e o espírito, entre a vida e a ciência e entre a liberdade e o homem. Os escritores *incompetentes* fizeram a nossa literatura. *Gottsched* e *Lessing*, escolhei entre um autor "competente" e um "incompetente"!

Em geral, não amamos a "liberdade" que só tem valor no plural. A Inglaterra é uma demonstração, de grandeza histórica, de quanto é perigoso o horizonte restrito das "*liberdades*" para "*a liberdade*".

"Ce mot des *libertés*" disse Voltaire, "des *privilèges*, suppose l'assujettissement. Des *libertés* sont des *exemptions* de la *servitude générale*".¹

Nosso orador quer, além do mais, excluir da liberdade de imprensa os escritores *anônimos* e *pseudônimos*, e submetê-los à censura; nós observamos que na imprensa o nome não faz a coisa, e ali onde rege uma lei de imprensa, o editor, e através dele também o escritor anônimo e pseudônimo, estão submetidos aos tribunais. Além do mais, Adão, quando deu um nome a todos os animais do paraíso, esqueceu de dar um nome aos correspondentes de jornais alemães, e estes ficaram *sem nome* in saeculum saeculorum.

Enquanto o proponente tem procurado limitar as *peçoas*, os sujeitos da imprensa, outros deputados provinciais, ao contrário, querer limitar a *matéria que é objeto* da imprensa, o *âmbito da sua ação e da sua existência*, e disso resulta um mesquinho regateio de *quanta liberdade a liberdade de imprensa deve ter*.

Uma das dietas quer limitar a imprensa às discussões dos negócios materiais, espirituais e religiosos da província Renana. Uma outra dieta quer "jornais comunitários",

¹ Voltaire disse: "Estas palavras sobre a liberdade, pressupõem a sujeição. Liberdades são exceções em meio a escravidão geral".

cujo nome já exprime o limitado conteúdo. Uma terceira dieta, inclusive, quer que cada província possa se expressar livremente *apenas num único jornal!!!*

Todas estas tentativas lembram aquele professor de ginástica, que propôs, como melhor método para o ensino do salto, levar o aluno a uma grande caixa de areia e lhe marcar, com diversas linhas, a que distância ele poderia saltar *sobre* a caixa de areia. Entenda-se que o aluno deveria treinar o primeiro salto, e não tinha permissão de saltar sobre a caixa de areia inteira no primeiro dia, mas, à medida em que ia treinando, o marco iria sendo recuado. Na primeira lição, infelizmente, o aluno caiu na caixa de areia, onde permanece deitado até hoje. O professor era um alemão, e o aluno chamou-se "liberdade".

Conforme os *tipos normais* e correntes, os *defensores da liberdade de imprensa* da VI Dieta Renana não se diferenciam dos seus *adversários* pelo seu conteúdo, mas pelos seus alvos. Uns lutam contra as restrições ao *estamento especial* da imprensa, e os outros as defendem. Uns querem o privilégio só do lado do governo; outros querem dividi-lo entre mais indivíduos. Uns querem a censura inteira, outros só meia; uns querem três oitavas de liberdade de imprensa, outros, nenhuma. Deus me proteja dos amigos!

Bem divergente do *espírito geral* da dieta são os discursos do *relator* e de alguns membros do *estamento dos camponeses*.

O relator, entre outras coisas, observa: "Acontecem na vida dos povos, assim como na vida dos indivíduos, casos nos quais os vínculos de uma tutela muito prolongada tornam-se insuportáveis, quando então se aspira à autonomia e se tenta fazer com que cada um queira responder por suas próprias ações. Em tal caso, a censura esgotou sua vida. Ali onde ela ainda subsiste, é considerada uma *odiosa* limitação que proíbe de escrever o que se diz publicamente".

Escreve como falas e fala como escreves, já nos ensinam os professores elementares. Mais tarde se afirma o contrário: fala o que te é prescrito e escreve o que falas: "Toda vez que o irresistível progresso do tempo desenvolve um novo e importante interesse ou procura uma nova carência, para as quais a legislação existente não contém normas adequadas, novas leis devem regular este novo estado da sociedade. É este o caso que cabe perfeitamente aqui".

Esta é a *verdadeira concepção histórica* contra todas aquelas fantasias que sufocam a racionalidade da história, para depois tributar aos ossos desta o culto das relíquias da história: "Esta tarefa (redigir um código de imprensa), porém, não é fácil. A primeira tentativa que será feita, talvez ficará muito incompleta. Mas ao legislador que primeiro disso se ocupar, todos os estados devem *gratidão*. E talvez sob um rei como o nosso, seja reservado ao governo

prussiano a honra de preceder aos outros países neste caminho, o único que pode conduzir à meta".

Toda a nossa exposição tem mostrado quão *isolada* se acha na dieta esta concepção viril, digna e firme; também o presidente fez a observação ao relator e, enfim, o exprimiu um membro do estamento dos camponeses, em seu mal-humorado, mas acertado discurso: "*Faz-se voltas em torno da presente questão como os gatos fazem voltas em torno da papa quente.* O espírito humano deve poder desenvolver-se livremente, *segundo suas leis inatas*, e comunicar os resultados conquistados, para que não se forme, de um límpido e vivificante rio, uma pestilenta lama. Se um povo se presta à liberdade de imprensa, este é o tranqüilo e calmo povo alemão que, com mais necessidade, precisa um incitamento contra a sua fleuma do que a camisa de força da censura. Esta impossibilidade de comunicar livremente aos concidadãos os próprios pensamentos e sentimentos tem muita semelhança com o sistema norte-americano, que isola os detidos; sistema que, se aplicado com total rigidez, conduz freqüentemente à loucura. O elogio daqueles que não se pode repreender também não tem valor porque, no que diz respeito à sua falta de expressão, é similar a um quadro chinês, ao qual falta a sombra. Gostaríamos de não nos encontrar no mesmo plano daquele povo apático e inerte"!

Se agora dermos uma olhada retrospectiva ao debate da imprensa como um todo, não podemos escapar da deserta e incômoda impressão que produz uma assembléia de representantes da *província Renana*, cujos representantes oscilam entre a intencional obstinação do privilégio e a impotência natural de um semi-liberalismo. Devemos reprovar, sobretudo, uma ausência geral de pontos de vista amplos e universais, e também aquela superficial negligência com que se discute e elimina a questão da liberdade de imprensa. Assim, nós nos perguntamos mais uma vez se a imprensa estava distante demais das dietas e assim teve contatos insuficientes com a mesma, para que esta pudesse defender a liberdade de imprensa com o fundamental e sério interesse ditado pela necessidade?

A liberdade de imprensa apresentou a sua súplica aos deputados com a mais *delicada captatio benevolentiae*^o.

Logo no começo das atividades da dieta, surgiu um debate no qual o *presidente* observou que a *publicação das discussões da dieta*, tal qual dos demais escritos, seria submetida à *censura*, mas aqui ele estaria substituindo o cargo do censor.

Neste *único* ponto, a questão da *liberdade de imprensa* não coincidiu com a *liberdade da dieta*? Esta contradição é ainda mais interessante porque, a partir da pessoa da própria dieta, foi estabelecida a prova de como, com a ausência da liberdade de imprensa, todas as

^o Tentativa de benevolência.

outras liberdades tornam-se ilusão. Toda forma de liberdade pressupõe a outra, como cada membro do corpo pressupõe o outro. Tantas vezes quantas é posta em questão uma determinada liberdade, está posta em questão a liberdade. Tantas vezes quantas é rejeitada uma forma de liberdade, a liberdade é rejeitada e, o que é pior, só pode conduzir uma vida de aparência, tornando-se assim puramente casual a escolha do objeto sobre o qual a ausência da liberdade exercita o seu poder dominante. A não-liberdade é a regra e a liberdade é uma exceção do acaso e do arbítrio. Nada então é mais errado que, quando se trata de uma existência *peculiar* da liberdade, achar que esta é uma *questão peculiar*. É a questão universal inerente a uma esfera particular. Liberdade permanece liberdade, exprima-se esta na obra literária, em terras, na consciência ou numa assembléia política. Mas o amigo leal da liberdade, cujo sentimento de honra já ficaria ferido se tivesse que votar entre *ser ou não ser da liberdade*, este amigo ficaria perplexo frente aos debates sobre a matéria específica na qual a liberdade aparece; ou seja, quando na espécie não se reconhece o gênero; por causa da imprensa se esquece a liberdade, e se crê julgar um ser estranho quando de fato se condena o seu próprio ser. Assim, a dieta Renana se condenou, enquanto levou a julgamento a liberdade de imprensa.

Os muito sábios burocratas da práxis, que em silêncio e sem razão pensam de si o que *Péricles* dizia de si com voz alta e com razão: "Eu sou um homem que pode misturar-se com qualquer um, tanto no conhecimento das necessidades do Estado como na arte de satisfazê-las", estes feudatários da inteligência política, alçarão os ombros e nos dirão, com delicadeza premonitória, que os defensores da liberdade de imprensa malham joio vazio, porque uma censura *suave* é melhor do que uma *áspera* liberdade de imprensa. Nós lhes replicamos com o que os espartanos *Sperthias* e *Bulis* responderam ao *sátrapa persa* Hydarnes: "Hydarnes, teu conselho para nós não tem peso igual em ambos os pratos, porque das coisas sobre as quais aconselhas conheces uma e ignoras outra! Sabes o que se chama ser escravo; mas nunca provaste se a liberdade é doce ou não. Porque se tu a tivesses provado, nos aconselharias combater por ela não só com a lança, mas também com o machado".

¹ As dietas provinciais foram instituídas na Prússia em 1823. Eram formadas por representantes dos príncipes, dos cavaleiros, das cidades e das comunas rurais. Como a participação nas eleições para a dieta dependia da propriedade fundiária, a massa da população ficava excluída. O mecanismo eleitoral assegurava o predomínio da nobreza. As dietas eram convocadas pelo rei, e a sua competência era limitada a questões administrativas locais. No campo político, apenas desempenhava uma função consultiva sobre projetos apresentados pelo governo. A VI Dieta Renana, em particular, era composta por 4 representantes dos príncipes, 25 dos cavaleiros, 25 da burguesia e 25 cidadãos. A maioria requerida era de dois terços, de maneira que a nobreza, dispondo da maioria, fazia o que queria. A Dieta se reuniu em Düsseldorf de 23 de maio a 25 de julho de 1841.

² Com este artigo Marx começou sua colaboração na Gazeta Renana, para a Política, o Comércio e a Indústria, diário que se publicou em Colônia de 1 de janeiro de 1842 até 31 de março de 1843. Representava os interesses da burguesia Renana contra o absolutismo prussiano. Nele colaboraram vários hegelianos de esquerda. Marx iniciou

sua colaboração em abril de 1842 e em fins de outubro do mesmo ano assumiu a direção do diário. Sob a direção de Marx a Gazeta Renana seguiu uma tendência cada vez mais democrática e popular, o que aumentou sua popularidade e despertou a ira da censura. Em 19 de janeiro de 1843 o governo decretou a suspensão do jornal a partir de 1 de abril do mesmo ano. Em 17 de março de 1843, Marx apresentou a sua denúncia como chefe redator e colaborador da Gazeta Renana.

³ Periódico fundado em Berlim em 1819; na década de 40 converteu-se em órgão semi-oficial do governo prussiano.

⁴ Provável alusão a Confúcio, a quem no século XIX se considerava como autor do primeiro comentário aos livros sagrados de Yih-King, o monumento mais antigo da literatura chinesa, no qual estão contidos os fundamentos de uma filosofia da natureza, cuja idéia central é a mutabilidade do que existe.

⁵ Marx chama Pitágoras de "estatista universal" porque este desenvolveu a idéia de que o número é a essência de todas as coisas.

⁶ Gazeta Geral, diário fundado em 1796. Entre 1810 e 1882 foi publicada em Augsburg.

⁷ "Jornal de Debates Políticos e Literários", foi fundado em Paris em 1789. Durante a Monarquia de Julho, foi um órgão do governo e porta-voz da monarquia orleanista.

⁸ Citação de uma poesia de Schelling; "As palavras e a fé".

⁹ Goethe: "Algumas opiniões sobre a Arte", cap.II. A frase de Goethe a que Marx alude diz: "O artista não deve e nem pode pintar o que não tem amado e nem ama".

¹⁰ Neste lugar e no que segue, Marx cita as "Atas das sessões da VI Dieta Provincial Renana", Coblenza 1841

¹¹ Referência à Escola histórica do Direito, fundada por Hugo e Savigny; é uma tendência que se impôs na Alemanha no final do século XVIII e chegou a ter grande espaço na ciência jurídica e histórica.

¹² Shakespeare: "Sonho de uma noite de verão", ato V, Cena I.

¹³ Periódico literário que desde 1805 era publicado em Dresden, e que de 1817 até 1843 foi dirigido por Karl Gottfried Theodor Winkler, sob o pseudônimo Theodor Hell.

¹⁴ São as ordem de prisão para aquela fortaleza. Marx alude ao economista John Law e à colossal falência de seu "sistema" monetário na França, em 1720, sob a regência de Felipe II de Orleans.

¹⁵ O semanário foi publicado entre 1830 e 1841. Nele colaboraram Karl Ludwig von Haller, Heinrich Leo e Friedrich von Raumer. Foi apoiado pelo príncipe hereditário e depois de 1840 pelo Rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, para cuja política reacionária o jornal fornecia as justificações teóricas.

¹⁶ Estrofe parafraseada do poema de Uhland: "A Vingança"

¹⁷ Versos parafraseadas do poema de Goethe: "O Aprendiz de Feiticeiro"

¹⁸ Kuas são signos formados por várias combinações de três linhas retas e quebradas, que simbolizam, segundo esta concepção as coisas e fenômenos do mundo.

¹⁹ Estes versos de Hariri, escritor árabe da Idade Média, Marx cita com base no livro de Friedrich Rückert: "A Transformação de Abu Seid de Serug, ou as Makamas de Hariri".

²⁰ Também esta é uma citação de Hariri, citada com base no livro de Rücker.

[Karl Marx]

O Editorial do Nº 179 da “Gazeta de Colônia”

[“Gazeta Renana”, número 191 de 10 de julho de 1842].

Até aqui temos respeitado na *Gazeta de Colônia*, se não o *jornal da inteligência renana*, ao menos um *jornal renano inteligente*. Consideramos, sobretudo, seus “editoriais políticos” como um meio sábio e refinado para aborrecer o leitor de política para que este, com tanto maior paixão, se volte ao reino vivaz, industrial e mesmo esteticamente picante dos anúncios econômicos, de maneira que também aqui se possa dizer: *per aspera ad astra*^a pela política às ostras. Mas o belo equilíbrio que a *Gazeta de Colônia* até agora soube manter entre a política e os anúncios econômicos foi perturbado, nos últimos tempos, por um gênero de publicação que se poderia definir como “anúncios da indústria política”. Na primeira incerteza, quanto ao lugar de destino deste novo gênero de publicação, aconteceu que um anúncio se transformou em editorial, e o editorial em anúncio e precisamente naquilo que, se for pago, chama-se simplesmente de “anúncio”.

No Norte, costuma-se oferecer aos hóspedes licores exóticos antes das magras refeições. Seguiremos, com nosso hóspede nórdico esse costume, servindo bebida espirituosa antes da refeição, tanto mais porque na refeição mesma, isto é, no “miserô” editorial do número 179 da *Gazeta de Colônia* de fato não encontramos espírito. Por isso, serviremos primeiro uma cena do *Diálogo dos deuses*, de Luciano, que reproduziremos seguindo uma tradução “acessível a todos”, porque entre os nossos leitores se encontrará ao menos *um* que não é grego.

Luciano, Diálogo dos deuses

^a Por caminhos ásperos às estrelas. Marx faz aqui uma assímetria entre “astra” e “Austern” (ostras), também no sentido de que ostras eram iguarias raras, tão raras quanto boa política e bom governo.

XXIV. Lamentos de Hermes

Hermes - Maya

Hermes: Existe, por acaso, querida mãe, em todo o céu um deus mais atormentado do que eu?

Maya: Não diga isso, meu filho!

Hermes: Por que não deveria dizê-lo? Eu, que devo ocupar-me de uma série de coisas, sempre e apenas trabalhar. Eu, que devo deixar-me levar a tantos serviços de escravo? Devo levantar de madrugada e varrer a sala de jantar, arrumar as almofadas na sala do conselho, e quando tudo está em ordem e a postos, devo aguardar por Júpiter e o dia todo andar com as suas mensagens como correio de cá para lá. Apenas retornado, ainda coberto de pó, devo servir a ambrosia. E, o que é pior ainda, sou o único ao qual à noite não se deixa repousar, porque devo conduzir a Plutão as almas dos mortos e prestar serviços de guarda no tribunal dos mortos. Pois não bastam os serviços de dia, como os *exercícios de ginástica*, ser o *arauto* nas assembléias, ajudar aos oradores populares no preparo de suas palestras, não! Eu, despedaçado por tantas ocupações, também devo cuidar do *reino todo dos mortais*”!

Depois de sua expulsão do Olimpo, Hermes cuida, por antigo costume, das fainas de escravo e do reino todo dos mortos.

O leitor que decida se foi mesmo Hermes ou seu filho, o deus fauno Pan, que escreveu o editorial do N° 179, depois de recordarmos que o grego Hermes era o deus da eloquência e da lógica:

“Parece-nos igualmente inadmissível difundir ou combater, por meio de jornais, opiniões filosóficas ou religiosas”.

Enquanto o velho assim deblaterava, compreendi bem que devia esperar por longa letargia de oráculos, mas, reprimindo minha impaciência, não deveria dar crédito ao eminente homem tão desembaraçado em exprimir a sua opinião, com tanta franqueza, em sua própria casa? E segui lendo. Mas, oh! milagre, este artigo, ao qual não se pode repreender de sustentar uma só opinião filosófica, mostra ao menos a tendência de combater opiniões filosóficas e difundir opiniões religiosas.

Para que serve um artigo que contesta o direito de sua própria existência, que se faz preceder de uma declaração de incompetência? O loquaz orador responde. Esclarece como devem ser lidos os prolixos artigos. Limita-se a dar fragmentos, deixando à “sagacidade do

leitor” a sua “coordenação e ligação”, que é o método mais oportuno para aquela qualidade de anúncios que pretende realizar. Nós queremos “coordenar e ligar”, e não é nossa culpa se do rosário não se debulha uma coroa de pérolas ou de rosas.

O autor dá esta explicação: “Um partido que se sirva de tais meios” (isto é, difundir e combater opiniões filosóficas e religiosas no jornal) “mostra por este meio, conforme *nossa* opinião, que *não* tem intenções *honestas*, e que está menos empenhado na educação e na iluminação do povo do que na realização de *fins exteriores*”.

Com essa sua opinião o artigo nada mais pode propor do que a realização de fins exteriores. Esses “fins exteriores” não irão ocultar-se.

O Estado, é dito, não só tem o direito, mas também o dever de “tapar a boca dos tagarelas *não- autorizados*”. O autor fala dos *adversários* de seu ponto de vista, dado que há muito entrou em acordo consigo mesmo de que é um tagarela *autorizado*.

Trata-se, portanto, de um novo agravamento da censura em questões religiosas, e de uma nova medida policial contra a imprensa que mal começa a respirar: “Conforme *nossa* opinião, ao Estado se pode repreender, não por severidade excessiva, mas por indulgência levada muito longe”.

Mas o artigo de fundo lembra: é perigoso repreender o Estado; por isso, dirige-se às autoridades, e transforma as suas acusações contra a liberdade de imprensa em acusações contra os censores, incriminando-os de fazerem uso de “muito pouca censura”: “Também nisso, até hoje *demonstrou-se, não por parte do estado*, mas por parte de *certas autoridades*” uma repreensível indulgência, permitindo à mais nova escola filosófica dirigir ao cristianismo os mais indignos ataques, seja em jornais públicos, seja em outras publicações destinadas a um círculo não apenas científico de leitores”.

Novamente o autor pára, e novamente reflete: em menos de oito dias havia encontrado na liberdade de censura muito pouca liberdade de imprensa; hoje, na coação dos censores, encontra muito pouca coação da censura.

Isso precisa ser arrumado novamente.

“Enquanto ainda existe uma censura, é seu mais estrito dever extirpar excessos de uma arrogância infantil tão monstruosa como aquela que nos últimos dias, reiteradamente, tem ofendido nossos olhos”.

Que olhos delicados! Que olhos delicados! E o “olho mais delicado será ofendido por uma expressão que” pode ser calculada “apenas pela capacidade intelectual da grande massa”.

Se a censura abrandada já deixa passar excessos monstruosos, o que não acontecerá com a liberdade de imprensa? Se nossos olhos são fracos demais para suportar a “coragem

insolente” da imprensa censurada, como seriam fortes o suficiente para suportar a “coragem” da imprensa livre? “Enquanto a censura existe, é seu mais estrito dever...”. E quando não mais existe? A frase deve ser assim interpretada: é o mais estrito dever da censura existir tanto tempo quanto possa.

Porém, novamente, o autor se volta para si mesmo: “Não é nosso ofício apresentar-nos como acusador *público*, por isso abandonamos aqui toda indicação mais precisa”.

Existe uma bondade celestial neste homem! Ele deixa toda “indicação” precisa, mas só com sinais bem precisos, bem claros, poderia mostrar e provar o que sua opinião exige. Ele apenas usa palavras vagas, incompletas e ambíguas; não é seu ofício ser acusador *público*, mas é seu ofício ser *acusador secreto*.

Pela última vez, o desventurado homem lembra-se que seu ofício é escrever editoriais de caráter liberal, e que deveria se apresentar como um “amigo leal da liberdade de imprensa”. Ele se lança, portanto, à posição extrema: “Não podemos deixar de protestar contra um procedimento que, se não é o efeito de um desleixo fortuito, não pode ter outro objetivo do que o de comprometer diante da opinião pública maior liberdade de movimento à imprensa, para dar a partida vencida aos adversários, que temem perder, pelo reto caminho, seu objetivo”.

A censura, como ensina esse defensor tão audaz quanto sagaz da liberdade de imprensa, se não é o leopardo inglês com a inscrição: “I sleep, wake me not!”^b ter introduzido este ‘desastroso’ procedimento para comprometer, diante da opinião pública, a maior liberdade do movimento da imprensa.

Mas precisa ainda ser comprometido o movimento de uma imprensa que chama a atenção da censura para “*fortuitos desleixos*”, e que espera sua reputação na opinião pública da “*pena do censor*”?

“Livre” pode ser chamado esse movimento enquanto também a licença do despudor as vezes é chamada de “livre”. E não é também despudor da estupidez e da hipocrisia, passar por defensor da liberdade de movimento da imprensa, enquanto se ensina ao mesmo tempo que a imprensa cairia no lodo no mesmo instante em que dois gendarmes não a sustentassem pelo braço?

E por quê carecemos da censura, para quê esses artigos de fundo, se a própria imprensa filosófica se compromete diante da opinião pública? Na verdade, o autor, de modo nenhum, quer limitar a “*liberdade de investigação científica*”: “Em nossos dias, à *investigação científica*, com razão, é concedido o campo mais amplo e ilimitado”.

^b Estou dormindo, não me desperte!

Deixemos que transpareça, através da seguinte declaração, o conceito de investigação científica que o nosso homem tem: “Deve-se distinguir nitidamente o que a liberdade de investigação científica exige, com o que o cristianismo só tem a ganhar, do que vai além dos limites da investigação científica”.

Quem deveria decidir sobre os limites da investigação científica, senão a própria investigação científica? Segundo o editorial, os limites devem ser prescritos à investigação científica. Reconhece, pois, uma “*razão oficial*”, que não aprende com a investigação científica mas ensina a ela, e como providência pedante mede a espessura de cada cabelo que poderia transformar uma barba científica em barba universal. O editorial crê na inspiração científica da censura.

Antes de continuarmos seguindo as “nécias” explicações do editorial sobre a “investigação científica”, saboreamos, por um instante, a “*filosofia religiosa*” do senhor Hermes, a sua “própria ciência”!

“A religião é o fundamento do estado, como a mais necessária premissa de toda comunidade social que não esteja orientada apenas para alcançar qualquer fim exterior”.

Demonstração: na sua forma mais rude, como “*fetichismo primitivo*”, eleva o homem a um plano razoável acima dos desejos sensoriais, os quais, se ele se deixasse dominar completamente por eles, o *degradariam à animalidade*, tornando-o incapaz de alcançar qualquer fim mais elevado”.

O artigo de fundo define o fetichismo como a “*forma mais tosca*” de religião. Admite, pois, o que também sem o seu consentimento é incontestável para todos os homens da “investigação científica”, isto é, que o “*culto dos animais*” é uma forma religiosa superior ao fetichismo. E o culto dos animais não põe os homens abaixo dos animais, e não faz do animal o deus dos homens?

E, então, o “fetichismo”! Uma erudição verdadeiramente barata! O fetichismo, longe de elevar o homem *sobre* os apetites, é muito mais “*a religião dos apetites sensíveis*”. A fantasia dos apetites faz crer ao fetichista que uma “coisa inanimada” perderá o próprio caráter específico por consentir na satisfação de seus apetites. O rude desejo do fetichista *destrói* o fetiche tão logo este cessa de ser seu servo submisso.

“Nas nações que alcançaram uma mais elevada importância histórica, a florescência da sua vida popular coincide com a máxima educação do seu sentido religioso, assim como a decadência da sua grandeza e do seu poder coincidem com a decadência da educação religiosa”.

Concebendo literalmente a asserção do autor, se obtém a verdade: ele põe a história de cabeça para baixo. Grécia e Roma são, certamente, entre os povos da antigüidade, os países da mais alta “cultura histórica”. O mais elevado florescimento interno da Grécia foi na época de Péricles, e seu mais elevado florescimento externo deu-se na época de Alexandre. Na época de Péricles, os sofistas e Sócrates - a quem se pode definir como filósofo encarnado -, a arte e a retórica haviam suplantado a religião. A época de Alexandre foi a época de Aristóteles, que rechaçou a eternidade do espírito “individual” e o deus das religiões positivas. Imaginem Roma, então! Leiam Cícero! A filosofia epicuréia, estoica ou cética era a religião dos romanos cultos, quando Roma chegou ao topo de sua ascensão. Se com o declínio dos Estados antigos desapareceram também as antigas religiões, isso não carece de nenhuma explicação a mais, porque a “verdadeira religião” dos antigos era o culto de “sua nacionalidade”, de seu “Estado”. Não foi a decadência da velha religião que derrubou os velhos Estados, mas foi a decadência dos velhos Estados que derrubou a velha religião. E uma ignorância tal, como a do editorial, proclama-se “legisladora da investigação científica” e prescreve “decretos” à filosofia!

“Todo mundo antigo devia desabar, porque aos progressos da educação científica que os povos fizeram necessariamente esteve ligada a descoberta dos erros sobre os quais repousavam as suas opiniões religiosas”.

Conforme o editorial, todo o mundo antigo desapareceu porque a investigação científica descobriu os erros da velha religião. O mundo antigo não teria desabado se a investigação tivesse silenciado os erros da religião, se os escritos de Luciano e Lucrécio tivessem sido entregues, pelo autor do presente artigo de fundo, à autoridade romana para que os censurasse?

Falando nisso, nos permitiremos aumentar com uma nota a erudição do senhor H[ermes].

[Gazeta Renana, número 193 de 12 de julho de 1842.]

No exato momento em que se aproximava o declínio do mundo antigo, surgiu a *Escola Alexandrina*, a qual com todo o poder esforçou-se por demonstrar a “eterna verdade” da mitologia grega, e da sua profunda concordância “com os resultados da investigação científica”. Também o imperador Juliano seguia essa tendência, uma tendência que confiava em poder fazer desaparecer, simplesmente fechando os olhos para não conseguir ver, o novo

espírito da época que irrompia. Mas permanece o resultado de Hermes! Nas religiões antigas “a débil intuição da divindade era coberta pela mais espessa noite do erro” e, portanto, não podia resistir às investigações científicas. O cristianismo comporta-se contrariamente, e vai julgar toda a máquina pensante. Apesar de tudo, Hermes diz: “os máximos resultados da investigação científica até hoje apenas têm servido para confirmar a verdade da religião cristã”.

Prescindindo do fato de que todas as filosofias do passado, sem exceção, até mesmo aquela do piedoso Malebranche e do inspirado Jakob Böhme, foram acusadas pelos teólogos como causa da decadência da religião cristã, e também o fato de que Leibnitz foi acusado de “Löwenix” (descrente) pelos camponeses de Braunschweig, e como ateu pelo inglês Clarke e de outros acólitos de Newton; prescindindo também do fato de que o cristianismo, como afirma a parte mais hábil e conseqüente dos teólogos protestantes, não pode concordar com a razão, porque a razão “mundana” e a “espiritual” se contradizem, o que Tertuliano expressa classicamente assim: “*Verum est, quia absurdum est*”^c, prescindindo disso tudo, como se poderia demonstrar a concordância da investigação científica com a religião, senão obrigando a pesquisa científica a dissolver-se na religião, fazendo com que abandone seu próprio caminho? Um outro constrangimento, ao menos, não é uma demonstração.

Certamente, se desde o princípio só reconheceis como investigação científica a vossa opinião, podeis profetizar com facilidade; mas que vantagem tem a vossa afirmação sobre aquela do brâmane indiano, que demonstra a santidade do Veda², enquanto reserva apenas a si o direito de lê-lo?

Sim, disse Hermes, “investigação científica”. Mas toda investigação que contradiz ao cristianismo permanece a “meio caminho” ou “entra por um caminho errado”. É possível encontrar uma argumentação mais cômoda?

A investigação científica, no momento em que conseguir “esclarecer” para si mesma o “conteúdo daquilo que havia descoberto nunca contradirá a verdade do cristianismo”, mas, ao mesmo tempo, o estado deve garantir para que este “esclarecimento” seja impossível, porque a investigação científica nunca pôde dirigir-se à força compreensiva da grande massa, isto é, não pôde tornar-se a *si mesma* clara e popular. Deve manter uma atitude modesta e guardar silêncio, ainda que se veja atacada em todos os periódicos da monarquia por investigadores que nada tem a ver com a ciência.

O cristianismo exclui a possibilidade de “*todo novo declínio*” mas a polícia deve vigiar, com a máxima severidade, para que os que escrevem sobre filosofia nos jornais não

^c É verdade porque é absurdo.

levem o cristianismo ao declínio. Na luta contra a verdade, o erro será reconhecido *automaticamente*, sem necessidade de ser reprimido por uma força externa. Mas o estado deve facilitar a *verdade* na sua luta, tirando aos defensores do “erro” não a liberdade interna, o que não pode tomar-lhes, mas ao menos a possibilidade de tal liberdade, a possibilidade de existirem.

O cristianismo está seguro da sua vitória, mas, conforme Hermes, não está tão seguro para desprezar a ajuda da polícia.

Se, desde o começo, tudo o que contradiz a vossa fé é um erro, e como tal deve ser tratado, o que diferencia vossa pretensão daquela dos maometanos, ou da pretensão de qualquer outra religião? A filosofia talvez deva, segundo o provérbio “interiorano, moralist. assumir fundamentos diversos em cada país, para não contradizer os fundamentos do dogma? Talvez ela deva crer que num país 3×1 é igual 1, que num outro as mulheres não têm alma, e num terceiro que no céu se toma cerveja? Não existe uma natureza *humana universal*, como existe uma natureza universal das plantas e das constelações? A filosofia pesquisa a verdade e não o que está em vigor, pesquisa o que é verdadeiro para todos os homens e não para alguns; as suas verdades metafísicas não conhecem os limites da geografia política. Suas verdades políticas sabem muito bem onde começam os “limites”, podendo trocar o horizonte ilusório de uma particular concepção de mundo e de povo pelo verdadeiro horizonte do espírito humano. Hermes é, entre todos os defensores do cristianismo, o mais fraco.

A *longa existência* do cristianismo é a única prova que ele tem a favor do cristianismo. A filosofia também não existe desde o tempo de Tales até nossos dias, e, conforme Hermes, justamente agora com maiores exigências e maiores opiniões acerca de sua importância do que outrora?

Como Hermes, enfim, demonstra que o Estado é o Estado cristão, que este, antes de ser uma livre comunidade de homens éticos, é uma comunidade de crentes, que ao invés de visar a efetivação da liberdade visa a efetivação do dogma: “Os nossos estados europeus têm todos por fundamento o cristianismo”.

Também o *francês*? Na Carta³, artigo 3, não está dito: “todo cristão”, ou “apenas o cristão”, mas “*tous les français son également admissibles aux emplois civils et militaires*”.

Também no Direito Nacional Prussiano, Parte II, título XIII, etc., está dito: “O dever *primordial* do chefe do Estado é manter a tranqüilidade e a segurança interna e externa, e proteger cada um no desempenho dos seus interesses contra violências e perturbações”.

Conforme o parágrafo primeiro, o chefe do Estado reúne em si “todos os deveres e direitos do Estado”. Não é dito que o dever primordial do Estado é reprimir os erros heréticos e velar pela beatitude no outro mundo.

Mas se, na realidade, alguns Estados europeus baseiam-se no cristianismo, expressam estes Estados o seu conceito? É já a “pura existência” de uma situação o direito desta situação?

Segundo o parecer de nosso Hermes, sem dúvida é assim, porque, e ele relembra os partidários do jovem hegelianismo, “segundo as leis vigentes na maior parte do Estado, um *matrimônio sem consagração religiosa* é considerado um concubinato, e como tal é punido pela *polícia*”.

Portanto, se o “matrimônio não consagrado pela igreja”, celebrado às margens do Reno segundo o Código Napoleônico, é considerado “um matrimônio” e, às margens do Spree, segundo o direito geral prussiano, é considerado “um concubinato”, a punição policial deve ser um argumento para “filósofos”, pelo fato de que aqui é um direito o que lá não é, de que não é no Código Francês, mas no Direito Geral Prussiano que se encontra o conceito científico e ético, o conceito racional do matrimônio. Esta “filosofia das punições policiais” pode persuadir em qualquer lugar, mas não na *Prússia*. De resto, quão pouco o Direito Geral Prussiano tem a tendência ao matrimônio “sacro” o diz o parágrafo 12, parte II, título I: “Mas um matrimônio autorizado pela lei do Estado não perde nada da sua validade *civil*, ainda que a dispensa da autoridade religiosa não seja solicitada ou concedida”.

Também aqui o matrimônio é emancipado em parte da “autoridade religiosa”, e sua validade “civil” é distinta da “eclesiástica”.

Que o nosso grande filósofo cristão do Estado não tenha uma “elevada” opinião do Estado, entende-se por si mesmo.

“Porque os nossos Estados não são apenas *comunidades legais*, mas imediatamente verdadeiras *instituições de educação*, que estendem os seus cuidados a um círculo *mais amplo* do que aquele das instituições destinadas à educação dos jovens”, etc., “toda a educação pública é baseada sobre os fundamentos do cristianismo”.

A educação dos jovens das nossas escolas baseia-se tanto nos clássicos antigos e sobre as ciências em geral, quanto no catecismo. Segundo Hermes, o Estado distingue-se de um jardim de infância, não pelo conteúdo, mas pelo tamanho, porque estende os seus “cuidados” a uma camada mais ampla. A verdadeira educação “pública” do Estado é, antes de tudo, a sua existência racional e pública. O Estado educa de fato os seus membros na medida em que os torna membros do estado, transformando os fins singulares em fins gerais, o impulso bruto

em tendência ética, a independência natural em liberdade espiritual, enquanto o indivíduo goza sua vida na totalidade, e esta no sentimento do indivíduo.

O artigo de fundo, ao contrário, não concebe o Estado como uma associação de homens livres, que se educam reciprocamente, mas como um tropel de adultos destinados a ser educados de cima, e a passar de uma sala de aula “estreita” a uma sala de aula mais “ampla”.

Essa teoria da educação e da tutela é aqui exposta por um amigo da liberdade de imprensa, o qual, por amor a essa bela dama, percebe o “desleixo da censura”, que sabe descrever para a autoridade competente “a *capacidade de compreensão* da grande massa” talvez agora a capacidade de compreensão da grande massa pareça tão precária à Gazeta de Colônia porque a massa desaprendeu a captar as pregações do “jornal anti-filosófico”, que recomenda aos eruditos que mantenham uma opinião no palco e outra nos bastidores.

Assim como o artigo de fundo documenta sua “*tosca*” concepção de Estado, pode documentar sua *baixa concepção* “do cristianismo”. “Todos os artigos de jornal do mundo não persuadirão uma população que, em geral, se sinta tranqüila e feliz, de encontrar-se em condição infeliz”.

Mas como! O sentimento *material* do bem estar e da felicidade vale mais contra os artigos de jornal do que a beatificante e triunfante confiança da fé! Hermes não canta: “Nosso Deus é cidadela forte”. O ânimo verdadeiramente religioso da “grande massa”, mais do que a refinada cultura mundana da “pequena multidão”, deveria estar sujeito às mancalas enferrujadas da dúvida! “Mesmo os incitamentos à revolta” são menos temidos por Hermes “num Estado bem ordenado” que numa “igreja *bem ordenada*”, que além do mais é conduzida na verdade do “espírito divino”. Um belo crente! Vejamos a razão: os artigos políticos são acessíveis à massa, enquanto os artigos filosóficos lhe são incompreensíveis!

Enfim, se tomamos os indicativos do editorial em conjunto: “as *meias* medidas tomadas nos últimos tempos contra o jovem hegelianismo, tiveram o sempre efeito costumeiro das meias medidas”, com o *íntegro* desejo de que os últimos empreendimentos do hegelianismo possam acabar “*sem efeitos muito nocivos*” para estes, compreende-se então as palavras de Cornwall no “Lear”:

Ignora a lisonja, este é um homem honrado
e franco: deve dizer a verdade.

Quando a acolhe de bom gosto, está bem;
quando a rechaça, não deixará de ser veraz.

Conheço perfeitamente esta classe de farsantes,
 que debaixo de sua retidão ocultam maiores astúcias
 e maiores fraudes que vinte cortesãos juntos,
 consumados na arte da adulação e do servilismo.⁴

Creemos que ofenderíamos os leitores da Gazeta Renana se os estimássemos satisfeitos com o espetáculo, mais cômico que sério, de ver um *ci-devant*^d liberal, um “homem jovem de outrora”⁵, reduzido aos limites que a ele convêm. Queremos dizer poucas palavras sobre a “*coisa mesma*”. Enquanto estávamos ocupados em polemizar com o mísero artigo, não teria sido justo interrompê-lo na sua operação de auto-destruição.

[Gazeta Renana, número 195, de 14 de julho de 1842].

Antes de tudo, é posta a seguinte questão: “A filosofia deve discutir as questões religiosas também em artigos de jornal”?

Esta questão só pode ser respondida na medida em que se a critica.

A filosofia, sobretudo a filosofia alemã, tem uma inclinação pela solidão, ao isolar-se em sistemas, à apaixonada auto-contemplação, de forma que desde o início se contrapõe estranhamente ao caráter dos jornais, os quais reagem imediatamente aos últimos acontecimentos, e se satisfazem apenas na comunicação. A filosofia, entendida no seu desenvolvimento sistemático, é anti-popular; o seu tecer secreto, no próprio íntimo, aparece aos olhos profanos como um histérico esforço sem praticidade; ela se assemelha a um professor das artes mágicas, cujos exorcismos parecem solenes porque não se os entende.

Conforme o seu caráter, a filosofia nunca deu o primeiro passo para trocar a sua ascética veste sacerdotal pela leve veste convencional dos jornais. Mas os filósofos não crescem da terra como fungos, são frutos de seu tempo e de seu povo, cuja seiva mais sutil, invisível e preciosa flui nas idéias filosóficas. O mesmo espírito que com as mãos da indústria constrói as ferrovias, constrói nos cérebros dos filósofos os sistemas filosóficos. A filosofia não está fora do mundo, assim como o cérebro não está fora do homem por não se encontrar no estômago. Certamente, a filosofia encontra-se antes com o cérebro no mundo do que com os pés no chão, enquanto várias outras esferas humanas estão radicadas com os pés na terra e

^d de um antigo.

com as mãos colhem os frutos do mundo, bem antes de intuir que também a “cabeça” pertence ao mundo ou que este mundo é o mundo da cabeça.

Dado que toda verdadeira filosofia é a quintessência espiritual de sua época, deve vir o tempo em que esta entra em contato e em intercâmbio com o mundo real de seu tempo, não só interiormente pelo seu conteúdo, mas também exteriormente, pelo modo de se manifestar. A filosofia cessa então de ser um sistema determinado, frente aos outros sistemas determinados, para tornar-se a filosofia geral frente ao mundo, a filosofia do mundo contemporâneo. As formalidades que constatam que a filosofia alcança tal significado, que a filosofia torna-se a alma viva da cultura, que a filosofia torna-se mundana e que o mundo torna-se filosófico, foram as mesmas em todos os tempos. Pode-se consultar qualquer livro histórico e se encontrará repetidos, com fidelidade estereotipada, todos os rituais mais elementares que sinalizam, de maneira inconfundível, a sua introdução nos salões e nas salas paroquiais, nas redações de jornais e nas antecâmaras da corte, no ódio e no amor dos contemporâneos. A filosofia é introduzida no mundo pela gritaria de seus inimigos, que delatam a infecção interna pela selvagem invocação de ajuda contra o fogo aceso pela idéia. Essa gritaria de seus inimigos tem para a filosofia o mesmo significado que o primeiro grito de uma criança ao ouvido inquieto e atento da mãe; é o grito vital de suas idéias que, arrebatando o invólucro hieroglífico do sistema, se revelam cidadãos do mundo. Os Coribantos e Cabírios⁶, os quais, com grande estrépito de tambores, anunciam ao mundo o nascimento do pequeno Zeus, voltam-se primeiramente contra a parte religiosa dos filósofos, seja porque o instinto inquisitório sabe apoiar-se com mais segurança na parte sentimental do público, seja porque o público, ao qual pertencem também os adversários da filosofia, pode tocar a esfera ideal da filosofia só com as suas antenas ideais, o único círculo de idéias em cujo valor o público crê, quase tanto quanto nos sistemas das necessidades materiais, é aquele das idéias religiosas. Finalmente, a religião não polemiza contra um determinado sistema filosófico, mas contra a filosofia em geral, que se manifesta em determinados sistemas.

A verdadeira filosofia do presente não se diferencia, por este destino, da verdadeira filosofia do passado. Tal destino é muito mais uma prova que a história deve à sua verdade.

Há seis anos os jornais alemães têm rufado, difamado, deturpado e estropiado a parte religiosa da filosofia⁷. A Gazeta de Augsburgo cantou árias de bravura, quase cada abertura tocou o tema de que a filosofia não merece ser discutida por aquela sábia dama, que a filosofia é um sonho de juventude, um artigo da moda de grupos decadentes, mas, apesar de tudo isso, dela não conseguiu se libertar, e contra a mesma sempre de novo rufou, dado que a augsбургuesa tocou apenas *um* instrumento em seu desafinado concerto anti-filosófico: o

monótono timbale. Todos os jornais alemães, do Semanário Político de Berlim e do “Correspondente de Hamburgo”⁸, até obscuros jornalecos, a *Gazeta de Colônia*, os Anais Alemães, etc., ecoavam Hegel e Schelling, Feuerbach e Bauer. Finalmente o público ficou curioso para conhecer o Leviatã em pessoa, e tanto mais curioso ficou quanto mais uns artigos semi-oficiais, do alto da sua chancelaria, ameaçavam voltar a prescrever à filosofia o seu esquema legítimo. Foi precisamente este o momento em que a filosofia entrou nos jornais. A filosofia, por longo tempo, não respondeu à enfatuada superficialidade, que em poucas rançosas frases jornalísticas se gabava de esfumar, como bolhas de sabão os fastidiosos estudos dos gênios, os frutos fatigantes de uma solidão plena de sacrifício, os resultados das invisíveis, mas extenuantes lutas da contemplação. A filosofia havia, inclusive, *protestado contra os jornais*, considerando-os um terreno inadequado por si, mas por fim teve que romper o próprio silêncio e tornar-se correspondente de jornal. E, de repente, -inaudita diversão!- vem à mente dos loquazes provedores de jornais, que a filosofia não é razão para o seu público, e então se sentiram obrigados a chamar a atenção dos governos sobre o fato de que não é honesto que problemas filosóficos e religiosos sejam introduzidos no domínio dos jornais, não propriamente para iluminar o público, mas certamente para atingir fins exteriores.

O que a filosofia poderia dizer de pior, sobre a religião e sobre si mesma, do que o vosso clamor jornalístico já não lhe tenha imputado da forma mais penosa e frívola? Esta só precisa repetir o que vós, capuchinhos jejunos de filosofia, lhe haveis predicado em milhares e milhares de sermões, e com isso terá dito o pior.

Mas a filosofia fala diversamente sobre objetos filosóficos e religiosos do que vós tendes falado. Vós falais sem estudo, e ela fala com estudo. Vós vos voltais à paixão, e ela volta-se à razão. Vós amaldiçoais, e ela ensina. Vós exigis a fé nos vossos resultados, ela não exige fé nos seus, mas que se examine a dúvida. Vós assustais, e ela acalma. E, em verdade, a filosofia é atilada o suficiente para saber que os seus resultados não lisonjeiam nem a sensualidade nem o egoísmo do mundo celeste ou do mundo terreno; o público, porém, que ama a verdade e o conhecimento por si mesmos, sabe indubitavelmente contrastar sua capacidade de julgamento e sua moral com o discernimento e a ética de escribas a soldo, ignorantes, servis e inconseqüentes.

De fato, este ou aquele, pela miséria de seu entendimento ou de sentimento, pode interpretar mal a filosofia, mas vós protestantes não credes, por acaso, que os católicos interpretaram mal o cristianismo, não jogais à cara da religião cristã os tempos obscuros do século XVIII e XIX, a noite de São Bartolomeu ou a inquisição? Que em boa parte o ódio da teologia protestante contra os filósofos deriva da tolerância da filosofia em face de uma

confissão particular enquanto tal, o mostram provas evidentes: se tem repreendido mais a Feuerbach e Strauss por tomarem os dogmas católicos por cristãos, do que por não terem admitido os dogmas cristãos por dogmas da razão.

Mas, se alguns indivíduos não digerem a filosofia moderna e morrem de indigestão filosófica, isto evidentemente não testemunha mais contra a filosofia do que testemunha contra a mecânica o fato de que de quando em quando uma caldeira faz soltar aos ares alguns passageiros.

A questão, se preocupações filosóficas e religiosas possam ser discutidas nos jornais, se dissolve na sua própria falta de idéias. Quando essas questões já interessam ao público como *questões jornalísticas*, já se tornaram *questões da época*, portanto, já não se pergunta se devam ser discutidas, mas onde e como devem ser discutidas; se no interior das famílias e dos hotéis, das escolas e das igrejas, mas não pela imprensa; se pelos adversários da filosofia, mas não pelos filósofos; se na linguagem obscura da opinião privada, mas não pela clara língua da opinião pública. Então se questiona se pertence ao domínio da imprensa isso que se vive na realidade; então, não se trata mais de um conteúdo específico da imprensa, mas se trata da questão universal de se a imprensa deve ser imprensa real, isto é, imprensa livre.

Separemos a segunda questão da primeira: “É admissível que, num assim chamado Estado cristão, a política venha a ser tratada filosoficamente pelos jornais”? Se a religião torna-se uma qualidade política, um assunto da política, quase não é necessário recordar que os jornais não só podem, mas devem discutir assuntos políticos. Desde logo, parece que a sabedoria do mundo, a filosofia, tem mais direito de ocupar-se do reino deste mundo, do Estado, do que a sabedoria do outro mundo, a religião. Não se pergunta se sobre o Estado se deve filosofar, mas se se deve fazê-lo bem ou mal, filosofica ou anti-filosoficamente, com preconceitos ou sem preconceitos, consciente ou inconscientemente, com ou sem coerência, racional ou semi-racionalmente. Se fazeis da religião a teoria do direito público, fazeis da própria religião uma espécie de filosofia.

Não foi, por acaso, o cristianismo o primeiro a separar o Estado da Igreja?

Lede “De Civitate Dei” de Santo Agostinho, estudei os padres da Igreja e o espírito do cristianismo, e então vinde novamente e dizei-nos se é o Estado ou a Igreja o “Estado Cristão”. Ou, por acaso, não é a todo instante que vossa vida prática condena a vossa teoria? Tomais como injusto recorrer aos tribunais quando prejudicados? Mas o apóstolo escreve que é injusto. Ofereceis vossa face esquerda quando se bate na vossa face direita, ou não abris antes um processo contra a injúria? Mas o evangelho o proíbe. Não exigis um direito racional nesta terra, não resmungais sobre o mínimo aumento de uma taxa, não vos indignais e vos

enfureceis por causa da mínima afronta à vossa liberdade pessoal? Mas vos é dito que os sofrimentos desta terra não estão à altura do esplendor futuro, que a passividade no sofrimento e a beatitude na esperança são as virtudes cardiais.

A maior parte dos vossos processos e leis civis não tratam das questões da propriedade? Mas vos é dito que vossos tesouros não são deste mundo. Ou se vos reportais ao dito “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, então considereis não só o Mammon dourado^e, mas, ao menos, na mesma medida, a livre razão como o imperador deste mundo? À “ação da livre razão” nós chamamos filosofar.

Quando na Santa Aliança se forjou uma confederação quase religiosa de Estados, e a religião devia chegar a ser o emblema dos Estados Europeus, então o *papa*, com profundo sentido e com justíssima conseqüência, recusou-se a se somar a essa confederação sacra, afirmando que a união cristã de todos os povos é a igreja e não a diplomacia, não uma aliança mundana de Estados.

O verdadeiro Estado religioso é o Estado Teocrático. Neste o príncipe deve ser, como no Estado hebraico o deus da religião, o próprio Jeová, ou como no Tibet o representante de Deus, o Dalai Lama, ou enfim, como Görres, no seu último escrito, exige corretamente dos Estados cristãos que estes devem submeter-se todos a uma igreja, que é uma “igreja infalível”, porque se, como no protestantismo, não existe um chefe superior na igreja, então o domínio da religião não é outro do que a religião do domínio, o culto da vontade do governo.

Tão logo um Estado admite em si confissões diversas com direitos iguais, não mais pode ser um Estado religioso sem prejudicar as confissões religiosas particulares, não mais pode ser uma igreja que condena, como herético, todo sequaz de uma outra confissão, que faz depender da fé todo pedaço de pão, que torna o dogma uma ligação entre o indivíduo e a existência civil do Estado. Perguntai aos habitantes católicos da “mísera verde Erin”^f, perguntai aos Huguenotes de antes da Revolução Francesa: não apelavam à religião, porque a sua não era a religião Estado, mas apelavam aos “direitos humanos”, e a filosofia interpreta os direitos da humanidade, exige que o Estado seja o Estado da natureza humana.

Mas, diz o meio racionalismo, o limitado e um tanto incrédulo quanto teológico racionalismo, o espírito universal cristão deve ser o espírito do Estado, prescindindo das diferenças de confissão! É a maior irreligiosidade, é a arrogância do intelecto mundano, querer separar o espírito universal da religião da religião positiva. Esta separação da religião de seus dogmas e das suas instituições equívale à afirmação de que no Estado deve reinar o

^e Termo hebraico que significa ídolo-dinheiro.

^f Antigo nome da Irlanda.

espírito universal da lei, prescindindo da lei determinada e das instituições positivas do direito!

Se vos vangloriais de situar-vos acima da religião, de estardes no direito de separar o espírito universal das determinações positivas, o que mais tendes a repreender aos filósofos, se eles executam essa separação inteiramente e não pela metade, se chamam ao espírito universal da religião, não de cristão, mas de espírito humano?

Os cristãos vivem em Estados com constituições diversas: alguns vivem numa república, outros numa monarquia absoluta, e outros numa monarquia constitucional. O cristianismo não decide sobre a *bondade* das constituições, porque não conhece diferenças entre as mesmas. Ele ensina como a religião deve ensinar: ficai submetidos à autoridade *porque toda autoridade vem de Deus*. Não com base no cristianismo, mas a partir da própria natureza, a partir da essência do Estado mesmo, deveis decidir sobre a justiça da constituição de um Estado; não a partir da natureza do cristianismo, mas a partir da natureza da sociedade humana.

O Estado Bizantino era o Estado propriamente religioso, porque nele os dogmas eram questões de Estado, mas o Estado Bizantino era o pior Estado. Os Estados do *ancien régime* eram os Estados mais cristãos, mas mesmo assim eram os Estados da “vontade da corte”.

Existe um dilema diante do qual o são intelecto humano não pode se opor.

Ou o Estado cristão corresponde ao conceito de Estado, e é uma realização da liberdade racional, de maneira que, para ser cristão, basta que um Estado seja racional, de forma que é suficiente desenvolver o Estado das racionalidades humanas, uma obra que a filosofia realiza; ou então o Estado da liberdade racional não se deixa desenvolver pelo cristianismo, então vós mesmos ireis confessar que este desenvolvimento não é implícito à tendência do cristianismo, porque este não deseja, um Estado imperfeito, e um Estado que não é a realização da liberdade racional é um Estado imperfeito.

Podeis tentar resolver o dilema da forma que quiserdes, mas tereis de confessar que o Estado não deve ser construído a partir da religião, mas a partir da razão da liberdade. Só a mais crassa ignorância pode afirmar que esta teoria, a autonomia do conceito de Estado, seja uma descoberta efêmera dos novos filósofos.

A filosofia nada mais tem feito na política do que a física, a matemática, a medicina e qualquer outra ciência têm feito no interior de sua esfera. Baco Von Verulam chamou a física teológica de virgem estéril, consagrada a Deus; ele emancipou a física da teologia e a tornou fértil. Tampouco como perguntais ao médico se ele é crente, tampouco tendes que perguntá-lo ao político. Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o

verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei de gravitação do Estado; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática, empregar esse resultado no sistema de equilíbrio dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a considerar o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis naturais a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, e à lua no vale de Ajalón, a mais recente filosofia só tem continuado um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles. Vós, portanto, não polemizais contra a racionalidade da mais nova filosofia, mas polemizais contra a sempre nova filosofia da razão. Sem dúvida, a ignorância, que descobriu talvez ontem ou anteontem, na Gazeta Renana ou na Gazeta de Königsberg^g, pela primeira vez, as antiquíssimas idéias de Estado, considera as idéias da história fantasias noturnas de indivíduos singulares, porque chegaram a elas de repente como se fossem novas. Não se dá conta que ela mesma assume o velho papel daquele doutor da Sorbone que toma como seu dever acusar publicamente a Montesquieu, porque este cometera a frivolidade de declarar que a virtude política, e não a da igreja, era a qualidade suprema do Estado. Não se dá conta que assume o papel de Joachim Lange, que denunciou Wolff porque sua doutrina da pré-destinação levaria à deserção dos soldados, com isso ao relaxamento da disciplina militar e, por último, à dissolução do Estado. Não se dá conta, enfim, que o código prussiano surgiu propriamente da escola filosófica de “esse lobo^g e que o código francês de Napoleão não nasceu do Velho Testamento, mas da escola de idéias de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeu, Montesquieu e da Revolução Francesa. A ignorância é um demônio; tememos que ainda possa engendrar algumas tragédias. Com razão, os maiores poetas gregos a representaram como o destino trágico nas tremendas tragédias das dinastias reais de Micena e Tebas.

Mas, se os primeiros filósofos do direito público derivaram o Estado dos impulsos da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a visão mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o derivam da idéia do todo. Considera o Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana. Sipienti sat^h.

^g Jogo de palavras entre “Wolf” e “Wolff”, o sobrenome do filósofo.

^h Para quem sabe isto basta.

Para concluir, dirigimos ainda uma palavra filosófica de despedida à Gazeta de Colônia. Foi acertado de sua parte adotar um liberal “de outro tempo”. Pode-se ser, ao mesmo tempo, liberal e reacionário do mais cômodo dos modos, basta ter habilidade para se dirigir aos liberais do passado mais próximo, que não conhecem outro dilema do que o de Vidocq: “prisioneiro ou carcereiro”. E ainda mais acertado é que o liberal do recentíssimo passado combatesse os liberais do presente. Sem partidos, não há desenvolvimento, sem divisão, nenhum avanço. E esperemos que com o editorial de N° 179, tenha se iniciado para a Gazeta de Colônia uma nova era, a era do caráter.

Escrito entre 29 de junho e 04 de julho de 1842.

² Os livros sagrados, ou textos mais antigos da literatura e da religião indianas, em verso e prosa. Foram se formando ao longo de vários séculos, iniciando antes do século VI a . C.

³ Trata-se da “Carta Constitucional”, aprovada depois da revolução burguesa de 1830 na França. Era a Constituição da chamada Monarquia de Julho.

⁴ Shakespeare, Rei Lear, ato II, Cena II.

⁵ Alusão ao fato de que Hermes, redator da “Gazeta de Colônia”, havia militado, em sua juventude, no movimento de oposição dos estudantes alemães.

⁶ Coribantes, sacerdotes encarregados do culto a Cibele e Cabiros, deidades da mitologia grega. Na Ásia Menor eram conhecidos pelo nome de Curetes.

⁷ Alusão à furiosa polêmica desatada pela imprensa alemã a favor do regime contra a crítica filosófica da religião. Esta crítica teve início com a publicação da “Vida de Jesus”, de David Friedrich Strauss, cujo primeiro volume foi publicado em 1835 e o segundo em 1836.

⁸ Título abreviado de um diário de tendências monárquicas, que se publicava em Hamburgo, na década de 40 do século XIX

⁹ “Gazeta prussiana com privilégio régio para o estado, a paz e a guerra”; diário publicado naquela cidade de 1752 a 1850. Na década de 40 havia assumido tendências progressistas.

[Karl Marx]

O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito

["Gazeta Renana", número 221, de 09/08/1842]

A opinião vulgar considera a *Escola Histórica* como uma *reação ao espírito frívolo do século XVIII*. A difusão desta opinião está na relação inversa à sua verdade. Pelo contrário, o século XVIII criou *um só produto cujo caráter essencial é a frivolidade, e seu único produto frívolo é a Escola Histórica*.

A Escola Histórica tem feito do estudo das fontes o seu schiboleth^a, tem levado sua paixão pelas fontes até o extremo de pretender que o navegante conduza seu barco não pela corrente, mas pela nascente. É justo, portanto, que nós retornemos às *suas fontes, ao direito natural de Hugo*. Sua filosofia *precede* seu desenvolvimento; por isso em vão se buscará filosofia em seu desenvolvimento.

Uma ficção em voga no século XVIII considerava o estado de natureza como o verdadeiro estado da natureza humana. Tinha-se vontade de contemplar com olhos corpóreos o conceito de homem, e se criaram homens naturais, *papagaios*, cuja ingenuidade se estende até sua pele emplumada. Nas últimas décadas do século XVIII, andava-se farejando sabedoria originária nos *povos primitivos*, e por todas as partes se ouvia trapaceiros que imitavam as melodias dos iroqueses, dos indianos e assim por diante, acreditando poder, com estes artifícios, atrair pássaros às armadilhas. Toda essa excentricidade tinha por fundamento o justo conceito de que as condições *primitivas* são quadros ingênuos das condições *reais*.

O *homem natural da Escola Histórica*, que ainda não foi tocado pela cultura romântica, é Hugo. O seu tratado de direito natural¹ é o *Velho Testamento* da Escola Histórica. A opinião de *Herder*, de que os homens naturais são *poetas* e que os livros *sacros* dos povos naturais são *poéticos*, não dificulta o nosso caminho, ainda que Hugo se exprima na prosa mais trivial e árida, pois como cada século tem sua natureza particular, gera também seus homens naturais particulares. Se, portanto, Hugo não *compõe em versos*, sabe criar ficções, e a *ficção é a poesia da prosa* que corresponde à natureza prosaica do século XVIII.

^a Termo hebraico: "Sinal distintivo, palavra de ordem".

Mas, ao apontar o senhor Hugo como o velho pai e criador da Escola Histórica, nos atemos à idéia da mesma, como demonstra o *programa de celebração*, redigido pelo mais famoso jurista histórico por ocasião do jubileu de Hugo². Ao considerar o senhor Hugo um filho do século XVIII, nos atemos, inclusive ao seu próprio *espírito*, como ele mesmo atesta, dizendo-se *discípulo* de Kant e definindo seu direito natural como filiado à *filosofia kantiana*. É neste ponto que empreendemos o exame de seu *manifesto*.

Hugo *interpreta* mal a seu mestre Kant, quando sustenta que nós, não podendo conhecer o *verdadeiro*, por conseqüência, admitimos como plenamente *válido* o *não-verdadeiro*, desde que este *exista*. Hugo é um *cético* a respeito da *essência* necessária das coisas, por ser, ao contrário, um *Hoffmann*^b em relação às suas *manifestações acidentais*. Daí não tratar, de modo nenhum, de demonstrar que o *positivo é racional*, procurando, ao contrário, provar que o *positivo não é racional*. Com industriosa satisfação procura razões de todas as partes, para pôr em evidência que nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, como a propriedade, a constituição do estado, o matrimônio etc., que elas inclusive *contradizem* a razão e que no máximo permitem tagarelar a favor ou contra elas. Não se deve, de nenhum modo, atribuir este *método* à individualidade contingente do autor; este é muito mais o *método de seu princípio*, o *método aberto, ingênuo e tosco da Escola Histórica*. Se o *positivo deve valer porque é positivo*, assim devo *demonstrar* que o *positivo não vale* porque é *racional*. E como poderia fazê-lo de modo mais evidente que pela demonstração de que o irracional é positivo e de que o positivo não é racional? De que o positivo não existe por meio mas apesar da razão? Se a *razão fosse a norma do positivo*, assim o *positivo não seria a norma da razão*. “Se isso é loucura, tem, no entanto, método³. Hugo *dessacraliza* tudo que é sagrado para o homem jurídico, moral e político, mas destrói essas coisas sagradas apenas para as poder cultuar como *reliquias históricas*; as profana aos *olhos da razão* para logo as cultuar aos *olhos da história* e, ao mesmo tempo, cultuar os *olhos históricos*.

Assim como seu *princípio*, também a *argumentação* de Hugo é *positiva*, isto é, *acrítica*. Ele não conhece *diferenças*. *Toda existência* vale para ele como uma *autoridade* e cada autoridade como um *fundamento*. Assim são citados, num mesmo parágrafo, *Moisés* e *Voltaire*, *Richardson* e *Homero*, *Montaigne* e *Amnon*, o “*Contract Social*” de *Rousseau* e a “*De Civitate Dei*” de *Agostinho*. Procedo do mesmo modo nivelador com todos os *povos*. O *Siamês*, que considera como ordem natural e eterna que seu rei possa costurar a boca de um charlatão e rasgar até as orelhas a de um torpe orador, é, para Hugo, tão *positivo* quanto um

^b Admirador.

inglês, que considera uma anomalia política que seu rei ordene, arbitrariamente, o imposto de um cêntimo. O despidorado *conci*, que circula nu e no máximo se cobre de lama, é tão positivo quanto o *francês*, que não apenas se veste, mas se veste elegantemente. O *alemão*, que educa sua filha como a relíquia da família, não é mais positivo que um *rasbute*, que a mata para não ter que se preocupar com seu sustento⁴. *Numa palavra: as erupções da pele são tão positivas quanto a própria pele*. Num lugar o positivo é isto, noutro é aquilo, mas isto é tão irracional quanto aquilo. Submete-te àquilo que é positivo em tua casa.

Hugo é, portanto, um cético perfeito. O *ceticismo do século XVIII*, nos embates da *racionalidade em face do que existe*, aparece nele como o *ceticismo* contra a *existência da racionalidade*. Ele adota o *iluminismo*, e não vê mais nada de racional no positivo, apenas para não poder ver mais nada de positivo no racional. Pensa que a luz da razão foi apagada do positivo, para reconhecer o positivo sem a luz da razão. Acha que as *falsas flores* foram arrancadas dos grilhões só para carregar verdadeiros grilhões sem flores. Em relação aos demais iluministas do século XVIII, Hugo está na mesma situação em que se encontrava a *dissolução do Estado Francês*, no tempo da dissoluta corte do regente^c, em relação à dissolução do Estado Francês na *Assembléia Nacional*. Dissolução de ambas as partes! Ali aparece como a *devassa frivolidade* que compreende e escarnece da oca falta de idéias das condições existentes, mas só para, desembaraçada de qualquer vínculo racional e moral, poss^o fazer o seu jogo com as ruínas apodrecidas, e ser arrastada e dissolvida por esse mesmo jo^o. É o *apodrecimento do mundo de então, que se compraz consigo mesmo*. Na *Assembléia Nacional*, ao contrário, a *dissolução aparece como liberação das velhas formas, realizada pelo novo espírito*, pois não eram mais dignas e aptas para contê-lo. É o próprio sentimento da nova vida, que destrói o destruído e condena o que está condenado. Se a filosofia kantiana pode ser considerada, com razão, a *teoria alemã* da revolução francesa, o *direito natural de Hugo* deve ser considerado a *teoria alemã* do *ancien régime* francês. Nele se reproduz toda a *frivolidade* daqueles *roués*^d, o *ceticismo vulgar*, o qual, insolente diante das idéias, devotadíssimo em face das coisas imediatamente tangíveis, sente a própria sabedoria só quando se desembaraçou do *espírito* do positivo para possuir o puro positivo como resíduo e ficar a gosto, nessa condição animal. Mesmo quando Hugo pondera o peso dos fundamentos, detecta com instinto infalivelmente seguro, que o racional e o ético nas instituições são *duvidosos* para a razão. Apenas o que há de *animal* aparece à sua razão como *indubitável*.

^c Felipe II de Órleans.

^d Termo pelo qual eram chamados os parceiros de farra do Regente Felipe de Órleans.

Mas escutamos o nosso iluminista do *ancien regime*. Deve-se escutar as opiniões de Hugo a partir dele mesmo. A todas as suas combinações há que acrescentar um *aùtòs èqn^e*.

INTRODUÇÃO

“A única característica jurídica distintiva do homem é sua natureza animal”.

O Capítulo sobre a Liberdade

“Uma limitação da liberdade”(isto é, do ente racional) “já está no próprio fato de que não se pode reprimir a vontade de ser um ente racional, isto é, um ente que pode e deve agir racionalmente”. “A falta de liberdade nada muda na natureza animal e racional daqueles que não são livres e dos outros homens. As obrigações de consciência, permanecem todas. A escravidão não é apenas possível fisicamente, mas também segundo a razão, e toda investigação que nos ensina o contrário deve ter incorrido em algum erro. Certamente ela não é peremptoriamente jurídica, isto é, não deriva da natureza animal, nem da racional ou da civil. Mas que a escravidão possa ser um direito provisório, tanto quanto qualquer outra instituição admitida pelos adversários, resulta da comparação com o direito privado e o direito público”. Demonstração: “No que diz respeito à natureza animal, evidentemente está mais protegido da penúria aquele que pertence a um rico, e com isso perde algo, do que o pobre, do qual se servem seus concidadãos, enquanto nele há algo a ser aproveitado, etc”.

“O direito de maltratar e mutilar os escravos não é essencial, e mesmo quando o verificamos, não é muito pior daquilo que suportam os pobres. Assim, no que se refere ao corpo, não é tão doloroso como a guerra, da qual os escravos, enquanto tal, estão livres em toda parte. Numa escrava circassiana, inclusive, encontramos a beleza mais facilmente do que numa menina mendicante”. (Escutai o velho!).

Quanto à natureza racional, a *servitus^f* tem, em relação à pobreza, a vantagem de que o dono estará mais disposto a instruir um *servus^g* que demostre talento, até mesmo por um claro senso de economia, do que no caso de um jovem mendigo. Num ordenamento jurídico próprio, o *servus* é eximido de muitas espécies de opressão. O escravo é mais infeliz do que o

^e Ele disse! Expressão usada pelos discípulos de Pitágoras, que significava que algo não era para ser discutido porque provinha do próprio mestre.

^f Escravidão.

^g Servo.

prisioneiro de guerra, a cuja escolta este só importa durante o tempo em que é responsável por ele? É mais infeliz que um forçado, sobre o qual o governo pôs um guarda? “Se a escravidão em si é *vantajosa* ou *desvantajosa* para a reprodução, é uma questão ainda em discussão”.

O Capítulo sobre o Matrimônio

“Na concepção *filosófica* do direito positivo, o *matrimônio* tem sido considerado muito *mais essencial* e muito *mais conforme à razão* do que aparece em um *exame totalmente despreconceituoso*”. Sem dúvida, a *satisfação dos instintos sexuais*, no matrimônio, parece conveniente ao senhor Hugo. Extraí, inclusive, desse fato uma saudável *moral*: “Daqui, como de inumeráveis outras situações, se *deveria ter compreendido*, que nem sempre é *imoral tratar o corpo humano como um meio para um fim*, no sentido em que esta expressão é costumeiramente mal-entendida e foi mal-entendida mesmo por Kant”.

Mas a santificação do instinto sexual através da *exclusividade*, a moderação do instinto através das leis, a *beleza ética* que idealiza o mandato natural convertendo-o em momento de união espiritual -a *essência espiritual* do matrimônio- tudo isto constitui para o senhor Hugo a parte dúbida do matrimônio. Mas, antes de seguir sua *frívola impudência*, escutemos, por um momento, contra o *histórico* alemão, o *filósofo* francês: “É renunciando, por um único homem a esta misteriosa reserva, cuja lei divina está impressa em seu coração: que a mulher se devota a este homem, para o qual suspende, em momentâneo abandono este pudor que não a deixa jamais. É unicamente para ele que afasta os véus, que são aliás, seu abrigo e seu ornato. Daí a confiança íntima de seu esposo, resultado de uma relação exclusiva, que só pode existir entre ela e ele, sem a qual ela se sente imediatamente desonrada. Daí, no esposo, o reconhecimento pelo sacrifício e essa mescla de desejo e respeito, por um ser que, mesmo partilhando seus prazeres, só parece ceder a ele; disso emana tudo que há de harmonioso em nossa ordem social”.

Eis aí o filósofo liberal francês *Benjamin Constant*. Agora escutemos o servil alemão histórico: “Muito mais *duvidoso* já é o segundo aspecto, o de que *fora do casamento* não é permitida a *satisfação desse instinto*! A *natureza animal* é *contrária* a esta limitação. E mais ainda a *natureza racional*, porque” ...tentem adivinhar!...“um homem deveria ser quase *onisciente* para *antever* que êxito terá. Significa tentar a Deus, comprometer-se a satisfazer um dos instintos naturais mais fortes apenas quando isso possa ser feito com uma determinada pessoa”! “O *sentimento do belo*, livre por sua natureza, tem de ser posto em cadeias enquanto que tudo que dele depende deve ser completamente isento de cadeias”.

Vede *que* escola nossos *jovens alemães* têm freqüentado⁵ !

“Esta instituição atenta contra a natureza *civil* do homem, tanto que, por fim (...), a *polícia* assume uma função que *difícilmente pode ser realizada*”.

Torpe filosofia, que não trata a *polícia como merece*!

“Tudo que derivará em seguida acerca das características mais precisas do direito conjugal nos ensina que o matrimônio continua sendo uma *instituição muito imperfeita*, quaisquer que sejam os fundamentos que se aceitem”. “Esta limitação do impulso sexual ao matrimônio tem também as suas *importantes vantagens*, uma vez que por esse meio são *evitadas doenças contagiosas*. Ao governo, o matrimônio evita muitas dificuldades. Finalmente, há que acrescentar a consideração, sempre muito importante, de que a esse respeito o *direito privado é, de longe, o único direito consuetudinário*. Fichte disse que “a pessoa não casada é só um homem pela *metade*. A mim (isto é, a Hugo) é bastante penoso ter que afirmar que uma expressão tão bela, com que me poria acima de Cristo, Fénelon, Kant e Hume , é um *enorme exagero*”.

“Quanto, pois, à monogamia e à poligamia, dependem, *evidentemente*, da natureza animal do homem”!

O Capítulo sobre a Educação

Logo de início aprendemos: “que a arte de educar (educação na família) não deve objetar com menos força as relações jurídicas do que *arte de amar* objeta o *matrimônio*”.

“A dificuldade, pela qual só em tais condições é permitido educar, não é tão dúbia como o é a da satisfação dos instintos sexuais, uma vez que, sob formas de contrato, é lícito ceder a educação a terceiros. Portanto, quem sentisse para tanto grande impulso, facilmente poderia satisfazê-lo, se bem que não precisamente com a pessoa que desejasse. Contudo, já é por si contrário à razão o fato de que *um indivíduo*, ao qual certamente nunca seria confiada uma criança, possa, por força desta *relação*, educar ou excluir outros de tal encargo”. “Enfim, também aqui se manifesta uma *constricção*, seja porque no direito positivo muitas vezes não é permitido ao educador *renunciar* à prática dessa *relação*, seja porque o educando é constringido a deixar-se educar precisamente por aquela pessoa”. “A realidade desta relação depende, no mais, da *pura casualidade* do nascimento, que pelo matrimônio deve ser atribuído ao pai. Esta *gênese* evidentemente não é muito racional, visto que aqui de hábito intervém a *predileção*, que já por si impede uma boa educação; de resto que esta de modo

nenhum seja absolutamente necessária se vê pelo fato de que também são educadas crianças cujos pais já faleceram”.

O Capítulo sobre o Direito Privado

O parágrafo 107 nos ensina que a “*necessidade do direito privado é geralmente uma necessidade presumida.*”

O Capítulo sobre o Direito Público

“É uma *sagrada obrigação de consciência obedecer à autoridade* que tem o poder na mão”. “No que se refere à *divisão do poder governamental*, certamente *nenhuma* constituição é peremptoriamente jurídica, mas cada uma é *jurídica provisoriamente, qualquer que seja a forma da divisão do poder governamental*”.

Hugo não tem demonstrado que o homem pode libertar-se inclusive do último nexa que obstaculiza a *liberdade*, isto é, o de *ser um ente racional*?

Estes poucos extratos do *Manifesto Filosófico da Escola Histórica* são suficientes, cremos, para estabelecer sobre a mesma um juízo histórico no lugar de fantasias anti-históricas, de sonhos sentimentais indeterminados e de simulações intencionais. Esses extratos são suficientes para decidir se os *seguidores de Hugo* têm *vocação* para ser os *legisladores de nosso tempo*⁶.

É verdade que, no curso do tempo e da cultura, essa tosca *árvore genealógica* da escola histórica esteve oculta no *incenso* do *misticismo*, entalhada por desenhos fantásticos do *romantismo* e foi um pouco inoculada pela *especulação*, e muitos frutos doutos foram arrancados da árvore, secos e orgulhosamente armazenados na grande despensa da erudição alemã. Porém, não é preciso muita *crítica* para reconhecer detrás de todas essas aromáticas frases modernas, as velhas e sujas idéias do nosso iluminista do *ancien régime*, e detrás de toda aquela exagerada unção a sua licenciosa trivialidade.

Se Hugo diz: “A *animalidade* é o caráter *jurídico* distintivo do *homem*”, e com isto afirmou que o direito é direito *animal*, os mais refinados *modernos* substituem o rude e franco termo “*animal*” por algo assim como direito “*orgânico*”; de fato quem pensaria, ouvindo a palavra “*organismo*”, em *organismo animal*? Se Hugo diz que no *matrimônio* e nas outras

instituições *ético-jurídicas* não existe *racionalidade alguma*, os senhores *modernos* dizem que estas instituições certamente *não são produtos de razão humana*, mas *cópias* de uma elevada razão "*positiva*" e assim por diante em todos os outros passos. Apenas *um* resultado todos anunciam de modo igualmente rude: *o direito da força arbitrário*.

As teorias jurídicas e históricas de *Haller, Stahl, Leo* e congêneres, devem ser consideradas apenas como *códices rescripti*^h do *direito natural de Hugo*, os quais, depois de algumas *operações de química crítica*, permitem ao velho *texto originário* reemergir de modo legível, como a seu tempo demonstraremos.

Tanto mais inúteis são todas as *artes de embelezamento*, enquanto ainda possuímos o *velho manifesto* que, se por acaso não é *inteligente*, é desde sempre *muito inteligível*.

¹ Marx refere-se à obra de Gustav Hugo "Tratado do Direito Natural: como filosofia do direito positivo, especialmente do direito privado". 4 ed. 1819. Deste livro são tomadas todas as citações, bastante resumidas, que Marx utiliza no artigo. Todos os destaques são de Marx.

² Marx refere-se a uma obra de Savigny, escrita em 1838 em comemoração ao cinquentenário de doutoramento de Hugo (que obteve o título em Halle em 10 de maio de 1788). "O 10 de maio de 1788. Contribuição à História da Ciência do Direito".

³ Shakespeare, Hamlet, ato II, cena II.

⁴ Refere-se a um velho costume praticado entre os Rasbutas que se consideravam descendentes dos Kschatrija, antiga casta guerreira da Índia.

⁵ A "Jovem Alemanha" era um grupo de escritores e críticos de idéias liberais, da década de 30 do século XIX (Gutzkow, Wienberg, Mundt e outros), sob a influência de Heine e Börne. Expressavam, em suas obras, tendências de oposição ao regime e lutavam pela liberdade de consciência e de imprensa. O grupo se desintegrou depois de 1848.

⁶ Marx refere-se ao livro de Savigny "Sobre a Vocação de nosso tempo pela Legislação e pela Jurisprudência", Heidelberg, 1814 e também a seu autor que em 1842 foi nomeado ministro para assuntos da legislação.

^h Pergaminho reescrito, no qual o manuscrito mais antigo está apagado.

Discussões da 6ª Dieta Renana

Por um Renano

Terceiro Artigo

Debates Acerca da Lei Sobre o Furto de Lenha

["Gazeta Renana" - Número 298 de 25/10/1842]

Até aqui, examinamos duas importantes questões públicas discutidas na Dieta: seus distúrbios em relação à liberdade de imprensa, e sua falta de liberdade em relação aos distúrbios. Agora nos moveremos ao rés do chão. Mas antes de passarmos à questão propriamente terrena, em sua dimensão vital -a questão do parcelamento da propriedade da terra- ofereceremos aos leitores alguns quadros do gênero que refletem de diversos pontos de vista o espírito da Dieta, e, podemos dizer, ainda melhor a sua índole física.

Com efeito, a lei sobre o roubo de lenha, como a lei sobre os delitos de caça, florestais e campestres, mereceriam ser discutidas não apenas em relação à dieta, mas em relação a si mesmas. Mas ainda não dispomos do projeto de lei. Nosso material se limita a algumas emendas, apenas aventadas pela dieta e pela sua comissão, relativas a leis que só figuram como números de parágrafos. Os debates da dieta são dados a conhecer de modo tão insatisfatório, desconexo e infiel, que a informação equivale a uma mistificação. Se podemos julgar pelo material à disposição, a dieta quis, com seu silêncio passivo, prestar um ato de cortesia à nossa província.

Um fato característico dos debates em questão salta de imediato aos olhos: a dieta caminha, como *legisladora complementar*, ao lado do estado como legislador. É do mais alto interesse ilustrar, com um exemplo, a qualidade legislativa da dieta. Por isso o leitor nos perdoará se pedimos paciência e perseverança, duas virtudes que o tratamento de nosso assunto estéril tem exigido continuamente. No interior dos debates da dieta sobre a lei contra o roubo, expomos, imediatamente, os *debates da dieta sobre sua missão legisladora*.

Logo no início do debate, um deputado das cidades se opôs ao *título* da lei, pelo qual a qualificação “roubo” se estende à simples recolha de lenha.

Um deputado do estamento dos cavaleiros rebate: “Precisamente porque não se considera roubo a subtração de lenha é que ela acontece tão freqüentemente”.

Seguindo essa analogia, o mesmo legislador deveria concluir que, por não se tomar um bofetão por homicídio, é que os bofetões são tão freqüentes. Decrete-se, pois, que um bofetão é um homicídio.

Um outro deputado dos cavaleiros considera que “é ainda mais criticável não empregar a palavra ‘roubo’, na medida em que as pessoas que viessem a conhecer o debate sobre este termo, poderiam ser induzidas a crer, facilmente, que também a dieta não tomaria por roubo a subtração de lenha”.

A dieta tem de decidir se julga como roubo os delitos da lenha; mas, se a dieta não qualificar como roubo os delitos da lenha, as pessoas poderiam crer que a dieta realmente não toma como roubo essas infrações. É, portanto, melhor abandonar uma controvérsia tão melindrosa. O proprietário de bosques não deixa que o legislador se manifeste porque as paredes têm ouvidos.

O mesmo deputado vai mais além: considera todo esse exame da expressão “roubo” como “uma perigosa ocupação da sessão plenária a respeito de aperfeiçoamentos *redacionais*”.

Depois dessas luminosas reflexões, a dieta votou o título da lei. Conforme o ponto de vista preconizado, que considera a transformação de um cidadão em ladrão como mera negligência da redação, e repele toda oposição como purismo gramatical, bem se entende como também a subtração de *lenha caída* ou a recolha de lenha seca sejam subsumidas à categoria de roubo e, portanto, igualmente punidas como se fossem subtração de madeira verde em caule.

O acima mencionado deputado das cidades realmente observa: “na medida em que a punição pode chegar até a uma longa detenção, um rigor desse tipo poderia levar ao caminho do delito pessoas que, de outro modo, seguiriam por bons caminhos, ainda mais pelo fato de nas prisões serem juntados a ladrões habituais. Defende, por isso, que a recolha ou a subtração de lenha seca e caída seja resolvida com uma simples punição policial”.

Mas um outro deputado das cidades o refuta com a profunda observação: “de que nas florestas de sua região muitas árvores novas são primeiro apenas talhadas e, depois, quando mortas, são tratadas como lenha caída”.

É impossível rebaixar o direito dos homens perante o direito das jovens árvores de modo mais elegante e ao mesmo tempo mais simples. De um lado, a accitação do parágrafo leva necessariamente a que uma massa de homens, sem intenções criminosas, seja cortada da verde árvore da moralidade e jogada, como lenha caída, no inferno do crime, da infâmia e da miséria. De outro lado, na rejeição do parágrafo, existe a possibilidade de que se danifiquem algumas árvores novas; mal carece dizer que os ídolos da lenha triunfam e as vítimas humanas tombam.

O Código Penal tradicional¹, sob o título roubo de lenha, apenas compreendia o furto de lenha cortada e o corte furtivo de lenha. Mas a nossa dieta não acreditará: “se alguém

¹. Marx refere-se ao código penal de Carlos V (A Constituição Criminal Carolina), aprovada em 1532 pela Dieta Imperial de Regesburgo. Este Código se caracterizava pelo extremo rigor de suas penas.

durante o dia recolhe frutas comestíveis e, ao levá-las embora, não produz danos maiores pelo caminho, deve ser punido civilmente, isto é, não por via penal, tendo em conta a qualidade das pessoas e das coisas”.

O código penal do século XVI exige ser defendido em relação á dieta do século XIX, que o acusa de excessiva humanidade; nós acolhemos essa exigência.

Juntar a recolha de lenha caída ao mais qualificado roubo de lenha! Uma determinação é comum a ambos: a apropriação de lenha alheia. Em ambos os casos se trata de roubo. A isto se resume a aguda lógica que por ora emite leis.

Por isso, primeiro, chamamos a atenção para a *diferença*, e se é preciso admitir que os fatos diferem na essência, ninguém pode afirmar que sejam iguais segundo a lei.

Para apropriar-se de lenha verde é preciso separá-la, à força, do complexo orgânico do qual faz parte; como este é um atentado aberto à árvore, é também um atentado aberto ao proprietário da árvore. Se, porém, a lenha cortada é roubada de um terceiro, essa lenha é um produto do proprietário. A lenha cortada já é lenha formada. A conexão natural com a propriedade da árvore converte-se em conexão artificial. Quem, portanto, subtrai lenha cortada, subtrai propriedade.

No caso da lenha caída, pelo contrário, nada é destacado da propriedade. Destaca-se da propriedade o já destacado desta. O ladrão de lenha emite um juízo arbitrário contra a propriedade. Aquele que reúne lenha caída apenas executa um juízo arbitrário que a natureza da propriedade mesma emitiu, pois a esta pertence apenas a árvore, mas a árvore não mais possui aqueles rebentos.

A recolha de lenha caída e o roubo de lenha são, portanto, coisas essencialmente diversas; o objeto é diferente, e o ato concernente ao objeto não é menos diferente. Portanto, também a intenção deve ser diferente. Com que medida objetiva deveríamos pois julgar a intenção, senão com o conteúdo e a forma da ação? Não obstante esta diferença substancial,

vós citais e punis a ambos como roubo de lenha. Assim, vós punis a recolha de lenha caída com maior rigor do que o roubo de lenha; já o punis pelo fato de declará-lo roubo de lenha, uma pena que evidentemente não é imposta, por vós, ao próprio roubo de lenha. Deveríeis, de fato, tê-lo definido como 'lenhicídio' e o punido como homicídio.

A lei não está isenta do dever universal de dizer a verdade. Ela tem esse dever duplamente, porque é a voz universal e autêntica da natureza jurídica das coisas. Não é, pois, a natureza jurídica das coisas, que se atém à lei, mas a lei à natureza jurídica das coisas. Quando, porém, a lei denomina roubo de lenha uma ação que apenas é um delito de lenha, então a lei *mente*, e o pobre é sacrificado a uma mentira legal.

Montesquieu diz: "Existem dois gêneros de corrupção: um, quando o povo não mais observa as leis, o outro, quando pelas leis o povo é corrompido; este mal é incurável, porque está no próprio remédio"²

Fazer crer que existe um crime onde não há crime vos dará tão pouco êxito quanto êxito vos dará transformar o próprio crime em ato legal! Tendes dissolvido as fronteiras, mas errais ao crer que estão dissolvidas apenas para o vosso interesse. O povo vê a punição, mas não vê o crime, e porque vê a punição onde não há crime, logo não mais verá crime onde há punição. Ao empregar a categoria roubo ali onde ela não pode ser empregada, também a tendes atenuado ali onde deve ser empregada.

E não se nega por si mesmo este brutal ponto de vista que, em atos diversos, retém apenas uma determinação comum e abstrai as diferenças? Se toda violação da propriedade, sem distinção e sem determinação mais precisa, é roubo, não é toda propriedade privada um roubo? Não excludo, por meio da minha propriedade privada, a todo terceiro desta? Não violo pois, o seu direito de propriedade? Se negais a diferença entre os tipos essencialmente diversos do mesmo delito, então negais o delito como uma *diferença do direito*; desta forma superais o próprio direito, uma vez que todo delito tem um lado em comum com o direito. É,

² . Montesquieu: sobre o Espírito das Leis. t.1, livro VI, cap.XII.

portanto, um fato tanto histórico quanto racional que o rigor, aplicado sem as gradações, anula todo efeito da pena, porque anula a pena como efeito do direito.

Sobre o quê, afinal, discutimos?

Na verdade, a dieta rejeita a diferença entre a recolha de lenha caída, o simples delito de lenha e o roubo de lenha. Ela suprime a diferença dos atos como determinante da ação, quando se trata do *interesse do transgressor florestal*, mas as reconhece quando se trata do *interesse do proprietário florestal*.

A comissão propõe como *suplemento*: “considerar como circunstâncias agravantes os casos em que, por meio de instrumentos de corte, se abate ou corta lenha verde e, mais ainda, quando no lugar do machado se usa a serra”.

A dieta aprova esta diferenciação. A mesma sagacidade é tão conscienciosa em distinguir, para seu próprio interesse, entre machado e serra, e é tão inescrupulosa em não distinguir, para os interesses alheios, entre lenha caída e lenha verde. A diferença é significativa enquanto circunstância agravante, mas perde todo significado como circunstância atenuante, mesmo se aquela se torna impossível tão logo esta não seja possível. A mesma lógica é retomada mais vezes no decurso do debate.

A propósito do parágrafo 65, um deputado das cidades observa que, “ao determinar a pena, se poderia adotar, como critério, também o *valor* da lenha subtraída, o que é rejeitado pelo relator como *pouco prático*”. O mesmo deputado das cidades observa, em relação ao parágrafo 66: “em geral falta a toda lei a determinação de um valor com base no qual a pena possa ser aumentada ou diminuída”.

A importância do valor, para a determinação da pena, nos casos da violação da propriedade, dá-se por si mesma.

Se o conceito do delito exige uma pena dessas, a realidade do delito requer uma medida para a pena. O delito real é limitado. A pena já deve ser limitada por ser concreta e

deve, além do mais, ser limitada com base num princípio jurídico para ser justa. A tarefa consiste em tornar a pena consequência real do delito. Logo, a pena deve aparecer ao delinqüente como o efeito necessário de sua própria ação, por isso, como *seu próprio ato*. Portanto, o limite da sua pena deve ser o limite da sua ação. O distinto *conteúdo* que é violado é o limite do distinto crime. A medida desse conteúdo é, portanto, a medida do delito. A *medida* da propriedade é seu *valor*. Enquanto a personalidade, em qualquer limite, é sempre total, a propriedade existe sempre apenas em certos limites, não só determináveis mas também determinados, não só mensuráveis mas também medidos. O valor é a existência burguesa da propriedade, a palavra lógica pela qual esta apenas atinge inteligibilidade e comunicabilidade social. Compreende-se bem que essa determinação objetiva, dada pela natureza do próprio objeto, deve constituir, do mesmo modo, uma determinação objetiva e essencial da pena. Se, aqui onde se trata de números, a legislação pode proceder apenas superficialmente, para não diluir-se numa infinidade de determinações, esta deve pelo menos regular. Não importa que as diferenças se esgotem, mas importa que estas sejam feitas. Mas a dieta jamais se importou em consagrar suas preciosas observações a estes detalhes.

Acreditais poder concluir que, ao determinar a pena, a dieta tenha excluído completamente o valor? Imprudente e pouco prática conclusão! O proprietário de bosques - mais tarde examinaremos isso mais de perto - não apenas se deixa ressarcir pelo ladrão do simples valor geral; atribui ao valor também um caráter individual, e sob esta poética individualidade funda a exigência de uma indenização especial pelo prejuízo. Compreendemos agora o que o relator entende por *prático*. O *prático* proprietário de bosques raciocina assim: esta determinação legal é boa na medida em que me é útil, já que o bem é minha utilidade. A determinação da lei é supérflua, danosa, pouco prática, quando também deve ser aplicada em favor do acusado, com base no mero capricho teórico do direito. E como

O acusado me é danoso, se entende por si mesmo que me é danoso tudo o que não lhe cause o maior dano. Isto é sabedoria prática.

Mas nós homens pouco práticos, em defesa da massa pobre, política e socialmente desafortunada, recorremos ao que os sábios e eruditos servidores da chamada história tem encontrado como a verdadeira pedra filosofal, que transforma toda impura pretensão em puro ouro do direito. Nós reivindicamos à pobreza o *direito consuetudinário*, e não apenas o direito consuetudinário local, mas um direito consuetudinário que em todos os países é o direito consuetudinário da pobreza. Vamos ainda além, e afirmamos que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito desta massa ínfima, despossuída e primordial.

Pelos chamados costumes dos privilegiados entende-se os *costumes contra o direito*. Seu nascimento data do período no qual a história da humanidade fazia parte da *história natural*, e, como atestam as lendas egípcias, todos os deuses se escondiam sob aspecto animal. A humanidade aparecia despedaçada em determinadas raças animais, cuja relação não era a igualdade mas a desigualdade, uma desigualdade fixada por leis. O mundo da não-liberdade comporta direitos da não-liberdade. Enquanto o direito humano é a existência da liberdade, o direito animal é a existência da não-liberdade. O *feudalismo*, em sentido lato, é o reino *espiritual animal*, o mundo da humanidade dividida em oposição ao mundo da humanidade diferenciada, cuja desigualdade nada mais é do que a difração da igualdade. Nos países do feudalismo ingênuo, nos países em que rege a divisão em castas, onde, no verdadeiro sentido da palavra a humanidade é compartimentada, e os membros nobres, livremente orgânicos do grande santo, do santo Humano, são serrados, despedaçados e violentamente dilacerados, encontramos também a *adoração do animal*, a religião animal em sua forma originária, uma vez que o homem considera sempre, como sua suprema essência, o que é sua essência verdadeira. A única igualdade que emerge da efetiva vida dos animais é a igualdade do animal com os outros da mesma espécie, a igualdade de determinada espécie

consigo mesma, porém não a igualdade do gênero animal. O gênero animal por si se manifesta apenas no comportamento hostil das diversas espécies animais, que fazem valer suas características próprias e *diferenciais* umas contra as outras. É no *estômago do animal feroz* que a natureza tem preparado o campo de batalha da unificação, a forja para a íntima fusão, o órgão de conexão das diversas espécies animais. Do mesmo modo, no feudalismo cada raça se alimenta da raça inferior, até aquela que, igual a um pólipo crescido na leiva, possui apenas os muitos braços para colher os frutos da terra para as raças superiores, enquanto ela mesma come poeira. Enquanto no reino animal da natureza os zangões são mortos pelas abelhas operárias, no reino do espírito animal as abelhas operárias são mortas pelos zangões e por meio do próprio trabalho. Quando os privilegiados pelo *direito legal* apelam ao próprio *direito consuetudinário*, querem impor, em vez do conteúdo humano, a forma bestial do direito, que agora é degradado à mera máscara animalesca.

[Gazeta Renana, número 300 - 27/10/1842]

Os direitos consuetudinários dos nobres se opõem por seu *conteúdo* à forma da lei geral. Não podem assumir forma de lei, porque são produtos da falta de lei. Esses direitos consuetudinários, enquanto pelo próprio conteúdo contrastam com a forma da lei, com a universalidade e a necessidade, demonstram precisamente que se trata de *ilegalidades consuetudinárias* e que não podem valer em oposição à lei, senão que as deve abolir e também, eventualmente, punir como contrárias à lei. Ninguém deixa de agir ilegalmente pelo fato de que esse seu modo de agir se converteu em costume, assim como ao filho bandoleiro de um ladrão não se desculpa pela motivação de uma idiossincrasia familiar. Se uma pessoa age intencionalmente contra o direito, deve-se punir sua intenção; se age por costume, deve-se

punir seu costume como um péssimo costume. O direito consuetudinário racional, no tempo das leis universais, nada mais é do que o *costume do direito legal*, ao passo que o direito não deixa de ser costume porque se constituiu em lei, mas deixou de ser apenas costume. Torna-se costume do direito, e a quem o viola, o direito será imposto, mesmo que não for seu costume.. O direito não depende mais do acaso de o costume ser racional, mas sim, o costume se torna racional porque o direito é legal, porque o próprio costume se tornou costume do estado.

O direito consuetudinário como um *domínio à parte* e ao lado do direito legal é, por isso, racional apenas ali onde o direito existe *externamente* e ao *lado* da lei, onde o costume é a *antecipação* de um direito legal. Não se pode, portanto, falar de direitos consuetudinários do estamento dos privilegiados. Eles encontravam na lei não apenas o reconhecimento de seu direito racional, mas até o reconhecimento de suas presunções irracionais. Eles não têm nenhum direito para antecipar à lei, porque a lei antecipou todas as conseqüências possíveis do seu direito. Os seus direitos são depois exigidos apenas como domínio para o *menu plaisirs*, a fim de que o conteúdo mesmo, que na lei é tratado segundo seus limites racionais, encontre no costume um campo para os caprichos e as prepotências contra seus limites racionais.

Enquanto os direitos consuetudinários dos nobres são costumes contra o conceito de direito racional, os direitos consuetudinários da pobreza são direitos contra o costume do direito positivo. Seu conteúdo não se opõe à forma legal, resiste muito mais contra a própria ausência de forma. A forma da lei não se opõe aos mesmos, mas eles ainda não a alcançaram. Basta refletir um pouco para compreender com que *parcialidade* as legislações iluministas trataram e tiveram que tratar o *direito consuetudinário da pobreza*, cuja fonte mais rica podem ser considerados os diversos direitos *germânicos*³

³ . Marx refere-se às assim consideradas leis bárbaras (*leges barbarum*), cuja origem data do século V ao IX e que eram transcrições do direito consuetudinário de várias tribos germânicas. Foram chamados 'leges barbaroum', a elas estavam sujeitos os romanos que viviam em território germânico.

No que se refere aos *direitos privados*, as legislações mais liberais se limitaram a formular os direitos existentes e a elevá-los ao universal; onde não encontravam direitos também não os criavam. Os costumes particulares foram abolidos, mas com isso esqueceram que, quando o não-direito dos estamentos assume a forma de arrogância arbitrária, o direito dos sem-estamento assume a forma de concessões fortuitas. O modo de proceder destas legislações era correto contra aqueles que tinham costumes fora do direito, mas era incorreto contra aqueles que tinham costumes sem o direito. Assim como transformaram em direitos legais as arrogâncias arbitrárias, contanto que encontrassem nelas um conteúdo de direito racional, assim também deveriam ter transformado em obrigações as concessões fortuitas. Podemos esclarecer com um exemplo: os mosteiros. Os mosteiros foram suprimidos e a propriedade secularizada, de maneira que se agiu corretamente. Mas o amparo fortuito que os pobres encontravam nos mosteiros, não foi por nenhuma via transformado em outras fontes positivas de sustentação. Enquanto se transformava a propriedade dos mosteiros em propriedade privada e, de alguma maneira, se indenizava os mosteiros, não se indenizou os pobres que viviam dos mesmos. Assim, se lhes cortou um velho direito, e se impôs um novo limite. Isto aconteceu com todas as transformações dos privilégios em direitos. Um aspecto positivo desses abusos, aspecto que também era um abuso, porque reduzia o direito de uma das partes ao acaso, não foi abolido no sentido de elevar o acaso à obrigatoriedade, mas sim no sentido de abstraí-lo.

A unilateralidade destas legislações era inevitável, na medida em que todos os direitos consuetudinários dos pobres se baseavam no fato de que uma dada propriedade apresentava um caráter equívoco, que não a definia decididamente como propriedade privada, e também não como propriedade comunitária; era uma mescla de direito público e privado, como se encontra em todas as instituições medievais. O órgão com o qual as legislações concebiam estas ambíguas figuras era o intelecto, e este não só é unilateral, mas é seu trabalho essencial

fazer o mundo unilateral; um trabalho grande e admirável, visto que só a unilateralidade forma e extrai o particular da nebulosa inorgânica do todo. O caráter das coisas é um produto do intelecto. Cada coisa, para ser algo, deve isolar-se e ser isolada. Precisamente enquanto fixa cada conteúdo do mundo numa sólida determinação e, por assim dizer, petrifica o ser mutante, o intelecto produz a multiplicidade do mundo, porque o mundo não seria multilateral sem as muitas unilateralidades.

O intelecto suprimiu as híbridas e equívocas formações da propriedade, aplicando as categorias existentes do abstrato direito privado, cujo esquema encontrou no direito romano. O intelecto legislador acreditou tanto mais estar autorizado a suprimir os deveres desta propriedade para com as classes pobres porquanto suprimiu também seus próprios privilégios estatais. Todavia esqueceu que a respeito do direito privado existia aqui um duplo contrato; um direito privado do proprietário e um do não-proprietário, ainda que prescindindo de que nenhuma legislação abolia os privilégios do direito público da propriedade, mas só os colocava de seu caráter aventureiro para lhes conferir um caráter burguês. Se, porém, toda a medievalidade do direito, portanto, também da propriedade, era, sob todos os lados, de natureza híbrida, dualista e discordante, e o intelecto fazia valer, com toda a razão, justamente o princípio de unidade contra esta contraditória determinação, não viu, porém, que há objetos de propriedade que jamais podem, por sua natureza, adquirir o caráter de propriedade privada de antemão; objetos que, por sua essência elementar e existência fortuita, caem sob o direito de ocupação da classe que pelo mesmo direito de ocupação é excluída de todos os direitos de propriedade; a classe que na sociedade burguesa ocupa o mesmo posto que aqueles objetos do mundo natural.

Notar-se-á que os costumes de toda a classe pobre, sabem captar com seguro instinto a propriedade pelo próprio *lado dúbio*. Não só que esta classe sente o impulso, a necessidade natural, mas igualmente que sente a necessidade de satisfazer um impulso jurídico. A lenha

caída serve-nos de exemplo. Ela está tão pouco em relação orgânica com a árvore verde quanto a pele desprendida está em relação com a serpente. A natureza mesma representa, nos ramos e nos rebentos secos e quebrados, separados da vida orgânica; em contraposição às árvores e troncos bem enraizados, ricos em seiva, que assimilam ar, luz, água e terra, transformando-os na própria forma e vida individual, o contraste entre a pobreza e a riqueza. É uma representação física da pobreza e da riqueza. A pobreza humana percebe esta afinidade e deriva deste sentimento de afinidade o seu direito de propriedade; e por isso, enquanto reconhece a riqueza físico-orgânica do legítimo proprietário, reivindica a pobreza física como necessidade e casualidade vinculadas a si. Nesta atividade das forças elementares reconhece um poder amigo mais humano do que o dos homens. No lugar do arbítrio fortuito dos privilegiados, atua aqui a casualidade dos elementos que se encarregam de arrancar da propriedade privada o que esta não concede voluntariamente. As *esmolas da natureza*, tal como as esmolas jogadas à rua, não pertencem aos ricos. Já na sua *atividade* a pobreza encontra o próprio direito. Na *coleta*, a classe elementar da sociedade humana cumpre função ordenadora em face dos produtos da potência elementar da natureza. O mesmo ocorre com os produtos silvestres, que representam um acréscimo completamente casual da propriedade, por cujo escasso valor não constituem objeto de atividade para o verdadeiro proprietário; o mesmo se dá com a recolha, o respigar e com direitos consuetudinários semelhantes.

Vive, portanto, nestes costumes da classe pobre, um instintivo sentido de direito. A sua raiz é positiva e legítima, e a forma do *direito consuetudinário* é aqui tanto mais conforme à natureza quanto a *existência mesma da classe pobre* constitui, até hoje, um *mero costume* da sociedade burguesa, que ainda não encontrou para ela um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do estado.

O presente debate oferece um exemplo imediato de como são tratados estes direitos consuetudinários, exemplo no qual se expressa até a raiz, o método e o espírito de todo o procedimento.

Um deputado das cidades se opõe à disposição pela qual também o recolhimento de frutas do mato e murtinhas são tratadas como roubo. Fala, em particular, pelos filhos dos pobres que colhem tais frutas e com isso ganham uma bagatela para seus pais, o que desde *tempos imemoráveis* é permitido pelos proprietários, o que se tornou um *direito consuetudinário* das crianças. Fato que é refutado pela alegação de outro deputado, pois, “em sua região essas frutas já são artigos de comércio e em barris são mandadas à Holanda”.

A um lugar, efetivamente, já se chegou, a ponto de fazer de um direito consuetudinário dos pobres um *monopólio* dos ricos. Temos a mais completa prova de que se pode monopolizar um bem coletivo; disso segue, por si mesmo, a necessidade da monopolização. A natureza do objeto exige o monopólio, porque o interesse da propriedade privada o descobriu. A vontade moderna de alguns ávidos mercadores, vorazes por dinheiro, se torna irreprimível tão logo se organizam para comerciar com as migalhas desprendidas do interesse proto-teutônico da propriedade da terra.

O legislador sábio previne o delito para não precisar puni-lo, mas não o previne entorpecendo a esfera do direito, mas eliminando a essência negativa de todo imp. jurídico, abrindo com isso, uma esfera positiva de atividades. Não se limitará a remover a *impossibilidade* dos componentes de uma classe integrarem uma esfera de direitos mais amplos, mas elevará a própria classe à *possibilidade real* de ter direitos. E se o estado, para isso, não é bastante humano, rico e generoso, é, ao menos seu dever incondicional não transformar em *crime* aquilo que só as circunstâncias tornam uma *transgressão*. Deve proceder com maior moderação, encarando como *desordem* social o que só com maior injustiça poderia castigar como delito anti-social, senão combaterá o instinto social crendo

combater a forma anti-social do mesmo. Numa palavra, quando se reprime direitos consuetudinários do povo, o exercício destes só podem ser tratados como simples *contravenção policial*, e nunca punidos como crime. A pena policial é o caminho contra atos que as circunstâncias convertem em desordem externa, sem que impliquem uma violação da ordem eterna do direito. A punição não deve infundir mais horror do que a transgressão; a infâmia do delito não deve transformar-se na infâmia da lei. A base do estado está minada quando a desgraça se torna delito ou o delito uma desgraça. Bem distante desse ponto de vista, a dieta não observa nem mesmo as primeiras regras da legislação.

A alma mesquinha, dura, insípida e egoísta do interesse só vê um ponto, aquele no qual é ferida, como o homem rude que toma um transeunte pela mais infame das criaturas da terra porque este lhe pisou nos calos. Faz dos calos os olhos com que vê e julga ; faz desse ponto, que o transeunte tocou, o único com o qual a essência deste homem toca o mundo. Porém, alguém pode pisar-me, sem por isso deixar de ser um homem honesto e até mesmo insigne. Assim como não julgais os outros com vossos calos, também não os deveis julgar com os olhos de vossos interesses privados. O interesse privado transforma em esfera vital de um homem a esfera singular na qual colide com aquele interesse. Faz da lei um *caçador de ratos* que quer exterminar os animais nocivos e, por não ser um naturalista, vê nos ratos apenas animais nocivos. Mas o estado precisa ver no delinqüente de lenha mais do que um delinqüente, mais do que um *inimigo da lenha*. Cada um de seus cidadãos não está ligado com ele por mil nervos vitais? E pode o estado cortar todos esses nervos, só porque um cidadão cortou, sem autorização, um nervo apenas? Também num infrator de lenha o estado precisa ver um homem, um membro vivo, no qual corre o sangue de seu coração, um soldado que deve defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve valer diante do tribunal, um membro da comunidade capacitado a ocupar cargos públicos, um pai de família cuja existência é sagrada, e, antes de tudo, um cidadão do estado. E o estado não pode excluir facilmente um de seus

membros de todas essas determinações, porque amputa a si mesmo toda vez que faz de um cidadão um delinqüente. Mas, sobretudo, o legislador *ético* considerará como a mais séria, dolorosa e delicada das operações incluir na esfera da atividade delituosas uma ação que até agora era irrepreensível.

Mas o interesse é prático, e nada é mais prático no mundo do que abater o próprio inimigo: “Quem odeia alguma coisa, não a destruiria voluntariamente?”, já ensina Shylock⁴. O verdadeiro legislador não deve temer nada além da injustiça, mas o interesse legisferante conhece apenas o medo das conseqüências do direito, o medo dos celerados contra os quais legisla. A crueldade é o caráter das leis ditadas pela covardia, porque a covardia só chega a ser enérgica quando é cruel.

Mas o interesse privado é sempre covarde, seu coração, sua alma são postas num objeto externo, que sempre pode ser danificado e destruído; e quem não treme diante do perigo de perder o coração e a alma? Como poderia ser humano o legislador interesseiro, se o desumano, um ser material e estranho, é sua mais elevada essência? *Quand il a peur, il est terrible*, diz o National de Quizot. O mesmo se pode escrever diante de todas as *legislações do egoísmo e, portanto, da vileza*.

Quando os samoiedos matam um animal, antes de lhe arrancar a pele juram ao mesmo, com grande seriedade, que só os russos lhe causam este mal, que só uma *faca russa* o retalha e que, portanto, apenas sobre os russos deve recair a vingança. Pode-se transformar a lei num... *faca russa*, mesmo sem ter a pretensão de ser um samoiedo. Vejamos como.

No parágrafo 4, a comissão propõe: “Quando a distância é superior a duas milhas, o *vigilante que faz a denuncia* determina o valor conforme o preço local”.

Contra isso protesta um deputado das cidades: “A proposta de atribuir ao guarda florestal, responsável pela denúncia, a tarefa de também fixar o valor da taxa, é muito perigosa. Por certo, as denúncias deste guarda são dignas de fé. Mas apenas em relação ao

⁴. Shakespeare: O mercador de Veneza, ato V, Cena I

fato, de modo nenhum em relação ao valor. Este deveria ser determinado por uma tarifa proposta pelas autoridades locais, a ser estabelecida pelo presidente do distrito. Propõe-se, é verdade, a não aprovação do parágrafo 14, pelo qual o valor da multa caberia ao caixa do proprietário de bosques etc”. “Quando se pretende conservar o parágrafo 14, o preceito exposto é duplamente perigoso. O guarda florestal, a serviço do proprietário de bosques e por ele remunerado, estabeleceria o preço da lenha extraída ao nível mais alto possível, como é natural, dada sua relação com o proprietário”

A dieta aprovou a proposta da comissão.

Encontramos consagrada a jurisdição patrimonial⁵. O vigilante da propriedade patrimonial é ao mesmo tempo juiz e parte. A determinação do valor constitui uma parte da sentença. A sentença é, portanto, antecipada parcialmente no protocolo da denúncia. O vigilante que faz a denúncia toma assento no colégio dos juizes, é o expert a cuja sentença o tribunal está vinculado; exerce uma função da qual exclui os demais juizes. É loucura opinar contra o procedimento inquisitório, se existem inclusive ‘gendarmes’ patrimoniais e denunciantes que são ao mesmo tempo juizes.

Abstraindo essa violação fundamental de nossas instituições, é evidente, se considerarmos as qualidades do vigilante que faz a denúncia, a pouca capacidade objetiva de que dispõe para ser igualmente o taxador da lenha subtraída.

Como vigilante é a personificação do gênio tutelar do bosque. A proteção, sobretudo se pessoal, a guarda pessoal, exige uma efetiva e enérgica relação de amor do guarda com seu protegido, relação na qual, por assim dizer, cresce em união com a lenha. Para ele a lenha deve ser tudo, deve constituir o valor absoluto. O taxador, pelo contrário, se comporta com cética desconfiança em relação à lenha subtraída, a mede com agudos olhos prosaicos, segundo um critério profano e aí diz até o último tostão quanto vale. Um protetor e um

⁵. Direito feudal dos donos da terra para administrar a justiça sobre seus camponeses, impondo-lhes penas.

avaliador são coisas tão diversas quanto um mineralólogo e um comerciante de minerais. O vigilante não pode taxar o valor da lenha subtraída, porque no protocolo onde fixa o valor do roubado taxa *seu próprio valor*, que é o valor de sua própria atividade; e vós credes que ele não protege o *valor* de seu objeto quanto a sua própria *substância*?

As atividades que se confiam a um homem, que tem por missão de cargo ser brutal, se contradizem não apenas em relação ao objeto da proteção, mas se contradizem igualmente em relação às *pessoas*. Como vigilante da lenha, o guarda de bosques deve proteger o interesse do proprietário privado, mas como perito deve igualmente proteger o interesse do delinqüente contra as excessivas exigências do proprietário privado. Enquanto, talvez com os punhos, opera na defesa do bosque, logo em seguida sua cabeça deve operar em função do interesse do inimigo do bosque. Como corporificação do interesse do proprietário de bosques, ele deve representar uma garantia contra o interesse do mesmo proprietário.

Além do mais, o vigilante é o denunciante. O protocolo é uma denúncia; o valor do objeto se torna o objeto da denúncia. Ele perde o próprio decoro jurídico e a função do juiz é profundamente aviltada, quando não se diferencia mais da função do denunciante.

Finalmente, esse vigilante-denunciante, que não é qualificado nem como vigilante nem como denunciante, para ser perito, encontra-se a soldo e a serviço do proprietário de bosques. Com o mesmo direito se poderia encarregar, sob juramento, o próprio proprietário pela taxação, já que, de fato, no seu vigilante ele assume apenas a figura de uma terceira pessoa.

Mas, em vez de a dieta considerar a posição do vigilante-denunciante como duvidosa, ao contrário, acha duvidosa a única determinação que ainda constitui a última aparência do estado no círculo dos privilégios florestais, ou seja, o *encargo vitalício* do vigilante. Contra esse ponto, levanta-se a mais violenta oposição e a tempestade só parece se acalmar pelo esclarecimento do relator: "dietas anteriores já haviam recomendado a renúncia ao encargo

vitalício, mas que o governo havia se oposto, porque via no mesmo uma proteção aos súditos”.

Portanto, já antes a dieta havia regateado com o governo em torno da renúncia à proteção de seus súditos, e insiste em tal regateio. Examinaremos as razões generosas e irrefutáveis que são aduzidas *contra* o encargo vitalício.

Um representante das comunas rurais “acha muito prejudicial para os pequenos proprietários de bosques o emprego vitalício como condição de confiabilidade; um outro insiste também sobre o fato de que a proteção deve ser igualmente eficiente para os pequenos como para os grandes proprietários de bosques”.

Um membro do estamento dos príncipes observa: “que o emprego vitalício junto a particulares é muito desaconselhado, e que na França isso é completamente desnecessário para dar confiabilidade ao protocolo do vigilante, mas que é necessário fazer algo para reprimir a multiplicação das tropelias”.

E um deputado das cidades: “se deve dar crédito a todas as denúncias dos funcionários regularmente nomeados e vinculados por juramento. O emprego vitalício é, por assim dizer, impossível para muitas comunidades e, em particular, para os pequenos proprietários. Com a disposição, segundo a qual resultam atendidos só os guardas florestais com emprego vitalício, os pequenos proprietários se veriam privados de toda proteção florestal. Em grande parte da província, as comunidades e os proprietários privados têm entregue, e tiveram que entregar, aos guardas campestres também a guarda dos bosques, porque a sua propriedade florestal não era bastante grande para contratar vigilantes especiais. Seria bem curioso que os guardas campestres, que são também jurados como guarda-bosques, não tivessem crédito indiscutível quando constatassem uma subtração de lenha, enquanto se lhes dá fé no momento em que denunciam a descoberta de uma simples transgressão florestal”.

[Gazeta Renana, número 303 de 30/10/1842]

Têm falado, pois, a *cidade*, o *campo* e os *príncipes*. Em vez de aplinar as diferenças entre os direitos do contraventor e as pretensões dos proprietários de bosques, não se as considerou suficientemente grandes. Não se busca proteger o proprietário do bosque e o contraventor, mas se procurou levar ao mesmo nível o amparo ao grande e ao pequeno proprietário. Nisto, a mais minuciosa igualdade deve ser lei, enquanto naquilo desigualdade é axioma. Por que o pequeno proprietário de bosques exige a mesma proteção do grande? Porque ambos são proprietários de bosques. Não são ambas as partes, o proprietário do bosque e o contraventor, cidadãos do Estado? Se o pequeno e um grande proprietário de bosques têm direito à proteção do Estado, esse mesmo direito não o têm, ainda mais, o pequeno e o grande cidadão?

Quando o membro do estamento dos príncipes se refere à França -o interesse não conhece antipatia política- esquece apenas de acrescentar que na França o vigilante denuncia o fato, mas não o valor. Assim, o honrado orador das cidades esquece que aqui o testemunho da guarda campestre é inadmissível, porque não se trata só de constatar a subtração de lenha, mas igualmente de avaliar o valor da mesma.

A que se reduz o núcleo de todos os raciocínios que acabamos de ouvir? O pequeno proprietário de bosques não tem *meios* para manter um funcionário vitalício. O que segue deste raciocínio? Que o pequeno proprietário de bosques não tem competência para tanto. O que ele conclui? Que está autorizado a encarregar um vigilante-taxador demissível. A sua falta de meios vale para ele como título de um privilégio.

O pequeno proprietário também não tem meios para manter um *colégio de juizes* independente. Portanto, estado e acusado renunciam a um colégio de juizes independentes e

deixam ao servo da pequena propriedade, ou se não há servo à serva ou se não há serva a si mesmo o papel de juiz. O acusado não tem o mesmo direito no que tange ao poder executivo, enquanto órgão do estado, quanto ao que tange ao poder judiciário? Por que então não adaptar o tribunal aos meios do pequeno proprietário de bosques?

Pode ser alterada a relação entre o estado e o acusado pela mesquinha situação econômica de um particular, isto é, do proprietário de bosques? O estado tem um direito contra o acusado porque se opõe a este indivíduo enquanto estado. Imediatamente segue a obrigação para ele de comportar-se como estado e à maneira do estado em face do delinqüente. O estado não dispõe apenas dos meios para agir de modo adequado à sua razão, universalidade e dignidade, como também dos meios para garantir o direito à vida e à propriedade do cidadão incriminado; tem o dever incondicional de possuir e empregar esses meios. Do proprietário de bosques, cujo bosque não é o estado e cuja alma não é a alma do estado, ninguém exigirá isso. O que se conclui? Uma vez que a propriedade privada não possui os meios para se elevar ao ponto de vista do estado, o estado deve se rebaixar, contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão.

Essa arrogância do interesse privado, cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela idéia de estado, constitui uma lição séria e fundamental para o estado. Quando o estado, mesmo num só ponto, se rebaixa tanto que, ao invés de agir à sua própria maneira, age à maneira da propriedade privada, segue-se imediatamente que se deve acomodar, na forma de seus meios, aos limites da propriedade privada! O interesse privado é astuto o bastante para potencializar essas conseqüências até o ponto de as configurar em sua forma mais limitada e mesquinha como regras da ação estatal; disso segue vice-versa, abstraindo a degradação completa do estado, que contra o acusado são postos em movimento os meios *mais contrários à razão e ao direito*, porque o excessivo respeito pelo interesse da restrita propriedade privada resulta, *necessariamente, numa enorme* ausência de respeito pelo

interesse do acusado. Se pois aqui se evidencia, com clareza, que o interesse privado degrada o estado a instrumento do interesse privado, como não deveria se seguir que uma *representação dos interesses privados*, dos estamentos, queira e deva degradar o estado aos fins do interesse privado? Todo estado moderno, por pouco que corresponda ao próprio conceito, à primeira tentativa prática de semelhante poder legislativo, será obrigado a exclamar: teus caminhos não são os meus caminhos e teus pensamentos não são os meus pensamentos!

Para demonstrar como é insustentável valer-se de vigilante autorizado a fazer denúncias, não o podemos demonstrar, de modo mais evidente do que por uma razão empregada *contra* o encargo vitalício; e não podemos dizer que se trata de um engano, visto que foi lido em público. Um representante do estamento das cidades teceu de fato a seguinte observação: “os guardas de bosques vitalícios, encarregados pelas comunas, não estão nem podem estar sob rígido controle, como os funcionários do rei. Todo *incentivo* a um fiel cumprimento do próprio dever é paralisado pela condição de encargo *vitalício*. Se o guarda de bosques cumpre pelo menos a metade do seu dever e evita que se lhe possa atribuir uma falta efetiva, ele encontrará sempre tantas intercessões, que a proposta de licenciamento, com base no parágrafo 56, será vã. Nessas circunstâncias os envolvidos não ousarão nem mesmo formular a demanda”.

Recordemos como ao vigilante encarregado da denúncia, se atribui a mais plena confiança, quando se trata de encarregá-lo também pela taxaço. Recordamos que o parágrafo 4 era um *voto de confiança* no funcionário.

Pela primeira vez nos inteiramos que o vigilante denunciante precisa de controle e de controle rígido. Pela primeira vez aparece não apenas como um homem, mas como um cavalo, porquanto a espora e o pão são os únicos incitamentos para a sua consciência, e seus músculos do dever não apenas se afrouxam pelo encargo vitalício, mas são completamente

paralisados. vê-se que o egoísmo possui dois pesos e duas medidas diferentes, com os quais mede e pesa os homens, duas diferentes visões de mundo, dois óculos diferentes, um obscurece tudo, o outro deixa tudo luminoso. Quando se trata de converter outros homens em seus instrumentos e embelezar meios ambíguos, o egoísmo usa os óculos luminosos, que mostram seus instrumentos e meios num nimbo de glória, então ilude a si mesmo e aos outros com uma etérea e gentil fantasia de uma alma delicada e confiante. Cada ruga de seu rosto exprime uma sorridente bonomia. Aperta a mão de seu adversário até a ferir, mas a fere como prova de confiança. Mas, de repente, se deixa ouvir sua própria vantagem, nos bastidores, onde desaparece a ilusão do prosaetrio, ao examinar com prudência a utilidade dos instrumentos e dos meios. O exigente conhecedor de homens cauteloso e desconfiado, põe os prudentes óculos escuros, os óculos da prática. Como um destro tratador de cavalos, submete os homens a uma longa e acurada inspeção, e eles lhe parecem tão pequenos, tão mesquinhos e sujos quanto o é o próprio egoísmo.

Não queremos discutir com a concepção de mundo do egoísmo, mas a queremos obrigar a ser conseqüente. Não queremos que reserve apenas para si a sabedoria do mundo, e aos outros deixe as fantasias. Tratemos por um momento, de fazer que o espírito sofisticado do interesse privado se atenha às próprias conseqüências.

Se o vigilante-denunciante é o homem por vós descrito, um homem a quem o encargo vitalício está longe de incutir o sentimento de independência, segurança e dignidade no cumprimento do dever, senão muito mais lhe rouba qualquer estímulo, o que podemos esperar para o acusado da imparcialidade desse homem que é o servo incondicionado do vosso arbítrio? Se apenas as esporas conduzem esse homem ao dever, e se sois vós os donos das esporas, o que podemos prever para o acusado, que não tem esporas? Se nem mesmo vós podeis adequadamente controlar esse homem, como então o poderiam fazer o estado ou a parte acusada? No caso de um encargo revogável não vale muito mais o que afirmais de um

emprego vitalício: “Se o vigilante funcionário cumpre só pela metade o próprio dever, encontrará sempre tantas intercessões que a proposta de demissão, com base no parágrafo 56, se tornará vã”? Não sereis vós todos os intercessores dele, desde que cumpra a metade de seu dever, que é a defesa de vossos interesses?

A transformação da ingênua e trasbordante confiança no guarda-florestal, em avarenta e cavilosa desconfiança, revela vossas propósitos. Não tendes conferido ao guarda florestal, mas *a vós mesmos*, essa gigantesca confiança, na qual o estado e o acusado devem crer como num dogma.

Nem o encargo oficial, nem o juramento e nem a consciência do guarda-florestal, devem ser as garantias do acusado contra vós; mas vosso senso jurídico, vossa humanidade, vosso desinteresse, vossa moderação, devem ser a garantia do acusado contra o guarda-florestal. Vosso controle é sua última e única garantia. Na nebulosa representação de vossa excelência pessoal, numa poética exaltação, ofereceis ao interessado a vossa individualidade como meio de defesa contra as vossas leis. Eu confesso que não compartilho desta romanesca representação dos proprietários de bosques. Acima de tudo, não creio que as pessoas sejam garantia contra a lei, creio muito mais que a lei deva ser a garantia contra as pessoas. E como poderá a mais desabrida fantasia imaginar que se tornam filósofos, em face do concreto perigo, os mesmos homens que no elevado trabalho da legislação, não conseguem se elevar, nem mesmo por um momento, do estado de ânimo deprimido e baixamente prático do egoísmo, à altura teórica de um ponto de vista geral e objetivo, aqueles mesmos homens que já tremem ao pensar no dano futuro e recorrem a todos os meios para mascarar seus próprios interesses? Mas a ninguém, nem mesmo ao mais excelente legislador, é lícito pôr sua pessoa acima das leis. Ninguém está autorizado a decretar a si mesmo votos de confiança que comportam conseqüências para terceiros. Se vos é lícito exigir que se vos conceda alguma confiança especial, os seguintes fatos poderão mostrar.

Um deputado das cidades declara: “que deve opor-se ao parágrafo 87, cujos preceitos conduziram a extensas e infrutíferas indagações, lesivas à liberdade pessoal e do comércio. Não se deve julgar antecipadamente que alguém seja um delinqüente e presumir uma ação maldosa, até que tenhamos uma prova de que tal ação foi cometida”

Um outro deputado das cidades diz que o parágrafo deve ser suprimido, pois é vexatória a afirmação de “que cada homem deve demonstrar de onde provém sua lenha” fazendo recair sobre todos a suspeita de roubo ou receptação; é uma rude e ofensiva intromissão na vida civil. O parágrafo foi aprovado.

Em verdade, acentuais demais a inconseqüência humana se quereis que esta proclame como regra a desconfiança em seu próprio prejuízo e a confiança a vosso proveito, se a confiança e a desconfiança devem ser vistas pelos olhos e sentidas pelo coração de vosso interesse privado.

Contra o encargo vitalício se soma mais uma razão, da qual nem ao menos saberíamos dizer se é mais ridícula ou desprezível: “Não se deve limitar deste modo a *livre vontade* dos *particulares*, por isso, se deve admitir apenas as nomeações revogáveis”.

Com certeza, é grata e inesperada a nova de que o homem tem uma vontade livre que não se deve limitar de qualquer maneira. Os oráculos que até aqui ouvimos se assemelhavam ao oráculo de Dodona⁶. O lenho os difunde. À livre vontade não é inerente qualquer qualidade de estamento. Como compreender esta rebelde e repentina aparição da ideologia quando, diante de nós, em face das idéias, não temos a não ser sequazes de Napoleão?

A vontade do proprietário de bosques reclama para si a liberdade de poder tratar o transgressor florestal à sua comodidade, e do modo mais conveniente e barato. Essa vontade quer que o estado lhe entregue o réu com discrição. Ele pede *plein pouvoir*. Não combate a restrição da livre vontade, mas o modo dessa restrição, que se estende tanto que não golpeia

⁶. Famoso santuário de Zeus na Grécia Antiga, região do Epiro. A morada de Zeus era uma estátua sagrada, pelo húmos de cujos ramos se dizia que a voz do deus se expressava.

apenas o transgressor de lenha, mas, também o proprietário da lenha. Esta livre vontade não se arroga muitas liberdades? Não será uma vontade muito livre, livre por excelência? E não é inaudito que no século XIX se ouse limitar “tanto e de tal modo” a livre vontade daqueles cidadãos privados que promulgam as leis públicas? É inaudito!

Também o obstinado reformador, a livre vontade, deve se ajustar ao séquito das boas razões, guiada pela sofística do interesse. Essa livre vontade deve ter modos civis, deve ser uma livre vontade cautelosa e leal, que saiba se comportar de tal modo que sua esfera coincida com a esfera do arbítrio dos privilégios privados. Só uma vez é invocada a vontade livre, e nesta única vez se apresenta na figura de uma tosca pessoa privada, que lança blocos de lenha ao espírito da vontade racional. E de que valeria esse espírito onde a vontade está atada como um forçado ao banco dos mais pequenos e mesquinhos interesses?

O ponto culminante de todo este raciocínio se resume na seguinte observação, que inverte a relação em questão: “mesmo se os funcionários florestais e de caça régios fossen. empregados vitalícios, isso suscitaria grandes dúvidas junto aos particulares e às comunidades”.

Como se a única dúvida e perigo não consistisse no fato de que aqui, ao invés de empregados públicos, agem empregados privados! Como se o emprego vitalício não fosse dirigido diretamente contra a dúbia figura da pessoa privada! *Rien n'est plus terrible que la logique dans l'absurdité*, isto é, nada é mais temível do que a lógica do egoísmo.

Esta lógica, que converte o dependente do proprietário de bosque em autoridade estatal, converte a *autoridade estatal* num *dependente do proprietário*. A estrutura do estado, a função das singulares autoridades administrativas, tudo deve ser subvertido para que tudo decaia à instrumento do proprietário de bosques e seu interesse resulte a alma determinante de todo mecanismo. Todos os órgãos do estado se tornam ouvidos, olhos, braços e pernas com as quais o interesse do proprietário de bosques ouve, espreita, avalia, protege, apresa e caminha.

Ao parágrafo 62 a comissão propõe, como conclusão, a exigência de um certificado de insolvência, expedido pelo agente de impostos, pelo prefeito e por dois conselheiros da comuna do domicílio do transgressor. Um deputado das comunas rurais julga a intervenção do *agente de impostos* em contradição com a legislação vigente. É evidente que essa contradição não é levada em conta.

A propósito do parágrafo 20 a comissão havia proposto: “na província do Reno se deve conceder ao proprietário legal o direito de encaminhar os reclusos à autoridade local para executarem trabalhos forçados de tal modo que as suas jornadas de trabalho sejam contadas em dedução daquilo que o proprietário é obrigado a fornecer para a manutenção das estradas comunais”.

Contra isso foi objetado: “que os prefeitos não podiam ser empregados como executores a serviço de membros individuais da comuna, e que os trabalhos dos punidos não deviam ser empregados como compensação por serviços que caberiam a diaristas ou outros prestadores de serviços”.

O relator observa: “Ainda que seja um peso para os senhores prefeitos manter no trabalho presos exaltados e indispostos. faz parte, porém, das obrigações desses funcionários reconduzir ao dever os administrados desobedientes e de má vontade. Não seria uma *bela ação* reconduzir um delinqüente ao bom caminho? Quem nas comunas tem mais meios a disposição para tanto do que os senhores *prefeitos*?”

“E a ‘raposa’ tem se comportado com pureza tão inquieta e pesarosa, que levou à comoção muitos homens bondosos.

A lebre, especialmente, estava muito aflita”⁷.

A dieta aceitou a proposta.

⁷. Goethe: Reinike, O Zorro, Canto VI.

[Gazeta Renana, número 305 de 01/II/1842]

O bom senhor prefeito deve assumir um novo encargo e realizar uma bela ação, para que os proprietários de bosques possam cumprir suas obrigações para com a comuna sem arcar com novas despesas. Com o mesmo direito o proprietário de bosques poderia recorrer ao prefeito para o fazer superintendente de cozinha ou camareiro. Não seria uma boa ação o prefeito manter em bom estado as adegas e cozinhas de seus administrados? O delinquente condenado não é um administrado do prefeito, é um administrado do superintendente da prisão. O prefeito não perde justamente os meios e a dignidade da sua posição, se de chefe da comuna dele se faz um executivo a serviço de membros individuais da comuna ou se de um prefeito que era se faz dele um vigilante da disciplina? Não seriam lesados os outros membros livres da comuna, se seu honrado trabalho a serviço da comunidade decaísse a trabalho forçado em proveito de indivíduos particulares?

Mas é tempo perdido esclarecer tais sofismas. O senhor relator deveria ter a bondade de dizer-nos como as pessoas práticas do mundo julgam as tagarelices humanas. Ele faz desse modo o *proprietário de bosques* polemizar contra o humanitário *proprietário de terras*: “se de um proprietário rural fossem roubadas algumas espigas, o ladrão diria: ‘eu não tenho pão, por isso tomo algumas espigas do grande monte que ele possui’, assim como o ladrão de lenha diria: ‘não tenho lenha para queimar, por isso a roubo’. O proprietário rural é protegido pelo artigo 444 do código penal, que prescreve penas de 2 a 5 anos de reclusão contra o corte abusivo de espigas; o proprietário de bosques não goza de proteção tão eficaz”.

Nesta última exclamação de oblíqua inveja do proprietário de bosques está contida toda uma profissão de fé. Proprietário de terras por que jamais te mostras tão generoso quando se trata de *meu* interesse? Porque os *teus* já estão garantidos. Portanto, nada de

ilusões! A generosidade, ou nada custa ou aporta algo. Portanto, proprietário de terras, não engane o proprietário de bosques! Portanto, proprietário de bosques, não busque enganar o prefeito!

Este único intermesso bastaria para mostrar quão pouco sentido têm, no nosso debate, as “belas ações”, se todo o debate não demonstrasse que aqui os motivos humanitários e morais só encontram acolhida como palavrorio. Mas o interesse é avaro mesmo com palavras. Só recorre a elas quando as necessita e lhe trazem vantagens. Então se torna eloquente, o sangue circula mais rápido nas suas veias, fala inclusive de belas ações que a ele rendem e aos outros custam, chega a palavras adadoras, a delicadezas insinuantes e tudo isso é usado apenas para fazer do transgressor florestal mais uma moeda vantajosa para o proprietário de bosques, para fazer dele um delinqüente rendoso, para empregar o capital mais comodamente, porque o ladrão se tornou um capital para o proprietário de bosques. Não se trata de abusar do prefeito em proveito do delinqüente de lenha, mas se trata de abusar dele para o melhor proveito do proprietário de bosques. Que sorte maravilhosa, que fato extraordinário; nos raros momentos em que apenas se acena a um bem problemático para o contraventor, se assegura um bem apodíctico para o senhor proprietário de bosques.

Um exemplo mais destes momentos incidentais de humanidade! O *Relator*: “A legislação francesa não reconhece a transformação da pena de reclusão em trabalho florestal, mas eu a retenho como uma sábia e oportuna disposição, porque a detenção carcerária nem sempre leva à correção, mas muito freqüentemente à piora do indivíduo”.

Antes, quando de um inocente se fazia um criminoso, observava um deputado, referindo-se aos recolhedores de lenha caída, quando na prisão se os juntava aos ladrões comuns, então as prisões eram *boas*. Repentinamente, as instituições de correção se metamorfoseiam em instituições de perversão, porque neste momento é oportuno para o interesse do proprietário de bosques que as prisões piorem os indivíduos. Por correção dos

delinquentes se entende um *aumento de utilidade* que estes tem o dever magnânimo de subministrar ao proprietário de bosques.

O interesse não tem memória, porque só pensa em si mesmo. A *única* coisa que se importa - consigo mesmo - desta não se esquece. Não lhe importam as contradições, porque não está jamais em contradição consigo mesmo. É um constante improvisador, porque não tem um sistema, mas tem *expedientes*.

Enquanto as razões humanitárias e jurídicas não fazem outra coisa do que

Ce qu' au bal nous autres sots humains,
nous appelons faire tapisserie⁸,

os expedientes são os agentes mais ativos do mecanismo do raciocínio utilitário. Nesses expedientes reconhecemos dois, que se repetem com insistência neste debate, e constituem as categorias fundamentais: os “*bons motivos*” e as “*conseqüências danosas*”. Vemos que ora o relator da comissão, ora um outro membro da dieta, encobrem toda disposição equívoca das brechas da contradição, sob o escudo de experientes, sábios e bons motivos. Vemos que toda conclusão exigida pelo ponto de vista do direito é eliminada pela invocação de conseqüências danosas ou perigosas. Detenhamo-nos, por um momento, sobre esses cômodos expedientes, sobre esses expedientes por excelência, bons para todo uso.

O interesse sabe muito bem, recorrendo à perspectiva das suas conseqüências danosas, pelos seus efeitos no mundo externo, denegrir o direito; e sabe, além disso como encobrir de candura a injustiça por meio de bons motivos, ou seja, retornando a intimidade de seu mundo ideal. O direito tem conseqüências más no meio de homens maus no mundo exterior. A injustiça encontra bons motivos no coração do homem honesto que a decreta; mas ambos, os bons motivos e as más conseqüências, têm em comum a particularidade de não considerar a coisa em relação a si mesma, de não tratar o direito como um objeto independente, mas de

⁸ . Aquilo que no baile nós, tolos humanos, chamamos fazer tricô.

projetar o direito para o mundo exterior ou para a própria cabeça, de tal modo que podem manobrar pelas *costas do direito*.

O que são as conseqüências danosas? Toda a nossa exposição demonstrou que por essa expressão não se deve entender alguma conseqüência danosa para o estado, para a legislação ou para o imputado. Que, além disso, entre as conseqüências danosas não esteja compreendida alguma conseqüência danosa para a *segurança civil*, é coisa que queremos tornar evidente em poucas palavras.

Lá ouvimos mesmo de membros da dieta, que o dispositivo que obriga “todos a demonstrar a procedência de suas lenha” é um atentado grosseiro e ofensivo à vida civil e expõe cada cidadão a mortificações vexatórias. Um outro preceito da lei define como ladrão todos aqueles em cuja *custódia* se encontra lenha roubada, embora um deputado declare: “isso poderia tornar-se perigoso para alguns homens justos. Poderia acontecer de jogar-se lenha roubada no pátio de alguém e assim um inocente ser levado ao castigo”.

O parágrafo 66 condena todo cidadão que compra uma vassoura que não proceda de monopólio a uma pena de prisão de quatro semanas a dois anos, ao que um deputado das cidades observa: “este parágrafo condena a uma pena de prisão correcional a todos os habitantes dos distritos de Elberfeld, Lennep e Solingen”.

Enfim, da vigilância e da atividade da polícia de caça e florestal se tem feito um direito e um dever *militar*, mesmo se o artigo 9 do procedimento criminal só reconheça como funcionários os que dependem do procurador do estado, o que não é o caso dos militares. Com isso se ameaça tanto a independência dos tribunais como a liberdade e a segurança dos cidadãos.

Bem longe, pois, de mencionar conseqüências danosas à segurança civil, essa mesma segurança civil é tratada como uma *circunstância prenhe de conseqüências danosas*.

No que consistem, pois, as conseqüências danosas? Danoso é aquilo que é danoso para o interesse do proprietário de bosques. Portanto, quando as conseqüências do direito não resultam em vantagens para seu interesse, são conseqüências danosas. E aqui o interesse é sagaz. Há pouco não via o que é visível a olho nu, agora vê inclusive o que só o microscópio descobre. O mundo todo é para ele um espinho no olho, um mundo de perigos, precisamente porque não é daquele único interesse, mas de muitos interesses. O interesse privado considera-se como o fim último do mundo. Portanto, quando o direito não realiza esse fim último, é um direito contra producente. Um *direito danoso para o interesse privado* é, portanto, um *direito pleno de conseqüências danosas*.

Talvez os *bons motivos* devessem ser melhores do que as conseqüências danosas? O interesse não pensa, calcula. Os motivos são os seus números. O motivo é uma razão para suprimir os fundamentos do direito. E quem duvida que para fazer isso o interesse privado terá muitos motivos? A boa índole do motivo consiste na elasticidade oportunista com a qual escamoteia os fatos objetivos, e a si mesmo e aos outros sabe embalar na ilusão de que não se deve pensar as coisas boas, senão que basta um bom pensamento enquanto se faz uma coisa ruim.

Retomando o fio condutor do discurso, vejamos antes de tudo um aspecto colateral à das belas ações ao senhor prefeito. O parágrafo 34 foi apresentado pelo comissão nesta forma diversa: “se é o acusado que pede a presença do vigilante florestal que lavrou a ocorrência o mesmo tem que pagar as custas correspondentes com *antecedência* no tribunal florestal”.

O Estado e os tribunais não devem fazer nada gratuitamente pelo interesse do acusado. Devem se fazer pagar com *antecedência*, com o que, evidentemente, já antecipadamente o confronto entre o vigilante denunciante e o acusado se torna mais difícil.

Uma bela ação! Uma única bela ação! Um reino para uma bela ação! Mas a única bela ação proposta o senhor prefeito deve executar em proveito do senhor proprietário de bosques.

O prefeito é o representante das belas ações, é a expressão personificada delas, e com o peso do doloroso sacrifício que foi imposto ao senhor prefeito para sempre se esgota e conclui a série das belas ações.

Se o senhor prefeito deve fazer algo mais do que o próprio dever em benefício do estado e pela recuperação moral do criminoso, não deveriam talvez os senhores proprietários de bosques, em visto do mesmo bem, exigir *menos* do que o seu *interesse* reclama?

Poderia-se pensar que a resposta a essa pergunta já esteja compreendida na parte do debate até aqui tratada, mas nos enganaríamos.

Passemos à *determinação das penas*. “Um deputado dos cavaleiros considera que os proprietários de bosques poderiam se considerar suficientemente indenizados, se não tocasse a eles a multa (além do reembolso do simples valor), muitas vezes incobrável”.

Um deputado das cidades observa: “o estabelecido neste parágrafo (§ 15) poderia levar às mais perigosas conseqüências. O proprietário de bosques obteria, dessa forma, uma indenização *tríplice*, isto é, o valor, uma multa de quatro, seis ou oito vezes o valor e ainda uma indenização especial, que é determinada muitas vezes por meios totalmente arbitrários, que será muito mais o resultado de uma ficção do que da realidade. Em todos os casos, no parecer do deputado, se deveria ordenar que a indenização especial em questão fosse exigida ao mesmo tempo no tribunal florestal e sancionada na sentença. Que a prova do dano deva ser oferecida a parte e não possa ser meramente baseada no protocolo, reside na própria natureza da coisa”.

Em resposta a isso, o relator e um outro membro esclarecem como o *mais-valor* aqui citado pode dar-se em diversos casos por eles caracterizados. O parágrafo foi aprovado.

O crime torna-se uma loteria, da qual o proprietário de bosques, se a sorte ajudar, pode tirar lucro. Pode haver um acréscimo de valor, mas pode também acontecer que o proprietário, que, além de receber o valor líquido, faça um negócio com a multa quádrupla,

séxtupla ou óctupla. Se pode receber mais do que o valor líquido, uma indenização especial de quatro, seis ou oito vezes o valor da pena, isso é, em todos os casos puro ganho. Se um membro do estamento dos cavaleiros crê que as multas fixadas não são uma garantia suficiente porque muitas vezes são incobráveis, não se tornam mais cobráveis quando acrescidas do valor e da indenização. Veremos, além do mais, como se trata de sair dessa dificuldade.

O proprietário de bosques poderia assegurar melhor sua lenha do que é feito aqui, onde o crime é transformado em renda? Hábil comandante, transforma o ataque desferido contra ele numa infalível oportunidade de ganho vitorioso, onde inclusive o mais-valor da lenha, extravagância econômica, se transforma, por meio do roubo, em substância concreta. Ao proprietário de bosques há que garantir não apenas sua lenha, mas também os bons negócios da lenha, enquanto a cômoda homenagem que ele tributa a seu administrador, ao estado, consiste no fato de lhe pagar nada. É um artifício exemplar que a punição do delito se transforme, de uma vitória do direito contra os atentados ao direito, numa vitória do egoísmo contra os atentados ao egoísmo.

Chamamos a atenção dos nossos leitores em especial sobre a disposição do parágrafo 14, pela qual se deve renunciar ao costume de considerar as *leges barbarum* como leis de bárbara. Ou seja, a pena como tal, enquanto restauração do direito, deve ser distinguida do valor e da indenização enquanto restauração da propriedade privada, porque essa pena se transforma de *pena pública* numa *composição privada*; a multa não afluí aos cofres públicos, mas aos cofres privados do proprietário de bosques.

Um deputado da cidade alega que “isto contradiz a dignidade do estado e os princípios de uma boa justiça penal”; mas um deputado da nobreza “apela ao senso do direito e à equidade da assembléia em defesa do interesse do proprietário de bosques”, portanto, a um *sentido partidário* de direito e equidade.

Os povos bárbaros ordenavam que por um determinado crime fosse pago à parte lesada determinada soma de dinheiro a título de conciliação. O conceito de pena pública surgiu somente em contraste com essa concepção, que vê no crime apenas uma ofensa ao indivíduo; mas o povo e a teoria que tenham a complacência de reivindicar para o indivíduo a pena pública e a privada ainda precisam ser descobertos.

Um completo quiproquó deve ter seduzido as dietas. O proprietário de bosques convertido em legislador confunde por um momento as pessoas; a si mesmo como legislador e como proprietário. Da primeira vez se faz pagar a lenha como proprietário e da segunda como legislador, a *mentalidade delituosa* do ladrão, com o que, propriamente por acaso ocorre que o proprietário de bosques é pago duas vezes. Não estamos, pois, ante o simples *droit des seigneurs*. Da época do direito público chegamos à época do direito patrimonial duplicado e potencializado. Os proprietários patrimoniais se valem do progresso do tempo, que é a refutação de suas exigências, para usurpar ao mesmo tempo a pena privada da concepção de mundo bárbara e a pena pública da moderna concepção do mundo.

Com o reembolso do valor e, além disso, ainda com uma indenização especial, não existe mais nenhuma relação entre o ladrão de lenha e o proprietário de bosques, pois a transgressão florestal é completamente anulada. Ambos, ladrão e proprietário, são repostos na integridade de seu estado anterior. O proprietário de bosques é lesado pelo furto de lenha só enquanto é danificado o bosque, não enquanto o direito é lesado. Só o lado sensível do delito o toca, mas a essência criminoso da ação não é o ataque à lenha material, mas sim à artéria estatal da mesma, ao direito de propriedade como tal, na execução da intenção anti-jurídica. Por acaso o proprietário florestal tem direitos privados sobre a intenção jurídica do ladrão? Que outra coisa poderia significar a multiplicação da pena em caso de reincidência, senão a punição da intenção delituosa? Ou o proprietário de bosques pode ter exigências privadas onde não há direitos privados? O proprietário de bosques, antes do roubo de lenha, por acaso,

era o Estado? Não, mas torna-se depois do roubo. A lenha possui a extraordinária propriedade de proporcionar, tão logo seja roubada, qualidades estatais a seu proprietário, que antes não possuía. O proprietário de bosques pode, pois, reaver apenas o que lhe foi tomado. Se em substituição lhe é dado o estado, o que alcança efetivamente quando obtém contra o ladrão, além do direito privado, também o direito público, necessita que tenha sido derrubado do estado, necessita que o estado tenha sido sua propriedade privada. O ladrão de lenha, como um segundo São Cristóvão, carregava, pois, em suas costas o próprio estado dentro dos blocos de lenha roubados.

A pena pública é o nivelamento do crime com a razão do estado e, portanto, um direito do estado, mas um direito que este não pode ceder às pessoas privadas, do mesmo modo que um indivíduo não pode ceder a outro sua consciência. Todo direito do estado contra o criminoso é ao mesmo tempo um direito estatal do próprio delinqüente. Sua relação com o Estado não pode ser convertida, por nenhuma intromissão de termos médios, em uma relação com particulares. Mesmo quando se admitisse ao estado a faculdade de renunciar a seus direitos, isto é, se suicidar, a renúncia ao próprio dever seria sempre não apenas uma negligência, mas um crime.

O proprietário de bosques, portanto, não pode obter por via do estado um direito privado sobre a pena pública, porquanto não possui por si nenhum direito imaginável a respeito. Mas, se da ação criminosa de um terceiro faço, na ausência de qualquer título jurídico, uma fonte própria de recursos, não me torno assim cúmplice do delito? Ou sou menos seu cúmplice porque a ele toca a pena e a mim o benefício do crime? A culpa não se atenua porque um particular abusa da sua condição de legislador para arrogar-se direitos estatais graças ao crime de um terceiro. A malversação de dinheiro público é um crime contra o Estado. E os proventos das multas não é dinheiro que pertence à coisa pública?

O ladrão subtraiu lenha ao proprietário de bosques, mas este utilizou o ladrão para se apropriar do *próprio estado*. Que isso seja literalmente verdade o demonstra o parágrafo 19, que não se limita a reivindicar o dinheiro da multa mas igualmente a *vida e o corpo* do acusado. Com base no parágrafo 19, o transgressor florestal é inteiramente posto nas mãos do proprietário florestal para executar *trabalhos florestais* para ele, o que, conforme um deputado das cidades, “poderia levar a graves inconvenientes. Ele queria apenas chamar a atenção sobre o perigo que comportaria a aplicação deste artigo no caso de pessoas de outro sexo”.

Um deputado da cavalaria dá a réplica eternamente memorável: “na discussão de um projeto de lei é certamente tão necessário quanto oportuno discutir e fixar antes de tudo os princípios; a estes, porém, uma vez fixados, não se pode retornar quando da discussão de cada parágrafo singular”. Em vista disso o parágrafo é acolhido *sem oposição*.

Desde que sejais hábeis em partir de princípios maus, obtereis um título jurídico infalível para chegar às más conseqüências. Poderíeis crer, na verdade, que a nulidade do princípio se manifesta na enormidade de suas conseqüências, mas se tendes experiência do mundo, podereis vos dar conta que o homem astuto desfruta até às últimas conseqüências o que uma vez estabeleceu. Nos admira apenas que o proprietário de bosques não faça arder em sua estufa os ladrões de lenha. Porque a questão não se refere ao direito senão aos princípios, dos quais a dieta gosta de partir e a uma conseqüência semelhante não se oporia a mínima dificuldade.

Em contradição direta com o dogma acima formulado, uma breve mirada retrospectiva nos ensina quanto seria necessário discutir os princípios de cada parágrafo. Discutir como ao se votar parágrafos aparentemente sem nexos e mantendo-os convenientemente à distância um do outro, se tem incluído de contrabando uma disposição após a outra; e como, incluídos os



primeiros, se deixa passar nos sucessivos também a *aparência* das condições sem as quais os primeiros eram inaceitáveis.

Gazeta Renana, número 307 de 03/II/1842

Quando no parágrafo 4 se tratou de deixar ao vigia encarregado da denúncia também a taxaço do valor, um deputado das cidades observou: “Se não for aceita a proposta de que a multa se destine à caixa estatal, a presente disposição é duplamente perigosa”.

É claro que o guarda florestal não tem o mesmo estímulo para exagerar o valor quando a taxa é para o estado do que quando se destina para o próprio patrão. Apressaram-se tanto em não pôr este ponto em discussão, que deixam-no crer que o parágrafo 14, que é o que destina o dinheiro das multas ao proprietário de bosques, seria rechaçado. O parágrafo 4 foi aprovado.

Depois da votação de 10 parágrafos, chega-se finalmente ao parágrafo 14, pelo qual o parágrafo 4 toma um sentido diverso e perigoso. Esta conexão nem é tocada; o parágrafo 14 é aceito, e o dinheiro da multa é destinado à caixa privada dos proprietários de bosques. O fundamento principal, o único fundamento aduzido é o interesse do proprietário de bosques, segundo o qual o reembolso do mero valor não lhe proporciona cobertura suficiente. Mas, no parágrafo 15, se esquece novamente que se votou conceder o dinheiro das multas ao proprietário de bosques e se decreta a seu favor, além do valor líquido subtraído, uma indenização especial, pois era de se considerar um mais valor, como se pelo reembolso da multa já não tivesse recebido um a ‘mais’. Até se afirma que as multas nem sempre são recebíveis. Se *finje*, pois, querer substituir o Estado só em relação às questões de dinheiro, mas no parágrafo 19 joga-se fora a máscara e se exige não só o dinheiro, mas o próprio delinqüente, não só a bolsa do homem, mas o próprio homem.

Aqui, o método sub-reptício se apresenta de forma direta e aberta, já francamente com clara autoconsciência, porque não hesita mais em se proclamar como princípio. O simples valor e a indenização conferiam ao proprietário de bosques, evidentemente, apenas uma *pretensão privada* contra o transgressor florestal, para cuja realização lhe eram abertos os tribunais civis. Mas, se o delinqüente não pode pagar, o proprietário de bosques se encontra na situação de qualquer particular, que tem um devedor insolvente, o que não lhe dá, como é sabido, qualquer direito a trabalhos forçados, a prestação de serviços, numa palavra, a uma *temporária posse corporal* do devedor. Que base tem, pois, o proprietário de bosques a essa pretensão? A multa. Enquanto o proprietário de bosques reivindicou para si a multa, ele reivindicou, como vimos, para além de seu direito privado um *direito público* sobre o transgressor, pondo a si mesmo no lugar do estado. Mas enquanto o proprietário de bosques se adjudicou as multas, dissimulou, de forma sábia, que se adjudicou também a pena. Antes, apontava para o *dinheiro da multa* como se fosse simples *dinheiro*, agora aponta para a multa como *pena*, de maneira que reconhece triunfante que por meio da multa transformou o direito público em sua propriedade privada. Ao invés de retroceder tremendo perante essa conseqüência, igualmente criminosa e escandalosa, a aceita precisamente porque é uma conseqüência. E se o bom senso afirma que é contrário a nosso direito e a todo direito em geral entregar um cidadão a outro em posse corporal temporária, replica sacudindo os ombros que os princípios foram discutidos, embora não tenha havido nem princípios nem discussão. deste modo o proprietário de bosques, através da multa, se apodera da *pessoa culpada*. O parágrafo 19 não faz mais do que manifestar o duplo sentido do parágrafo 14.

Assim se vê que o parágrafo 4 deveria ter sido impossível em virtude do parágrafo 14; esse em virtude do parágrafo 15 e esse em virtude do parágrafo 19; e este deveria ter sido impossível em absoluto e tornado impossível todo o critério punitivo, porque nele se patenteia toda a monstruosidade desse critério.

O *divide et impera* não poderia ser aplicado de forma mais hábil. No parágrafo antecedente, não se pensa no parágrafo posterior, e neste se esquece o anterior. Um já foi discutido e o outro ainda não o foi, de modo que os dois ficam, por motivos contrários, acima de qualquer discussão. Mas o princípio reconhecido é: “o senso do direito e da equidade, em defesa do interesse do proprietário de bosques”, o que se contrapõe diretamente ao senso do direito e da equidade em defesa do interesse da propriedade da vida, da liberdade, da humanidade, do estado, isto é, da propriedade daquele que nada tem a não ser a si mesmo.

Donde, estamos neste ponto: o proprietário de bosques recebe, em lugar de um cepo de lenha, o que foi um homem.

Shylock: Sapiientíssimo juiz! -A sentença foi pronunciada.
Preparai-vos!

Pórcia: Espera um momento, ainda há algo a observar.
O documento não te concede uma só gota de sangue!
As palavras são categóricas: “uma libra de carne”.
Fique, pois, com o documento,
e com ele uma libra de carne.
Mas, ao cortá-la, se derramares
Uma só gota de sangue cristão,
Todos teus bens,
segundo as leis de Veneza, caem
sob a posse do estado de Veneza.

Graciano: Oh sábio juiz! - Atenção, judeu! Deveras, um sábio juiz!

Shylock: A lei é essa?

Pórcia:: Veja tu mesmo o texto.⁹

E também vós deveis examinar as atas!

Sobre o que fundais a vossa exigência à servidão do ladrão de lenha? Sobre o dinheiro das multas. Nós temos demonstrado que não tendes direito ao dinheiro das multas. Mas, prescindamos disso. Qual é vosso princípio fundamental? Que o interesse do proprietário de bosques seja garantido, ainda que sucumba o mundo do direito e da liberdade. Estais muito seguros de que o vosso *prejuízo florestal* deva ser *compensado* de *qualquer maneira* pelo transgressor. Essa rígida sustentação de madeira de vosso raciocínio é tão podre que um único sopro da sã razão a espalha em mil pedaços.

O Estado pode e deve dizer: garanto o direito contra toda casualidade. Para mim somente o direito é imortal e com isso demonstro a caducidade do delito, precisamente com o fato de que o suprimo. Mas o estado não pode e não deve dizer que um interesse privado, uma determinada existência da propriedade, uma reserva florestal, uma árvore, uma lasca de madeira, - e contra o estado a maior das árvores não é sequer uma lasca - está garantido contra o acaso, é imortal. O estado não pode nada contra a natureza das coisas, não pode tornar invulnerável o finito contra as próprias condições do finito, contra o acaso.

Assim como vossa propriedade não podia ser garantida pelo estado contra todo o acidente antes do delito, assim o delito não pode converter no contrário a incerta natureza da vossa propriedade. Por certo, o estado garantirá vosso interesse privado enquanto possa ser garantido por meio de leis e de normas preventivas racionais. Mas o estado não pode conceder à vossa pretensão privada contra o delinquente nenhum outro direito do que o das exigências privadas, a proteção da jurisdição civil. Se, por esse meio, por causa da pobreza do

⁹. Shakespeare: O Mercador de Veneza, ato IV, Cena I.

delinqüente, não vos podeis assegurar algum ressarcimento, assim nada mais se segue do que o encerro de *todos os caminhos do direito* para o alcançar. Não por isso o mundo submerge, nem o estado abandona o caminho solar da justiça, e tereis experimentado a caducidade de todas as coisas terrenas, experiência que para vossa sólida religiosidade não parecerá uma novidade emocionante, nem mais assombrosa do que uma tempestade, um incêndio ou uma febre. Mas, se o estado convertesse o delinqüente em vosso servo temporal, sacrificaria a imortalidade do direito a vosso finito interesse privado. Isso demonstraria, pois, ao delinqüente a caducidade do direito, cuja imortalidade lhe deveria demonstrar através da pena.

Quando a Antuérpia, nos tempos do rei Felipe, poderia ter facilmente rechaçado os espanhóis inundando seu território, a corporação dos açougueiros não o consentiu porque tinha seus bois gordos nas pradarias¹⁰. Vós exigis que o estado renuncie a seu território espiritual, para que vossos pedaços de lenha sejam vingados.

Falta ainda referir algumas disposições secundárias do parágrafo 16. Um deputado das cidades observa: “Segundo a legislação vigente, oito dias de cárcere equívalem a uma multa de cinco táleres. Não há motivo plausível para se afastar disso, (estabelecendo, em vez de oito, 14 dias).

Ao mesmo parágrafo, a comissão havia proposto o seguinte acréscimo: “Que em nenhum caso a prisão seja menor do que 24 horas”. Quando se observou que este mínimo era muito elevado, um membro do estamento dos cavaleiros contra-argumentou: “que a legislação florestal francesa não contém nenhuma medida penal inferior a três dias”. A mesma voz que contra a disposição da lei francesa equipara cinco táleres, ao invés de oito, com catorze dias de prisão, resiste, por devoção, à lei francesa, a converter três dias em 24 horas.

¹⁰. Marx refere-se ao episódio que se produziu durante a tomada de Anvers, entre 1584 e 1585, por parte das tropas de Felipe II, que foram enviadas para reprimir o levante dos países baixos contra o absolutismo espanhol.

O acima citado deputado das cidades observa, além do mais, que “Em caso de subtração de lenha, que nem sempre pode ser considerado um crime mercedor de severa punição, pelo menos seria muito duro converter uma multa de cinco táleres por catorze dias de reclusão. Isso levaria à conseqüência de que pessoas que tivessem recursos poderiam redimir-se com dinheiro e seriam punidas apenas uma vez, enquanto o pobre seria punido duplamente”.

Um deputado dos cavaleiros relata que nos arredores de Cleve muita gente comete delitos de lenha só para ser recolhido à prisão e receber a refeição carcerária. Esse deputado dos cavaleiros não demonstra justamente o que quer refutar, isto é, que a mera necessidade de defender-se da fome e falta de teto faz com que as pessoas se tornem transgressores florestais? É esta miséria terrível uma circunstância agravante?

O *deputado das cidades* acima mencionado afirma que “é preciso considerar a já criticada redução da ração carcerária como uma pena dura demais, e em particular inaplicável nos casos de *trabalhos forçados*”.

Várias vozes denunciam que reduzir a ração à *pão e água* é muito grave. Um deputado das comunas rurais observa que na *jurisdição de Treves* a redução da ração já era aplicada e se mostrou muito eficaz.

Por que o nobre orador busca a causa do bom resultado em Treves logo no pão e na água e não no *reforço do espírito religioso*, do qual a dieta tem sabido falar tanto e de modo tão comovente? Quem outrora teria imaginado que água e pão fossem os verdadeiros meios da graça! Em certos debates se podia estar vendo a reprodução do parlamento dos santos ingleses¹¹. E agora? Ao invés de orações, fé e cânticos, água e pão, prisão e trabalho forçado nos bosques! Com que generosas palavras buscam uma cadeira no céu aos renanos! E quanto se continua generoso em palavras para fustigar uma classe inteira de renanos com pão e água

¹¹. Chamou-se de “Parlamento Sagrado”. (Parlamento dos Santos); foi convocado por Cromwel em 1653 e dissolvido no mesmo ano. Daí o nome de Parlamento Curto. Nele figuravam muitos representantes de comunidades religiosas, cujo programa estava revestido de formas místico-religiosas.

em trabalhos forçados nos bosques! Um achado que um proprietário de plantações holandês, apenas se permitiria em relação a seus negros. O que tudo isso demonstra? Que é muito fácil ser santo quando não se quer ser humano. Assim se compreende o ponto seguinte:

Um membro da dieta achou *desumana* a determinação do parágrafo 23, nem por isso deixou de ser aprovado.

Além da *desumanidade*, nada se refere deste parágrafo.

Toda a nossa exposição tem mostrado como a dieta degradou o poder executivo, as autoridades administrativas, a existência do acusado, a idéia de estado, o próprio crime e a pena a *instrumento material do interesse privado*. Achar-se-á conseqüente que também a *sentença do tribunal* seja tratada como simples meio, e a *sua validade jurídica* definitiva como uma formalidade supérflua:

“No parágrafo 6, a comissão propõe cancelar a expressão ‘definitivamente válida’ porque, se adotada os ladrões de lenha teriam a possibilidade de usá-la como meio para subtrair-se ao agravamento da penas em casos de reincidência. Muitos deputados protestam, e observam que é preciso opor-se à exclusão da frase ‘*sentença definitivamente válida*’, proposta pela comissão. Essa qualificação da sentença certamente não fora incluída neste ponto e no parágrafo sem ponderações jurídicas. Sem dúvida, a intenção da pena mais severa ao reincidente seria aplicada com mais freqüência e facilidade, se bastasse uma sentença da primeira instância para acarretar a aplicação da pena mais severa. É de se considerar se desse modo não se intenta sacrificar um *princípio essencial do direito ao interesse da proteção florestal*, que foi acentuada pelo relator. Não se poderia, de fato, consentir que pela violação de um princípio indiscutível do processo jurídico fosse atribuída tal eficácia a uma sentença que não possui ainda qualquer consistência jurídica. Outro deputado das cidades sugere, igualmente, a rejeição da emenda proposta pela comissão, porque atenta contra as normas do direito penal que dispõem que nenhuma pena pode ser agravada se a primeira pena não está

estabelecida por uma sentença definitivamente válida. O relator responde que “se trata no conjunto de *uma lei excepcional*, donde também uma *disposição excepcional* como a proposta é admissível. A proposta da comissão pelo cancelamento de “definitivamente válida” é aprovada.

A sentença existe apenas para constatar a reincidência. As formas legais aparecem à cobiçosa inquietação do interesse privado como penosos e supérfluos obstáculos de uma pedante etiqueta jurídica. O processo é apenas o salvo-conduto seguro que leva o inimigo á reclusão, uma mera preparação da execução; e se pretende ser mais do que isso é levado ao silêncio. O angustiado egoísmo espia, calcula, considera minuciosamente como o adversário poderia explorar o terreno do direito, que como um mal necessário se deve percorrer para golpear, buscando se antecipar com as mais prudentes contra-manobras. E nele se tropeça como um obstáculo na imposição desenfreada do próprio interesse privado, então se o trata como tal. Com ele se negocia, se regateia, aqui e ali se lhe arranca uma concessão de renúncia a um princípio, se o aplaca fazendo os mais suplicantes apelos ao direito do interesse, se lhe dá tapinhas nas costas, sussurra-se aos seus ouvidos que tudo isso são exceções e que não existem regras sem exceção. Procura-se indenizar o direito com terrorismo e com a minúcia que se lhe consente em face do inimigo, em troca da obscena frouxidão de consciência com que é tratado enquanto garantia do acusado e objeto em si. O interesse do direito pode falar enquanto é o direito do interesse, mas deve calar-se tão logo colida com este santo princípio.

O proprietário de bosque que estabeleceu a *pena* é bastante conseqüente para se arrojar também a função de dar a sentença e o faz, evidentemente, quando declara definitivamente válida uma sentença que não o é. Não é verdadeiramente uma tola e ingênua ilusão aquela do juiz imparcial, quando o legislador já é parcial? O que pode uma sentença desinteressada, quando a lei já é interesseira? O juiz só pode dar uma formulação puritana ao egoísmo da lei, aplicá-la de forma isenta. A neutralidade é então a forma, não o conteúdo da

sentença. O conteúdo é antecipado pela lei. Se o processo não é mais do que uma forma sem conteúdo, uma tal ninharia formal não tem valor algum em si. Segundo esse modo de ver, o direito chinês se tornaria francês, porque se revestiria do procedimento francês. Mas o *direito material* tem sua *necessária e inata forma processual*, como no direito chinês é necessário o bastão, como ao conteúdo da justiça penal medieval pertence necessariamente a tortura como forma processual, assim ao livre processo público pertence um conteúdo que pela sua natureza é público, ditado pela liberdade e não pelo interesse privado. O processo e o direito são tão pouco indiferentes um em relação ao outro como as formas das plantas e dos animais são indiferentes em relação à carne e ao sangue dos próprios animais. Um único espírito deve animar o processo e as leis, pois o processo não é outra coisa do que o modo de *vida da lei*, donde, a manifestação de sua vida interior.

Os piratas do Tidong¹², para se assegurar que os prisioneiros não escapariam, quebravam seus braços e pernas. Para assegurar-se que os transgressores florestais não escapem, a dieta não apenas quebrou os braços e as pernas do direito, mas, inclusive, lhe traspassou o coração. Reconhecemos o mérito de ter restabelecido que em nossos processos algumas categorias, são uma verdadeira nulidade; bem como, em sentido contrário, reconhecer a franqueza e a conseqüência com que, a um conteúdo não livre confere uma forma não livre. Se em nosso direito se introduz materialmente o interesse privado, que não tolera a luz da publicidade, há que dar também sua forma adequada, o procedimento secreto, para que ao menos não seja despertada ou nutrida alguma perigosa ou vaidosa ilusão. Consideramos como um dever de todos os renanos, em especial dos juristas, consagrar neste momento, toda sua atenção ao *conteúdo do direito*, para que, no final, não nos reste entre as mãos apenas a máscara vazia. A forma não tem nenhum valor, se não é a forma do conteúdo.

A proposta da comissão, acima referida, e o voto de aprovação da dieta constituem o núcleo de todo o debate, pois aqui penetra na própria consciência da dieta *a colisão entre os*

¹². Tidon ou Tidoeng, era a comarca da ilha de Borneo.

interesses da proteção florestal e os princípios do direito, sancionados pela nossa própria legislação. A dieta foi chamada a decidir se os princípios do direito devem ser sacrificados ao interesse da proteção florestal ou se os interesses da proteção florestal devem ser sacrificados aos princípios do direito; o *interesse venceu o direito*. Reconheceu-se por fim que toda *lei é uma exceção à lei*, e disso se concluiu que nela é admissível todo o preceito excepcional. Limitou-se a extrair conseqüências que o legislador ignorou. Em toda parte onde o legislador esqueceu que se trata de uma exceção da lei e não de uma lei, na qual faz valer o ponto de vista jurídico, ali intervém logo a nossa dieta para corrigir e completar com tato seguro, fazendo o interesse privado ditar leis ao direito, lá onde o direito ditava leis ao interesse privado.

A dieta, portanto, tem *cumprido plenamente sua própria missão*. Ela tem feito exatamente aquilo para o qual foi *chamada*, tem representado um determinado *interesse particular* e feito dele o fim supremo. Se com isso pisoteou o direito, é uma *simples conseqüência* de seu encargo porque o interesse é por sua natureza cego, desmedido, unilateral, numa palavra, instinto natural sem lei. E poderia dar leis aquilo que é sem leis? É por isso que o interesse privado não adquire capacidade para legislar ao sentar-se no trono do legislador; como um mudo em cujas mãos se põe um megafone de enorme alcance não se habilita a falar.

Só acompanhamos com repugnância este debate maçante e insípido, mas consideramos como nosso dever mostrar com um exemplo o que se poderia esperar de uma *assembléia por estamentos dos interesse particulares* se fosse realmente chamada a legislar.

Reiteramos mais uma vez, nossas dietas cumpriram seu dever como dietas, mas estamos bem longe de com isso querer justificá-las. Nelas o renano deveria ter triunfado sobre os estamentos e o homem sobre os proprietários de bosques. A elas é confiada, legalmente, não apenas a representação do interesse particular, mas também a representação da província;

e por mais contraditórios que sejam ambos os encargos, em caso de conflito, não se deveria hesitar nem por um instante em sacrificar a representação do interesse particular à representação da província. O senso do direito das leis é o *provincialismo mais característico* dos renanos. Mas entende-se por si que o interesse particular não conhece pátria nem província, como não conhece o espírito universal, nem o espírito local. Em contradição direta com a afirmação dos escritores imaginativos, que numa representação de interesses particulares querem encontrar um romantismo ideal, profundidade de ânimo insondável e a fonte mais rica das formas individuais e características de eticidade, uma similar representação suprime, ao contrário, todas as distinções naturais e espirituais, enquanto põe no trono, no lugar delas, abstrações imorais, absurdas e sem coração de uma determinada matéria e de uma determinada consciência sujeita a ela como escrava.

A lenha é lenha, na Sibéria como na França; o proprietário de bosques é proprietário de bosques, no Kamtschatka como na província do Reno. Quando, portanto, a lenha e o proprietário de lenha enquanto tais ditam leis, estas leis em nada se diferenciam para além da posição geográfica e da língua em que são formuladas. Este *abjeto materialismo*, esse pecado contra o espírito santo dos povos e da humanidade, é uma conseqüência direta da doutrina que a “Preussische Staats-Zeitung” predicou ao legislador. Isto é, no caso da lei sobre a lenha, pensar apenas na lenha e na floresta, sem tratar de resolver esse problema material específico *politicamente*, isto é, em conexão com toda a razão e moral do Estado.

Os *selvagens de Cuba* consideravam o ouro como o *fetichê dos Espanhóis*. Celebravam festas e cantavam ao seu redor, depois o jogavam ao mar. Os selvagens de Cuba, se tivessem assistido a uma sessão dos deputados da província renana, não teriam tratado a *lenha* como o *fetichê dos renanos*? Mas numa sessão posterior se lhes teria ensinado que o

fetichismo está ligado ao culto dos animais, e os selvagens de Cuba teriam jogado as *lebres* ao mar para salvarem os *homens*¹³.

¹³ . Alusão ao projeto de lei sobre os atentados contra os crimes de caça que, entre outras coisas, privava os camponeses de caçar em sua própria terra.