

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

BRUNO GONÇALVES DA PAIXÃO

MARX: CRÍTICA À DIMENSÃO POLÍTICA

TOLEDO
2016

BRUNO GONÇALVES DA PAIXÃO

MARX: CRÍTICA À DIMENSÃO POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. Jadir Antunes.

TOLEDO
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P149m

Paixão, Bruno Gonçalves da
Marx: crítica à dimensão política./Bruno Gonçalves da Paixão. Toledo,
2016.
134 f.

Orientador: Prof. Dr. Jadir Antunes

Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná,
Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2016
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia

1. Política. 2. Estado. 3. Revolução. I. Antunes, Jadir. II. Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. III. Título.

CDD 20.ed. 335.411
CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborada por Helena Soterio Beijo – CRB 9ª/965

BRUNO GONÇALVES DA PAIXÃO

MARX: CRÍTICA À DIMENSÃO POLÍTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jadir Antunes – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – (Coorientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Sergio Afranio Lessa Filho
UFAL

Prof. Dr. Rosalvo Schütz
UNIOESTE

*Trabalho dedicado às mulheres da minha vida: Alzira, Vera, Huli e Hiolly.
Ao meu tio Crisnaldo (in memoriam).
Aos mais novos, Renata e Moriah.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiro e especialmente, a minha família: minha avó Alzira, minha mãe Vera e minha irmã Húliana. Elas me deram todas as condições (subjetivas e objetivas) possíveis para que eu terminasse esse trabalho. À minha mãe, meu muito obrigado pela escolha corajosa que teve há 32 anos.

De forma não menos especial, minha companheira Hiolly. A essa devo não apenas as revisões de todos os meus escritos de forma atenta e crítica; não só a compreensão de que eu precisava me isolar constantemente para poder estudar; não somente a alegre e empolgante companhia nos milhares de km percorrido Brasil/mundo afora; mas também o companheirismo nos momentos materiais mais difíceis que passamos.

Ao meu pai, Roberto F. Vilas Boas, pelas condições materiais dadas a mim de forma incondicional. À sua esposa, Celina e a minha irmã Renatinha, pelo carinho, atenção e apoio irrestrito.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jadir Antunes, pela confiança no nosso trabalho, pelas observações precisas no caminhar da escrita e pelo exemplo do não academicismo dado na - duramente reprimida - manifestação dos docentes, no nacionalmente conhecido “massacre do dia 29” (Cutitiba/2015).

Ao Prof. Dr. Rosalvo Schütz, pelas contribuições nas bancas de qualificação e de defesa; ao Prof. Dr. Claudinei A. De Freitas da Silva (coorientador) que além de contribuir de forma substancial para a versão final desta, me acolheu de forma generosa como estagiário em sua disciplina.

Ao Prof. Dr. Sergio Lessa, pelas inumeráveis contribuições nas bancas de qualificação e defesa e principalmente pela participação efetiva em minha formação marxista; essa que teve outra ascendência de grandeza igual que foi o Prof. Dr. Ivo Tonet. Toda a minha gratidão. Esse texto é tributário intelectual dos dois.

Ao Prof. Dr. Alfonso Klein e sua companheira, Simone, pela amizade e solidariedade.

Aos meus amigos da vida: Tim e Marcelão. Aos meus amigos da vida e das lutas: Glauber; Pedro, Day, Uelber, Victor; Alexandre, Leo, Paloma, L. Porto, Fabão, Tony, C. Medeiros, C. Maia, Naira, Rafa, Lari, Meg, Renato, Cris (RBC), Luís, Luana, Gerson, Sam, Junior, Mari, Prof. Marcos, Prof. Andreia e Prof. Cristiano.

A todos os professores e funcionários do PPGFIL-UNIOESTE. A Maria e a Eva. A D. Maristela e a D. Célia, por tudo. A todos os meus colegas das disciplinas.

A todos, os meus sinceros agradecimentos!

*É a ceguêra de dexar um dia de ser pião
de num comprá nem vendê, Robá isso
tomem não, de num sê mais impregado e
tomem num sê patrão.*

Elomar Figueira Melo

RESUMO

PAIXÃO, Bruno Gonçalves da. Marx: crítica à dimensão política. 2016. 134 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

Esta dissertação pretende analisar a essencialidade que perpassa a dimensão da política em Marx. Entendendo essência enquanto características predominantes de uma forma de ser ou de uma categoria, tentará demonstrar aqui que a Política, no conjunto das obras marxianas, possui um caráter negativo. Esse filtro interpretativo parte da premissa, não de uma análise puramente conceitual da categoria aludida acima, como forma etérea, e sim de sua ligação com a materialidade da vida, ou seja, como parte de um desenvolvimento histórico das relações sociais de produção. Nesse sentido, a pretensa discussão buscará o DNA da Política no surgimento da propriedade privada, enquanto elemento necessário de mediação da luta de classes que se inicia com tal sociabilidade. A política surge enquanto energia social usurpada, como uma dimensão que aparece para regular as relações de domínio de uma classe sobre a outra, agindo sempre para a desefetivação do ser social, possuindo assim, um caráter essencialmente negativo. Essa constatação marxiana rompe com a perspectiva da tradição filosófica onde a política aparece enquanto dimensão intrínseca ao ser social, e por isso, o desenvolvimento deste último estaria atrelado ao da primeira, ou seja, toda saída para os problemas da humanidade só poderiam ser resolvidos no âmbito e no aprimoramento da política. Para Marx, ao contrário, aperfeiçoar a política é prolongar qualquer sociabilidade erigida sobre os pilares das classes sociais, mantendo intacta a exploração do homem pelo homem. A saída para a superação de tal estado relacional entre os homens, segundo Marx, é a revolução política de alma social, contrapondo assim a toda e qualquer tentativa revolucionária anterior, que para o pensador alemão, foram revoluções sociais de alma política. Para além da simples troca na posição das palavras, tal conceito de revolução é central na obra marxiana, pois aponta para a superação da política numa sociabilidade emancipada.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Estado; Revolução.

ABSTRACT

PAIXÃO, Bruno Gonçalves da. Marx: a critical political dimension. 2016. 134 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2016.

This thesis analyzes the essentiality that permeates the politics dimension of Marx. Understanding essence as predominant features of a way of being or category try to demonstrate here that the politics, in all the Marxian works, has a negative character. This interpretive filter assumes, not a purely conceptual analysis of the category alluded above, as ethereal form, but his connection with the materiality of life, that is to say as part of a historical development of social relations of production. In this sense, the alleged discussion will seek the DNA of the Politics in the emergence of private property as a necessary element of mediation of the class struggle that begins with such sociability. The politics comes as social power usurped as a dimension that appears to regulate the relations of domination of one class over the other, always acting for the deactivation of the social, thus having an essentially negative character. This Marxian finding breaks with the perspective of the philosophical tradition where the policy appears as an intrinsic dimension to be social, and therefore, the development of the latter would be coupled to the first, that is all output to humanity's problems could only be solved in the framework and improving the policy. For Marx, on the contrary, improved policy is to prolong any sociability built on the pillars of social classes, keeping intact the exploitation of man by man. The solution to overcoming such relational status between men, according to Marx, it is the political revolution of social soul, thus opposing to any previous revolutionary attempt that for the German thinker, they were social revolutions of political soul. Beyond the simple exchange of words in position, the concept of revolution is central to the Marxian work it points to overcome the political emancipated society.

KEY WORDS: Politics; State; Revolution.

ABREVIATURAS

AIT: *Associação Internacional dos Trabalhadores.*

CCCP: *Comitê Central da Comuna de Paris.*

CFDH: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.*

CPG: *Crítica ao Programa de Gotha.*

EPG: *Esboço ao Programa de Gotha.*

GCM: *Glosas Críticas Marginais.*

GR: *Gazeta Renana.*

GC: *Gazeta de Colônia.*

MPGCF: *Materiais Preparatórios de Guerra Civil na França.*

RP: *Representante dos Príncipes.*

RC: *Representantes dos cavaleiros.*

FD: *Filosofia do Direito*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 MARX: NAS TRILHAS DA TRADIÇÃO POLITICISTA	27
2.1 O Jovem Marx e a velha Alemanha do Século XIX	28
2.2 A Gazeta Renana: a arma político-prática do jovem Marx	30
2.3 Estado cristão e Estado racional	38
2.4 Estado e Propriedade privada: o universal eclipsado	42
2.5 Crítica à ideia de Estado em Hegel	48
3 A ESSENCIALIDADE NEGATIVA DA POLÍTICA EM MARX	55
3.1 Da crítica à teologia à crítica da política	56
3.2 As limitações inerentes às saídas politicistas	62
3.3 Vontade limitadora da Política frente à força social real	69
4. A HISTÓRIA COMO LUTA DE CLASSES: ENTRE A POLÍTICA REVOLUCIONÁRIA E A REDOMA POLITICISTA	76
4.1 História como crivo do pensamento	76
4.1.1 Revolução de superfície	80
4.1.2 Base social burguesa e forma política ditatorial	90
4.2 A Comuna: forma política embrionária da transição	94
4.3 Transição: aspectos econômicos e políticos	109
4.3.1 Crítica ao reformismo	110
4.3.2 Formas Políticas: Estado e ditadura do proletariado	117
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
Referências bibliográficas	132

1 INTRODUÇÃO

O presente texto tem como escopo analisar uma questão essencial na obra marxiana: qual é o real significado da política¹. Aparentemente, tal significação parece tão óbvia que não careceria de um estudo pormenorizado e colocado à prova pela concretude histórica em que a referida categoria se apresentou e se apresenta. Comumente, a política é vista como um elemento inerente ao ser social, ou seja, acompanha o homem desde as mais primitivas sociabilidades, ao passo que o aperfeiçoamento da primeira se confunde com o desenvolvimento do último. Essa visão leva ao entendimento que é por meio da política que o ser humano pode conquistar o bem comum e que tal dimensão seria o termômetro da civilidade humana². Nesse sentido, a política se configura enquanto elemento efetivador do ser social, a partir dela esse ser pode se constituir enquanto sociedade e alargar as potencialidades humanas no decorrer do desenvolvimento histórico. Essa constatação não fica presa apenas a uma concepção de mundo conservadora, mas espraia por todas as colorações partidárias preocupadas em reformar o Estado, chegando até a cor mais rubra das siglas comunistas³. Uma grande parcela da esquerda se deixou enfeitiçar pelo canto da sereia e voltou todos os seus esforços para a luta parlamentar, pois acredita que após a tomada do poder político (democraticamente), poderá construir um Estado popular, de todos e para todos. Assim, da direita à maioria da esquerda, todas as soluções para o bem viver do homem encontram solo na positividade da política. A pergunta que se faz é, se a política é uma dimensão organizativa que tem como finalidade o bem comum de todos, por que ao longo da breve história da sociedade pautada na propriedade privada o que se

¹ O termo significação aqui, em nada tem a ver com uma mera análise conceitual, que parte de “achismos” arbitrários de quem escreve, mas tal termo está vinculado intimamente à função social da categoria em estudo, ou seja, o significado da política só pode ser entendido a partir da relação social que lhe expressa, pois, enquanto categoria, observa Lukács, “ ‘são formas de ser, determinações da existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos [...]” (2012, p. 297), e no mesmo sentido, seu ex assistente, Mészáros diz: “As categorias, segundo Marx, não são construtos teóricos atemporais, mas *Daseinformen*: formas de ser, reflexos condensados das relações e determinações essenciais de sua sociedade.” (2002, p. 588).

² Esse pensamento pode ser observado em grandes expoentes da tradição metafísica e da filosofia política como Platão, Aristóteles e Hegel, mas ganha outro entendimento com Maquiavel, Hobbes e Rousseau. Para o florentino, a política é sinônima de conflito, e só por essa relação se pode chegar ao ordenamento social, sendo impossível viver em sociedade sem a política. Para os dois últimos, a política só surge após um pacto, que tira o homem do estado de natureza, mas depois de criadas, as instituições políticas e o Leviatã, não podem mais ser superados. O que é importante assinalar aqui é que mesmo para uma linha de pensamento ou outra - sempre respeitando as particularidades -, seja a política vista como inerente ao ser social, ou apenas enquanto instituições ordenadoras da sociedade não nascente com o ser social, ela aparece enquanto ineliminável das relações sociais.

³ Coutinho (1980), por exemplo, entende que em uma sociedade comunista, a política seria socializada e não eliminada.

pôde observar foi sempre a dominação de uma classe sobre a outra? Aqui temos um problema: se a política tem como finalidade a felicidade de todo o ser que vive em sociedade, como ela sempre foi utilizada a serviço de uma minoria para explorar a grande parcela das classes sociais subalternas? Se as perguntas estiverem postas corretamente, como poderia a política, meio que até os nossos dias serve de ferramenta para a exploração do homem pelo homem, ser o lócus do bem comum? Para responder essas questões, partimos da hipótese de que se a política aparece historicamente ligada à dominação de uma classe social sobre a outra, a sua função social é desefetivadora do desenvolvimento das potencialidades humanas, e não o elemento que propiciaria o alargamento dessas. Assim, entendemos a política como uma categoria essencialmente negativa⁴, pois suas características gerais são regulatórias e normatizadoras da sociedade de classes, que surge a partir do aparecimento da propriedade privada⁵, funcionando como poder usurpado da sociedade, garantidor da nascente relação de domínio do homem pelo homem. Nesse caso, toda tentativa de melhoramento da forma política, por qualquer via que seja, sem tocar nos seus fundamentos com o objetivo de suprimi-los, só levaria a uma nova forma de dominação.

Após levantar os questionamentos sobre um entendimento geral da política como dimensão positiva e ineliminável do ser social, e ao mesmo tempo, já pontuando uma resposta crítica totalmente oposta a esse politicismo, delinearemos agora o caminho percorrido para tentarmos aprofundar tais questões. No primeiro capítulo o esforço se dará no sentido de mostrarmos o pensamento de Marx quando esse ainda transitava no solo politicista. Ou seja, o período em que ele também acreditava nas formas políticas

⁴ O filósofo marxista brasileiro, José Chasin, um dos primeiros e um dos maiores defensores dessa hipótese vai cunhar o termo “ontonegatividade” para explicar essa tese de uma essencialidade negativa da política em Marx.

⁵ Quando falamos aqui que a política aparece a partir do surgimento da propriedade privada, estamos nos referindo à nascente relação de apropriação do trabalho alheio em suas manifestações primárias, por volta de dez mil anos, e não da propriedade privada em sua forma capitalista. Essa observação é importante por dois motivos: primeiro porque se exagerássemos e quiséssemos comparar o período onde começa a sociedade de classes com o surgimento da espécie humana, a diferença seria gigantesca, na casa dos milhões de anos. E nos parece sintomático que nesse intermezzo “pré-histórico”, além de não poder se falar em propriedade-privada, não se pode falar também em política. Ambas, do ponto de vista antropológico, histórico e não menos filosófico, só tem referência, até onde se sabe, exatamente a partir do período neolítico. Ou seja, a partir do momento onde a sociedade passa a se sedentarizar e o homem passa agora a explorar o outro, dando início assim a sociedade de classes. E segundo porque, a partir desse pressuposto, cai por terra a ideia de inerência política ao ser social. Sobre aspectos da evolução humana, ver Richard Leakey (1995). E, no que diz respeito ao surgimento das instituições políticas, a partir de um olhar filosófico, vale apenas observar J.J. Rousseau, na segunda parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. (1979, p. 259), e T. Hobbes, em seu famoso *Leviatã*.

como saídas para as resoluções dos conflitos sociais. Enveredamos pela vida jornalística (1842 a 1843) do referido filósofo, que foi redator chefe de um jornal (Gazeta Renana) financiado pela burguesia alemã, com um claro caráter oposicionista em relação ao governo prussiano. Aqui apontamos para o fato de que Marx acreditava que os problemas das mazelas sociais estavam diretamente relacionados com a demonstração de que o Estado prussiano não passava de um aparato deformado que servia apenas aos interesses privados, que a solução seria o fim de tal instituição, e que no seu lugar fosse erguido o verdadeiro Estado (moderno), aquele que estaria acima de todos os conflitos e que resolveria todos os problemas da sociedade, independentemente das classes sociais.

No segundo capítulo, por sua vez, buscaremos apontar para uma ruptura - no que diz respeito ao pensamento político - de Marx frente ao entendimento milenar da positividade da política, e não menos em face da própria compreensão desse autor sobre tal categoria. Para tanto, faz-se necessário aqui, mesmo que de forma breve, abrir um parêntese e rascunhar o problema da essência e fenômeno, para que no decorrer do texto, a compreensão do que chamamos de essência negativa não seja interpretada como algo natural e/ou eterno. Delinearemos isso a partir do que Tonet (2013), vai chamar de padrão greco-medieval e moderno e o padrão marxiano. Essa pequena digressão tem como propósito assinalar que o entendimento de Marx sobre esses conceitos vão permiti-lo identificar a real função da política a partir exatamente das suas características mais gerais, ou essenciais, possibilitando assim, caracterizá-la como essencialmente negativa. Mas ao contrário da tradição greco-medieval e moderna, que vão entender a essência como formas de ser eternas e/ou naturais e o fenômeno como desdobramento dessa última, que traz consigo os traços da imperfeição (menos ser), única passível de mudança, Marx, ao dar um peso categorial central a historicidade, dotando-a de caráter social (produto/relação humana), o possibilita entender a essência de algo como elementos historicamente produzidos, e assim, passíveis de uma eliminação, enquanto que o fenômeno, possui o mesmo quanto de ser da essência, ou seja, exerce uma força tão real quanto a última, mesmo sob um véu mistificado. O alcance desse posicionamento para a discussão da política não deve ser desprezado, pois se a leitura de uma suposta essencialidade negativa da dimensão política perpassasse as lentes da tradição Greco-medieval e moderna, o entendimento da categoria em questão seria a de que ela possuiria uma forma universal, ineliminável, e por isso estaria presente em todas as sociabilidades. Mas se por outro lado o referencial for o marxiano, a compreensão é totalmente diferente, porque nesse caso, se a essência é apenas

características gerais de uma forma de ser historicamente determinada, a política, enquanto expressão dessa forma poderia ser superada.

Isso posto, no segundo capítulo então buscaremos entrar de vez no pensamento propriamente marxiano (a partir da segunda metade de 1843), onde o pensador alemão faz uma crítica radical (no sentido de ir à raiz do problema), à política. Depois de ter sido forçado a abandonar a *Gazeta Renana*, Marx se retira para um balneário na Alemanha e aproveita para fazer uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel, e dessa leitura apreende algo que norteará todo seu pensamento posterior. Ele chega a conclusão que todas as relações políticas e jurídicas, ou seja, que formam o Estado, são reproduções sociais, e deve-se buscar o entendimento delas não no pensamento, mas nas relações materiais de vida. A partir daí, apontamos nos primeiros textos publicados de Marx após a sua passagem por *Kreuznach*, um novo entendimento sobre a política. Ela não mais aparece enquanto elemento a ser aperfeiçoada para as resoluções dos conflitos humanos, e sim, como dimensão essencial para manter esses conflitos. Para Marx o problema não deve ser buscado na forma (monarquia, democracia) que o Estado se apresenta, e sim nos seus fundamentos, ou seja, nas relações materiais de vida, de onde o Estado se forma.

Para o pensador alemão, a política e o Estado (ossatura da dimensão política), são os resumos oficiais da sociedade civil, isto é, não adianta mudar o governo, ou mudar a classe que detém o poder político, se a forma produtiva de determinada época histórica for erigida sob a apropriação privada dos produtos, as relações sociais desiguais continuarão a se reproduzir. Nesse sentido apontaremos, sempre a partir de Marx, que a tomada do poder político revolucionariamente, é apenas um meio para uma radical mudança nas relações de produção. O objetivo principal e último não é a tomada do poder político e sua subsequente socialização, esses são somente um meio primário e negativo com vista à emancipação humana. Primário porque a revolução “política de alma social” deverá destronar a outra classe, e negativa, porque nesse processo, a dimensão da política ainda predomina exatamente no sentido de que o revolucionamento pressupõe uma luta sangrenta de homens contra homens. Existe aí uma anulação total da humanidade. O avanço dessa fase (transição) rumo a uma sociedade emancipada, só será possível com a supressão da propriedade privada, transformando as relações de produção em forças de trabalho associado, formação

basilar para que as alienações (no caso específico aqui da política) desapareçam⁶. Se a política é um subproduto da propriedade privada, e a supressão da última é pressuposto para o comunismo (emancipação humana), o seu substrato (a política), não teria mais solo para se conservar. É uma impossibilidade ontológica a vigência da política numa sociabilidade sem propriedade privada, ou seja, onde a lógica da produção estaria totalmente voltada às reais vontades humanas.

Já no terceiro e último capítulo, colocaremos à prova de Clio⁷ a hipótese levantada na dissertação. Para isso, concentraremos as discussões em torno de três obras que têm em comum o fato de terem sido escritas a partir de acontecimentos históricos e discussões político-programático. Ou seja, as categorias utilizadas por Marx no segundo capítulo (emancipação humana x emancipação política; revolução social x revolução política), ganham robustez a partir de situações políticas concretas (em eventos distintos) que fazem emergir tais categorias enquanto ferramentas de análises imprescindíveis. A tentativa será de mostrar que, ao mesmo tempo em que Marx se utiliza de categorias concebidas no limiar do seu pensamento em textos de nove e trinta anos após os primeiros, apontando para um não abandono dessas, por outro lado, não o faz porque quer emoldurar a realidade ao seu pensamento, por força da arbitrariedade e/ou da subjetividade frente a objetividade do mundo, mas sim porque as mesmas categorias, utilizadas para fatos históricos diferentes, dão conta, em termos gerais, dessa realidade⁸. O que não equivale a dizer que a sociedade ou que os acontecimentos históricos não possuam especificidades ou que são meros movimentos de circularidade que se repetem constantemente. Longe disso. O que se quer fazer entender é que por se tratar de categorias que expressam uma realidade com características passíveis de serem captadas pelos atributos mais essenciais de sua concretude histórica, elas terão validade até o momento em que essas propriedades tiverem vigência.

Como vimos, o texto pretende trazer à baila a discussão sobre o real significado da política, questionando sobre o seu verdadeiro sentido, ou seja, se ela é realmente a

⁶ Vale apresentar aqui uma passagem de *O Capital*, onde Marx explicita essa possibilidade de superação de uma formação social pautada na apropriação do trabalho alheio a partir do trabalho associado. Lá ele diz: “A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado.” (2006, p. 101).

⁷ A musa da história na mitologia grega.

⁸ E isso só é possível porque toda produção marxiana está inscrita numa sociabilidade pautada na lógica do Capital. Segundo I. Mészáros: “Na escala de tempo historicamente mais ampla – que vem a ser a temporalidade adequada das categorias básicas investigadas por Marx -, a evidência histórica específica é relevante nessa estrutura de análise quando afeta as relações estruturais básicas” (2002).

dimensão ineliminável do homem e com isso deveria ser a saída para todos os problemas organizacionais da sociabilidade, ou na verdade, a política seria um entrave para o aparecimento de uma sociedade humana emancipada (comunista/sem classes). Para chegar a um possível desfecho, buscaremos em Marx, as pistas para entender a origem da política e sua real função entre os homens. E a partir da letra do mesmo autor⁹, argumentar que para ele, a política é uma categoria essencialmente negativa, pois ela surge para garantir uma forma de sociabilidade pautada nas lutas de homens contra homens, anulando assim, a genericidade humana.

⁹ Ir à letra de Marx não é desprezar seus comentadores, mas garantir uma primazia dos textos que fundam o marxismo, recuperar sem preconceito toda a amplitude dos escritos desse pensador, possibilitando assim, evitar deformações por vias revisionistas ou dogmáticas do seu pensamento. Nesse sentido, alertamos Lukács que, “se o marxismo quiser hoje voltar a ser uma força viva do desenvolvimento filosófico, deve em todas as questões retornar ao próprio Marx.” (2012, p. 302).

2 MARX: NAS TRILHAS DA TRADIÇÃO POLITICISTA

O pensamento sobre a dimensão política e seu milenar entendimento enquanto essencialmente positivo, de uma maneira ou de outra, perpassou as produções dos mais variados filósofos, e isso não se deu de forma diferente com o jovem Marx¹⁰. Este inicia sua veia crítica nos limites do pensamento da esquerda hegeliana¹¹, trilhando em sua discussão filosófica um caminho reflexivo sobre os problemas políticos de sua época, encontrando respostas a esses dentro da própria esfera politicista. Nesse capítulo, tentaremos focar nos textos de Marx ainda não marxianos, ou seja, nas produções do filósofo alemão - por mais avançados que sejam - em que o seu referencial teórico possui um vínculo direto e medular com a filosofia hegeliana, e com isso, possibilitar no capítulo seguinte, uma cristalização do rompimento ontológico operado por Marx, não só frente ao pensamento politicista que predomina na tradição filosófica ocidental, mas também - e claro, por pertencer a essa tradição - ao próprio pensamento do filósofo em questão, inaugurando assim, o seu próprio estatuto teórico.

Mas no momento, como o que nos interessa é o Marx politicista, ou seja, aquele que vai creditar todos os problemas, inclusive materiais, na ordem do não desenvolvimento político de determinada formação social, ou na não adequação do Estado real à ideia de Estado, se faz necessário mostrar o corte temporal e os textos que servirão de alicerce para essa empreitada. Procuraremos estudar o período que vai do início de 1842 até meados de 1843, abarcando assim os artigos de Marx publicados na

¹⁰ O termo jovem Marx em nada tem a ver com a fratura que se faz do pensamento desse autor quando polarizam o filósofo (jovem-idealista) e o economista (maduro-cientista). Aqui, segue-se uma periodização, até onde se sabe do J. Chasin (2009), em que o termo em questão é utilizado para referir-se ao período pré-marxiano de Marx, quando o mesmo estava vinculado a um posicionamento politicista. Mais precisamente, essa época pode ser datada a partir de 1841 até meados de 1843. Os escritos posteriores a essa periodização, já são considerados nesse texto como marxianos, possuindo assim um fio condutor até os últimos escritos. Vale a observação de Mészáros (2006), aos que costumam cindir a obra de Marx nos moldes althusserianos: “As numerosas versões da abordagem tipo “jovem Marx contra velho Marx” (ou o inverso) têm algo em comum. Trata-se de um esforço para opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, e usar a autoridade de Marx em apoio dessa pseudo-alternativa. Falando em termos gerais, aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais - e de modo algum especulativos - da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx “científico”, ou “economista político maduro”, enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o “jovem filósofo Marx”.

¹¹ Hegelianos de esquerda ou jovens hegelianos: corrente idealista na filosofia alemã dos anos 30-40 do século XIX, que procurava tirar conclusões radicais da filosofia de Hegel e fundamentar a necessidade da transformação burguesa da Alemanha. Vale ressaltar que Engels, o futuro amigo e maior colaborador de Marx também fizera parte desse círculo. Inclusive é digno de menção aqui que ele “Foi o primeiro na esquerda filosófica alemã a deslocar o debate sobre a economia política, elucidando as conexões entre a propriedade privada, a economia política e as modernas condições sociais no processo de transição para o comunismo” (JONES *apud* COGGIOLA, 2007, p. 180).

Gazeta Renana: Para a Política, o Comércio e a Indústria e o esboço do que viria a ser chamado de *Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Entretanto, recuaremos um pouco no tempo, a fim de mostrar o trajeto de Marx até a sua chegada a Gazeta Renana.

2.1 O Jovem Marx e a velha Alemanha do Século XIX

O percurso intelectual de Marx, como é sabido por muitos, além de abundantemente rico e extenso, remonta a um período em que este pensador transitava nos limites do politicismo, ou seja, quando encontrava as soluções para os “problemas materiais” da sua época no seio do campo das instituições políticas, no interior das aspirações republicanas/democráticas. Nesse período, em que, segundo Chasin (2009), o pensamento de Marx está dentro da dimensão essencialmente positiva da política, isto é, esta aparece como elemento ligado ao ser social, uma marca indelével para este - Marx ainda não possuía uma teoria própria, ou seja, seu pensamento original ainda não havia sido elaborado. Marx passeava, mesmo que de forma particular, pela esquerda hegeliana, suas concepções estavam presas à filosofia radical dos jovens do *Doktor Club*¹². Este autor não havia identificado não só a via para a emancipação da humanidade, como também não descobrira ainda, o agente social desta emancipação.

A Alemanha na qual o pensador alemão nascera e dera seus primeiros passos na vida política, era uma região multiforme, “com mais de 30 pequenos Estados independentes entre si” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 05), com moedas, impostos e legislação, também particularizados. Eram blocos territoriais fragmentados, tanto nos aspectos econômicos quanto na política e, como colocado pelo próprio Marx na *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, “esses dois elementos não se entendiam na Alemanha” (2003, p. 03-04), andavam em caminhos opostos, pois enquanto o primeiro se esforçava e se espelhava nos impressionantes resultados da já industrial Inglaterra, no segundo aspecto, os alemães estavam andando na contramão da politizada França pós-revolução burguesa.

A cidade natal de Marx, Trier, situava-se na região da Renânia, um território que se diferenciou das outras localidades pelo fato de ter ficado sob o jugo da França napoleônica. Nela, em virtude da influência revolucionária do país vizinho, se consolidou uma burguesia liberal mais destacada. Esse arranjo histórico peculiar das

¹² Clube dos doutores: Grupo que reuniu jovens universitários em torno da filosofia hegeliana. Posteriormente, eles ficaram conhecido como a “esquerda hegeliana” ou “jovens hegelianos”.

paragens em torno do médio e baixo Reno, sem sombras de dúvidas, teve um grande impacto na formação do terceiro filho de Heinrich Marx. Segundo Assunção, entre 1794 e 1815,

[...] o vale do Reno tinha feito parte da República Francesa sob o governo de Napoleão e, ainda que o Congresso de Viena tenha determinado a volta da maior parte da região para a Prússia feudal e absolutista, foi impossível apagar totalmente as modificações introduzidas pela dominação napoleônica e sua “missão civilizatória”, que, no essencial, suprimira o feudalismo. O descontentamento com o governo prussiano era patente na burguesia renana, que acabou por se tornar porta-voz dos círculos burgueses da Prússia e de toda a Alemanha (2004, p. 7).

Na segunda metade da década de 1830, Marx vai para Berlim com o propósito de dar seqüências aos estudos. Lá, conhece um grupo de intelectuais de influência hegeliana e começa a participar desse círculo; o já mencionado *Doktor Club*. Mais tarde, segundo Beltrame, os membros desse clube passariam a ser conhecidos como a esquerda hegeliana. Para o mesmo,

Durante os anos de 1838 a 1840, a maior parte dos jovens hegelianos empenhava-se na escrita teológica. Entre os neo-hegelianos, havia um grupo, representado pelos Anais de Halle e por Arnold Ruge [...] e pretendiam serem os ideólogos do Estado prussiano em luta contra o cristianismo. Em 1840, a ascensão ao trono de Frederico-Guilherme IV era acolhida pelos jovens hegelianos como o primeiro passo para a efetiva transformação da Prússia num Estado racional (BELTRAME, 2009, p. 46).

Não só as pretensões dos jovens hegelianos foram frustradas, como também o objetivo de Marx, que esperava após o término do seu doutorado, ocupar uma das cadeiras acadêmicas. A ascensão de Frederico-Guilherme IV ao trono, além de não realizar as reformas esperadas pela esquerda hegeliana, principalmente no plano político, laicizando o Estado prussiano, abrindo caminho para a racionalidade do Estado moderno, levou a expulsão dos professores hegelianos das universidades e fechou dois periódicos ligados aos grupos da esquerda hegeliana. Um dos professores expulsos foi Bruno Bauer, filósofo em que Marx se apoiava para poder ingressar na carreira acadêmica. Este fato foi de extrema importância para a vida de Marx, pois,

Essa intervenção reacionária do Estado prussiano tirou os jovens hegelianos do seu universo de crítica literária, teológica e filosófica e os jogou na oposição política ao governo e ao Estado prussiano. Promovendo, desta forma, uma união entre a esquerda hegeliana e a burguesia alemã¹³ na luta contra o Estado prussiano existente.

¹³ Essa união deve ser vista com ressalva, pelo menos no que diz respeito a Marx e Engels. Isso porque, mesmo que, como comentamos acima, os dois participavam ativamente da Esquerda hegeliana, mas não

Fazendo com que esses grupos fundassem em 1842 o jornal A Gazeta Renana (BELTRAME, 2009, p. 46).

Para a compreensão desse período - o da participação de Marx num periódico de oposição ao governo prussiano, e patrocinado pela burguesia de seu país - se faz necessário demonstrar como o autor estudado enxergava a política a partir de alguns excertos dos artigos do próprio jornal Gazeta Renana. Esses textos, permeados pela dimensão política materializada na crítica ao Estado irracional prussiano, levam o jovem Marx a procurar também compreender o que se apresentava a ele como questões materiais. Ou, como colocado pelo próprio autor no prefácio de *Contribuição A Crítica da Economia Política*, de 1859,

No ano de 1842-43, como redactor da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), vi-me pela primeira vez, perplexo, perante a dificuldade de ter também de dizer alguma coisa sobre o que se designa por interesses materiais. Os debates do *Landtag* Renano sobre roubo de lenha e parcelamento da propriedade fundiária, a polémica oficial que *Herr von Schaper*, então *Oberpräsident* (*Presidente geral*) da província renana, abriu com a *Rheinische Zeitung* sobre a situação dos camponeses do Mosela, por fim as discussões sobre livre-cambismo e tarifas alfandegárias proteccionistas deram-me os primeiros motivos para que me ocupasse com questões económicas (MARX, 1982, p. 2).

Nesses artigos, Marx vê o Estado – “ossatura da dimensão política”, como o espaço onde as contradições da sociedade civil seriam resolvidas, o lócus do bem comum, do resgate do cidadão perdido, que estaria acima da mesquinhez individualista, acima dos interesses da propriedade privada, ou seja, para este jovem pensador, intimamente influenciado ainda pela ideia hegeliana de Estado, este seria o instrumento que dirimiria os problemas oriundos do mundo privado e suas necessidades egoísticas, além de alçar ao céu, os indivíduos “desviados” da razão comunitária pelas necessidades imperiosas da objetividade material.

2.2 A Gazeta Renana: a arma político-prática do jovem Marx

As discussões sobre as decisões da VI Dieta renana¹⁴, especificamente no que tange o debate em torno da liberdade de imprensa, seguida pela polémica sobre o roubo

necessariamente comungavam de tudo que pensavam o grupo. Nesse caso específico da citação, por exemplo, vale a ressalva de Auguste Cornu: “O que distinguia ambos (Marx e Engels) essencialmente dos outros Jovens Hegelianos, era que ao contrário desses, eles não eram simplesmente liberais, mas democratas e propunham defender não os interesses específicos da classe burguesa, mas, mais geralmente aqueles do povo” (1958, p. 01, tradução nossa).

¹⁴ Segundo C. Eidt, “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 [...] A VI

de lenha, é a que, segundo o próprio Marx, mais o interessa. Este, já como redator chefe da Gazeta Renana, vai travar por meio do jornal uma luta político-prática contra as deliberações dos estamentos que compunham a Dieta. A primeira publicação, datada de 08 de maio de 1842, do número 128 da Gazeta Renana, é dedicada ao debate contra os estamentos dos príncipes. Mas antes de adentrar no combate jornalístico direto, Marx nos chama a atenção para o fato de que tais discussões que envolvem os quatro estamentos, é um grande parâmetro para entendermos a estrutura interna da Dieta. O que Marx quer dizer com isso? Essa observação é motivada pelo fato de que o autor em questão é um duro crítico à forma política estamental. Para ele, essa configuração “preposta”, ao invés de permitir uma maior representatividade de seus respectivos representados, constituiria numa redoma egoística, particularizada, que representava a si mesma, ou seja, aos interesses dos próprios membros que faziam parte dos estamentos. Por isso, a partir desse debate sobre a lei de imprensa, “encontramos expresso, de forma mais clara, mais resoluto e plena, o espírito estamental específico [...] o espírito de uma esfera determinada, o interesse individual, a unilateralidade natural de caráter” (MARX, 1998, p. 188). Essas são qualidades inerentes à estrutura do qual estamos tratando, em contraposição tanto ao alcance universal do Estado quanto do poder político das províncias, de onde emana o poder decisório estamental. E essa relação, do particular frente ao universal, no nosso entendimento, é que permeará de forma central, ou melhor, que fundamentará todo aparato teórico de Marx frente às especificidades do debate em torno das discussões da Dieta.

Como já enunciado acima, o editorial de número 128 centra a contenda em torno da posição defendida pelo orador dos príncipes, sumariado na assertiva de que “‘a censura’ seria ‘um mal menor do que o abuso de imprensa’” (EP, *apud* MARX, 1998, p. 189). Segundo o representante da nobreza prussiana, a Dieta deveria aprovar uma lei de restrição exatamente porque a liberdade de imprensa é mais perniciosa para a província do que uma censura definida pelos membros desse dispositivo político, alegando inclusive, segundo Marx, que historicamente a imprensa sempre esteve atrelada a um mecanismo proibitivo, e esse último por sua vez funcionaria como mola propulsora da primeira, ao possibilitar sua atividade comedida e correta. E, segundo o nobre representante, isso era tão certo que, “Esta convicção firmou-se aos poucos de tal forma

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” (1998, p. 227).

em *nossa Alemanha* que também por parte da *União foram editadas leis* que a Prússia co-editou e às quais se submeteu, junto com todos os outros estados." (EP, *apud* MARX, 1998, p. 189).

A existência verificável da censura nos anais germânicos por parte do representante dos príncipes, e aplicada, segundo o próprio, por outros estados, justificaria a posição a favor da não liberdade de imprensa, pois se o que se observa no passado e no presente da Prússia é uma legislação limitadora *pari passo* com a atividade jornalística, isso, na visão do nobre, implicaria em uma relação de subordinação da imprensa frente às legislações controladoras. Opera-se aqui uma mistificação histórica, onde a censura se torna a essência da imprensa, ou, como é argumentado pelo próprio 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.” (EP, *apud* MARX, 1998, p. 189).

Marx não vai se estender muito em sua argumentação contra o posicionamento - chamado por ele de principesco - de “considerar a censura o fundamento da [...] melhor imprensa”. Mostrando-a quão paradoxal, ilógico e pueril é, desnuda em poucas linhas, com bastante ironia, a fragilidade de tal pensamento. A desconstrução de tal ilogicidade começa por questionar a rigidez de pensamento que entende uma legislação particular de uma época enquanto prova de universalidade ou racionalidade, ou seja, o fato de uma lei existir por uma determinação particular, não quer dizer que necessariamente ela condiz com a verdade. Assim, mordazmente o jovem autor diz:

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 [...] 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 câibras não são confissões? (MARX, 1998, p. 189-190).

Marx, de forma sarcástica e não menos engenhosa, mostra o quanto a legislação vigente em algum momento da história nem sempre acompanha o intelecto, ou o espírito livre. Assim como a velha lei alemã que tornava legal a servidão não condizia

com a essência do homem - leia-se a liberdade -, do mesmo modo as limitações à imprensa ao contrário de serem positivas, cumprem um papel negativo, pois anula a liberdade da imprensa ao se portar dessa maneira, anulando também a liberdade do homem. Nesse sentido, “Marx combate não apenas a censura enquanto uma forma particular de limitação da liberdade, mas, acima de tudo, as ideias que negam a natureza humana enquanto natureza essencialmente livre.” (EIDT, 1998, p. 38). O pano de fundo nas discussões da VI Dieta, é mostrar que a liberdade de imprensa possui seu fundamento na própria liberdade, que por sua vez, é partícipe da natureza humana, ou seja, o equacionamento feito por Marx chega ao resultado de equiparação da liberdade de imprensa à essência humana.

Ao passar para o representante dos cavaleiros¹⁵, o debate capitaneado por Marx ganha contornos mais complexos, envolvendo uma crítica mais contundente à forma estamental de representação, imbricada na polarização entre essencialidade perfeita ou imperfeita da imprensa, nucleadas, a partir da inerência à natureza humana pelos significados dos conceitos de lei, liberdade e suas aplicabilidades. Esse implexo conceitual e categórico que saltam aos olhos no debate sobre a liberdade de imprensa mostrará o quão o pensador alemão está imerso na filosofia neo-hegeliana. Toda a discussão, por mais avançada que possa ser, e é, para a época, fica circunscrita ao âmbito dos princípios do direito, tal qual na *Filosofia do Direito*, de Hegel (1821). E é contra a polêmica do orador dos estamentos dos cavaleiros, que diferentemente dos príncipes não “polemiza contra os povos, mas contra os homens. Que combate, na liberdade de imprensa a liberdade, a liberdade humana, e na lei de imprensa a lei” (MARX, 1998, p. 195), que a posição politicista de Marx emergirá de forma vítrea aos nossos olhos.

A discussão em torno da forma estamental de representação entra em cena nessa discussão porque o orador dos cavaleiros, ao iniciar a sua argumentação concernente ao objetivo central da Dieta – a liberdade de imprensa -, parte do pressuposto de que os que ali se encontravam representando os quatro grupos sociais renanos, deveriam ter autonomia tanto nas resoluções, quanto na publicização ou não dos documentos de debate da Dieta. Alega-se para isso que, tais discussões não necessitam ser externadas às províncias, precisam se manter desconhecidas, pois “a liberdade parlamentar [...]

¹⁵ Gazeta Renana, nº 130, 132 e 135, publicadas entre 10 e 15 de maio de 1842.

Protegida e sob cuidados, devem ganhar aquela autonomia e força interna [...] para que possa se expor sem danos às tempestades externas.” (EC, *apud* MARX, 1998, p. 199).

Com o fito tendencialmente mistificado de dar absoluta autonomia aos estamentos, a oratória do representante dos cavaleiros prescinde totalmente do fato de tal forma política ter sido criada sob a alegação de dar mais voz ao povo. O que implica também que haja um retorno às províncias do que se discutiu e sob que formas e o porquê chegaram-se a determinadas resoluções, e não se esconderem numa estufa, tal qual, nos dizeres de Marx, uma planta exótica com medo das “tempestades externas”. Isto é, com fobia da reação dos que teoricamente deveriam ter o verbo encarnado em cada decisão tomada, daqueles que fundamentam tal representatividade: os grupos sociais das províncias. Para Marx,

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. [...] Se a província nomeia constitucionalmente para representar a sua inteligência geral, com isso abandona *todo juízo* e entendimento próprios, que são incorporados exclusivamente por seus eleitos. [...] 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, resurgir como a fênix nas próximas eleições (MARX, 1998, p. 198-199).

O leitor familiarizado com a obra de Marx, sem muito esforço vai perceber que na citação acima, um fenômeno muito conhecido e estudado da obra precisamente marxiana parece emergir do texto; é o caso da alienação. Parece-nos bastante cristalino que esse elemento já esteja presente aqui, mesmo na perspectiva politicista de Marx, mas essa erupção de tal categoria, recorrente nesses debates e posteriormente no esboço da *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel*, não é tratado nesse momento de forma radical como poderá ser observado na sua crítica aos fundamentos da política, no capítulo vindouro. Nesse momento, a alienação refere-se a uma forma política degenerada, pois ela não cumpre sua função real, a sua prática não corresponde a sua ideia, ou seja, o conceito de política aqui, não se efetiva através dos estamentos, pois ele se distancia de sua força originária, muitas vezes voltando-se contra ela.

Ora, se temos uma criação e essa se volta contra o criador, invertendo não só a relação, mas criando a ilusão de que esta inversão seja o verdadeiro momento, e assim ganhando vida própria e legitimidade para fazer valer os anseios particulares e não da vontade geral, temos um aspecto alienante nessa configuração. Nesse sentido, Marx não

é titubeante e assevera: “Verdade é que a província tem o direito, mediante condições prescritas, de se fazer esses deuses, mas logo após a criação, ela deve, como adoradora do feitiço, esquecer que os deuses são obras de suas mãos” (1998, p. 196). A diferença aqui é que nesses textos de Marx, essa alienação política materializada em sua forma estamental não é um problema gerado pela própria especificidade da política, isto é, o problema central da questão não parte do próprio caráter da política, ou ainda, o que se critica não é a política em si, mas a sua forma expressa sob o tipo estamental. O filósofo alemão não põe em xeque a dimensão política, mas opera uma crítica sob uma imperfeita estrutura que não condiz com as suas bases. Dessa maneira, leva à guilhotina a espécie, mantendo o gênero intacto, ou ainda, tenta mostrar a imperfeição do corpo, sem atingir a alma. Para nosso autor, a “assembleia verdadeiramente política só prospera sob a grande égide do *espírito público*” (MARX, 1998, p. 200). Ou seja, a forma estamental só poderia corresponder ao seu conceito se fosse portadora da ideia geral emanada dos seus representados, isto é, ao invés de fecharem-se aos interesses particulares e mesquinhos, sob o discurso de uma autonomia parlamentar, rebaixando a liberdade universal ao nível privado, deveriam por dever, fazer ecoar nas Dietas os reclames e interesses universais. O estamento aqui funciona enquanto mediação degenerada frente à articulação amalgamada pela política entre o corpo social e o Estado.

Ao reivindicarem a liberdade para si, leia-se, ao estamento, longe dos conturbados murmúrios externos, encolhido em sua redoma entificada, a representação dos cavaleiros, segundo Marx, está degradando o conceito de liberdade ao mundo privado da mesquinhez, limitando-a através de uma mistificação que a coloca no patamar de uma dádiva puramente individual, pertencentes, nesse caso, aos semi-deuses da Dieta. Por conseguinte, se a liberdade pertence aos escolhidos da província, não fica muito difícil chegar à ilusória lógica em que os assuntos e temas de interesse de todos, que deveriam estampar as páginas dos jornais livremente, deva-se ficar a cargo de quem detém a liberdade trancafiada na mesma estufa que os protege da “tempestade externa.” Como afirma Marx,

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, proscrevem a liberdade universal da natureza humana (MARX, 1998, p. 200).

Essa última passagem remete-nos ao início do editorial de Marx contra o orador dos cavaleiros¹⁶, no qual este filósofo deixa em suspenso a questão propriamente a ser debatida, que é o problema da liberdade de imprensa, para primeiro acertar as contas com a natureza do estamento. Lá, Marx de forma concisa, vai apontar para o fato de que o representante dos cavaleiros vai combater a liberdade de imprensa combatendo a liberdade humana. Assim como no excerto logo acima, ao argumentar contra a liberdade de imprensa, vai atacar para isso um elemento inerente ao homem. Por isso, endeusam as Dietas a partir do poder outorgado pela massa da província, justificando assim a necessidade da liberdade particular da província, mesmo que para isso, tenha que destruir a liberdade humana, ou seja, a sua natureza universal. “Às teorias reais ele opõe uma habilidade empírica, mesquinha e astuta, pragmática e manhosa [...]. À racionalidade humana ele contrapõe uma santidade sobre-humana [...]” (MARX, 1998, p. 201).

Para o orador dos cavaleiros, a liberdade não era um atributo essencial da natureza humana, porque ela jamais poderia estar ligada umbilicalmente a um ser inferior e imperfeito. Eis aqui o grande ponto constitutivo do pensamento desse estamento: a imperfeição da natureza humana. Sendo assim, se a essência humana possui um caráter imperfeito, logo - esse é o raciocínio do nobre cavaleiro -, a humanidade precisa de um dispositivo que freie seus impulsos naturais, o que equivale a limitar sua liberdade e criar meios de educar essa massa inculta. Nas palavras do orador, “*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.*” (EC, *apud* MARX, 1998, p. 201 [Grifos do autor]). É uma lógica absurdamente simplória, e por isso mais fácil de ser aceita caso a premissa não seja posta à prova. E é isso que Marx vai fazer; destruir pela base, ou melhor, criticar os fundamentos de onde erige toda essa argumentação.

Para o filósofo alemão, partir de uma natureza humana imperfeita para tentar mostrar que a liberdade de imprensa deveria possuir um órgão que lhe extirpasse as imperfeitas notícias, é um caminho ingênuo e que depõe contra o próprio argumentador, pois, se o homem possui uma deficiência inerente ao seu ser, o próprio orador seria imperfeito, assim como sua tese, e principalmente o órgão ao qual ele quer que corrija a

¹⁶ Ver citação completa, p.30, últimas linhas.

anômala liberdade de imprensa. Nesse sentido, a educação que o nobre cavaleiro diz ser o corretivo da natureza coxa do homem não poderia ter outro caráter, que não também a imperfeição. E isso, simplesmente porque além de ser uma criação humana, é comandada pelos homens. Em suma, como uma instituição imperfeita por natureza poderia desenvolver traços de perfectibilidade na humanidade? Quem educará a educação? Talvez, animais ou deuses.

A argumentação de Marx gira também em torno de uma natureza humana, mas diametralmente inversa à operada pelo cavaleiro. Vai buscar num binômio, - essência e aparência -, o verdadeiro caráter da liberdade, para assim, poder justificar a importância da liberdade de imprensa, anelando-a a sua ideia, ou seja, atribuindo à liberdade de imprensa inerência a ideia de liberdade; ao momento mais puro do conceito. Segundo o autor em questão, “do ponto de vista da ideia [...] a liberdade de imprensa [...] sendo ela mesma uma figura da ideia, da liberdade, um bem positivo [...]” (MARX, 1998, p. 203), mostra seu caráter essencial, de ligação intrínseca a liberdade enquanto tal, ou seja, pertencente a um caráter constitutivo do ser social, enquanto que a censura “é uma figura da não liberdade” possuindo “uma natureza apenas negativa.” (MARX, 1998, p. 203). Segundo Marx, “a liberdade é a tal ponto a essência do homem que inclusive seus adversários, na medida em que combatem sua realidade, a realizam.” (1998, p. 203). Nessa equação, ao querer censurar a imprensa, o estamento dos cavaleiros realiza sua liberdade querendo anular a outra. Em outros termos, esses nobres senhores querem impor uma liberdade particular, estamental, frente à liberdade universal, à de toda província. Nesse sentido, nas trilhas do hegelianismo, o jovem jornalista diz:

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*", pois [...] 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, 1998, p. 204, 206).

Os contornos que a liberdade ganha em Marx, tem sua fundamentação na concepção positiva do direito, onde ela deve ser reconhecida como espírito racional, e ter sua efetivação operacionalizada pela lei, sendo assim assumida pelo indivíduo a partir do momento em que ela se torna consciente pelo Estado. Esse solo hegeliano faz com que Marx construa toda uma concepção pautada na confiança de uma racionalidade de cunho legal, em que a lei aparece enquanto manifestação da própria liberdade. Isso

permite a Marx considerar a necessidade de se criar uma lei de imprensa e não uma lei de censura, pois a primeira se funda na liberdade enquanto que a segunda nega-a. “Na lei de imprensa, a liberdade pune. Na lei de censura a liberdade é punida. [...] A lei de censura apenas tem a forma de uma lei. A lei de imprensa é uma lei efetiva.” (1998, p. 209). Existe por conta de Marx, uma posição, sem exagero retórico, de total fé no direito positivo. Seguimos a pena do próprio autor:

A lei de imprensa é uma *lei efetiva* porque é a existência positiva da liberdade. [...] 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 [...] 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, 1998, p. 209-210 [grifo nosso]).

Toda essa defesa de Marx em favor da liberdade de imprensa tem um objetivo, que junto à crença desse filósofo na atividade jornalística enquanto prática-política acredita-se também que a imprensa seja um instrumento mediador real na relação entre o povo e o Estado, entre o indivíduo e sua comunidade política, e ao mesmo tempo e de forma reflexiva, ela é a voz do todo que deveria atingir a totalidade de seus membros. Ela, a imprensa livre, “é o olho do espírito popular [...] o laço falante que liga o indivíduo ao Estado [...] Ela é o espírito do Estado [...] Ela é universal, onipresente e onisciente” (MARX, 1998, p. 212). Para Marx, a verdadeira imprensa livre, no seu campo de atuação, possui - não diferentemente dos estamentos, mudando o que tem que ser mudado - um caráter divino, pois assim como o deus cristão, tudo vê, tudo sabe e em tudo participa.

2.3 Estado cristão e Estado racional

Seguindo os passos de insuspeição por parte de Marx frente à racionalidade das instituições, abordaremos agora o polêmico editorial de nº 179, da Gazeta de Colônia¹⁷,

¹⁷ 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 e o ateísmo dos círculos mais intelectualizados.

a partir da ótica do editor chefe da Gazeta Renana. Nesse gládio jornalístico, o posicionamento do jovem Marx em relação ao Estado ganha contornos expressivos, possibilitando mostrar ainda mais sua posição politicista. Isso é possível porque toda a contenda entre os dois meios de imprensa giram em torno da discussão central do que seria a natureza do Estado. Se para o editor da Gazeta de Colônia essa instituição teria seus fundamentos na religião, mais precisamente no cristianismo, para Marx, o Estado possuía raízes na natureza humana, ou seja, a sua essência equivaleria a do homem.

O editorial de nº 179, da GC, inicia as suas linhas tecendo críticas aos jornais que fazem das suas folhas palcos para “difundir ou combater [...] opiniões filosóficas ou religiosas” (GC, *apud* MARX, 1998, p. 228), alegando que tal postura não é ofício de um jornal livre, que tais fins não atendem ao verdadeiro espírito jornalístico, mas que ao contrário, essa conduta possuiria fins exteriores e que não estariam “interessados na educação e iluminação do povo”. Era uma clara alfinetada na postura do fazer jornalístico dos neo-hegelianos, que criticavam veementemente a incrustação religiosa no Estado por meio de uma sofisticada crítica filosófica, criando assim um incômodo à aristocracia germânica da época. Nesse sentido, na tentativa de combater esses jovens críticos da religião de Estado, o jornal GC vai buscar no cristianismo, os fundamentos dos Estados mais desenvolvidos. Mas ao fazer isso, a GC não estaria também estampando em suas páginas opiniões religiosas para combater investigações filosóficas? Vale aqui a ironia típica de Marx: “Mas, oh! Milagre, este artigo, ao qual não pode repreender de sustentar uma só opinião filosófica, mostra ao menos a tendência de combater opiniões filosóficas e difundir opiniões religiosas” (1998, p.229). Tais opiniões poderiam ser resumidas na seguinte citação:

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. [...] 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 (GC, *apud* MARX, 1998, p. 232).

Marx refuta de forma taxativa a inferência do editorial da GC, alegando que a argumentação supracitada coloca a história de cabeça para baixo, invertendo a real relação entre a religião e o Estado. Este último aparece como apêndice da primeira, e como um barco à deriva, flutua de acordo com o vento celestial, sendo devedor ou credor do resultado da luta entre os deuses da história. Para o filósofo alemão, não é o apogeu ou declínio da religião que faz florescer ou destruir um Estado, mas a operação

inversa seria a relação verdadeira. Para ele, “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, 1998, p. 233). Isso porque para este autor, o significado verdadeiro da religião para os antigos era o “culto de seu Estado” (1998, p. 233).

Após colocar a vida e a morte do Estado como consequência do desenvolvimento e/ou declínio da religião, o editor da GC, como não poderia seguir lógica diferente, vai identificar o estado prussiano à religião cristã, justificando seu aperfeiçoamento pelo fato de estar assentado sobre o cristianismo, “a verdadeira religião”, confirmada inclusive, segundo o jornal, pelos resultados da investigação científica da época. Para este diário, não só o estado prussiano era a imagem e semelhança de tais princípios religiosos, mas “os estados europeus têm todos por fundamento o cristianismo” (GC, *apud* MARX, p. 235). Nesse sentido, Marx vai apontar para o fato de que o jornal adversário ao transformar o Estado numa dimensão da religião cristã, ao dizer “que o Estado é o Estado cristão, que este, antes de ser uma comunidade de homens éticos, é uma comunidade de crentes, que ao invés de visar a efetivação da liberdade visa a efetivação do dogma” (1998, p. 235), só mostra uma mentalidade tacanha e antifilosófica, que não faz ideia do que poderia ser o conceito real de Estado. Este deveria se configurar enquanto o universal frente às particularidades - inclusive religiosas - se apresentando enquanto o momento ético e superior do espírito, e que teria como função efetivar a liberdade. E vai além, já que, se os estados europeus, como apontados pela GC, são realmente cristãos, isso só é possível porque estes ainda não expressam seu conceito de Estado, ou seja, se ainda existe uma caricatura de Estado é porque o espírito absoluto ainda não se efetivou nos respectivos países. O Estado real não é ainda o racional, ou melhor, não atingiu ainda o seu conceito de ser Estado enquanto Estado. Assim, Marx ao fazer a crítica ao estado dito cristão, não está fazendo a crítica ao Estado em-si, ao contrário, está mostrando que a manifestação deste sob vestes sacerdotais não cumpre sua função de elevar a humanidade ao superior momento ético e muito menos garantir a liberdade dos homens, mas, em sua forma sagrada, essas funções são degradadas e aparecem mistificadas, separando os homens de carne e osso do seu verdadeiro sol. Para tornarmos mais evidente essa posição, vejamos a resposta de Marx à GC quando essa diz que os “Estados não são apenas comunidades legais, mas [...] verdadeiras instituições de educação” e conseqüentemente - tendo em vista toda argumentação até agora do

editorial - “toda a educação pública é baseada sobre os fundamentos do cristianismo.” (GC, *apud* MARX, 1998, p. 236). Já, Para o editor da Gazeta Renana,

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 (MARX, 1998, p. 236).

Esses excertos, como o último, por exemplo, nos permite uma visualização menos turva do posicionamento de Marx em relação ao Estado neste período de sua carreira jornalística. Essa instituição aqui é encarada como o espaço redentor da vida do homem. Ele, o Estado, é a real comunidade humana, onde os instintos animais desse ser são convertidos em uma racionalidade ética, que garante a verdadeira liberdade do homem, se configurando enquanto expressão associativa dos homens realmente livres. O Estado sempre vem aparecendo enquanto demiurgo da realização da racionalidade humana, pois ele é encarado até então, como expressão da própria natureza humana: é o desenvolvimento organizativo da vida política dos homens. A filiação filosófica de Marx, “exige que o estado seja o Estado da natureza humana” (1998, p. 242), pois toda a decisão de um estado religioso, ao possuir uma natureza divina, só obedece a uma autoridade também sagrada. Por isso todo processo decisório deve partir da “própria natureza, a partir da essência do Estado mesmo, deveis decidir sobre a justiça da constituição de um Estado, não a partir do cristianismo, mas a partir da natureza da sociedade humana” (1998, p. 244). Talvez uma citação mais precisa cristalice essa posição politicista do filósofo alemão. Para ele,

[...] 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 ideia 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. *Sapienti sath* (MARX, 1998, p. 244).

O término do excerto é lapidar, pois sem meias palavras, o filósofo alemão finaliza seu último editorial em reposta ao de nº 179 da Gazeta de Colônia, com a expressão, *ao sábio, isso basta*. Ou seja, eis aqui o real conceito do Estado pela mais avançada escola filosófica da época, mas só o conhece e o entende dessa maneira quem

já atingiu esse patamar onde figura agora a mais recente filosofia, leia-se, hegeliana, afinal, nos parece sintomático derivar o Estado da ideia do todo. A dimensão política, materializada no Estado, é entendida pelo Marx da GR, como extensão do ser social, ou seja, possui inerência a este, sendo partícipe de sua natureza, filiando-o a tradição essencialmente positiva da política. Esse todo orgânico que absorve as leis naturais da razão humana, garantindo o retorno dessas em formas do direito positivo, é a forma mais avançada e racional do viver em sociedade, expressando o real conceito de comunidade humana.

2.4 Estado e Propriedade privada: o universal eclipsado

Essa característica de natureza humana plasmada num todo pensado organicamente, como é o caso do Estado visto pelo até então redator chefe da GR, mesmo sendo partícipe ainda de uma fé na racionalidade dessa instituição como lócus do bem comum, possibilita Marx a enxergar como polo oposto à propriedade privada enquanto espaço da individualidade mesquinha, que levada até as últimas consequências sempre que sorratamente tenta fazer sua essência penetrar na alma do Estado, desempenhando uma função que deveria ser desse último, fere em alguma medida o caráter comunitário do Estado, e ao fazer isso, abre na natureza humana chagas profundas. O Estado visto como um sol que banha a todos, em contraposição a propriedade privada, que figuraria como um corpo celeste que o ofusca, formando assim um momento de escuridão na vida em comunidade, se torna bastante perceptível nos artigos da GR que passaremos a explorar agora.

Nesse momento, a discussão ganha outro nível - na acepção mais concreta da palavra -, saindo do espaço etéreo e se voltando para vida terrena, em sua dimensão vital, ou como colocado pelo próprio Marx ao abrir o artigo: “Até aqui, examinamos duas importantes questões públicas discutidas na Dieta: seus distúrbios em relação a liberdade de imprensa, e sua falta de liberdade em relação aos distúrbios. Agora nos moveremos ao rés do chão” (MARX, 1998, 252). O que seria essa aterrissagem do debate da GR em relação às discussões da VI Dieta? O problema da recolha de lenha caída das árvores. A controvérsia em torno da *Lei sobre o Furto de Lenha*¹⁸, texto relativamente bem conhecido pelos estudiosos de Marx, permite visualizar toda crença desse autor às saídas politicistas em torno das questões materiais, ou melhor, “procurando resolver problemas socioeconômicos através de recursos ao formato

¹⁸ Editoriais de nº 298, 300, 303,305 e 307. Publicados entre 25/10/1842 e 03/11/1842.

racional do estado moderno e da universalidade do Direito” (CHASIN, 2000, 133), contrapondo, por sua vez, à nocividade particularizada da propriedade privada. Nessa discussão, vem à tona novamente a crítica de Marx em relação à forma política estamental¹⁹, pois mais uma vez mostra a relação dicotômica entre o momento particular e sua totalidade, assim, “no interior dos debates da Dieta sobre a lei contra o roubo, expomos, imediatamente, os debates da Dieta sobre sua missão legisladora” (MARX, 1998, p. 253), desvelando-se assim a quem realmente os membros da Dieta estão representando.

Ao analisar as decisões e argumentações do documento da VI Dieta, que instaura como roubo a recolha da madeira caída das árvores dos bosques, atividade essa que antes era uma prática secular comum, sem nunca ser recriminada, Marx vai primeiro mostrar que existe uma diferença entre a recolha de lenha já caída e o corte da madeira verde ainda em caule. E alega que transformar a primeira em crime é um abuso sem tamanho por parte dos estamentos, que não levam em conta a dessemelhança entre recolha de lenha e roubo de lenha, incorrendo num erro crasso que vai fazer com 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.” (MARX, p. 254). Para Marx, a lenha caída já foi naturalmente destacada da árvore, ou seja, não precisou uma pessoa com um instrumento cortante entrar no bosque para decepar tal pedaço de madeira, mas a própria natureza se encarrega de livrar-se de algo que não mais lhe serve, possibilitando ao cidadão apenas recolher esses rebentos, dissipando qualquer possibilidade de roubo. A ação, só poderia se justificar enquanto crime, caso o indivíduo retirasse da árvore, fixada numa propriedade privada, um pedaço ainda firme no tronco. Nesse sentido, afirma o filósofo alemão que,

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? (MARX, 1998, p. 255).

Mais uma vez, claramente a argumentação de Marx mostra todo aparato categórico hegeliano observável facilmente no capítulo sobre a *Moralidade* da FD²⁰. Se ao efetivar uma ação, e esta, no caso da recolha de lenha, já havia se configurado na

¹⁹ Tema já abordado no debate contra o estamento dos cavaleiros, a partir da p. 30.

²⁰ Intenção, ato e ação são categorias estruturadoras da seção sobre a moralidade, no livro FD. A partir da definição das mesmas, Hegel elabora sua teoria sobre a responsabilização ou não, da ação de um indivíduo.

minha intenção enquanto somente me dirigi ao bosque para cumprir uma função há muito feita pelo costume da minha família, que é recolher a lenha que está seca, jogada no chão e levá-la para o uso determinado por uma necessidade qualquer, não tem nada que possa tornar tal ação criminosa. Já seria uma ação diferente se, na intenção do cidadão, que sabe que a propriedade privada é inviolável, está prefigurado a ideia de ir ao bosque para cortar partes das árvores, pois se ele sabe antecipadamente que tal atividade não é permitida e mesmo assim a faz, age contra o direito. Mas neste último caso, entra outra questão que Marx também observa no texto, que é o fato de quem está e o porquê a pessoa está retirando essas madeiras destacando-as das árvores. Porque se a ação for praticada por pessoas que dependem da lenha para, por exemplo, poderem cozer o alimento, caso contrário teria comprometida sua alimentação diária e consequentemente colocariam sua sobrevivência em risco, esse cidadão poderia reivindicar o direito de miséria, que coloca a vida sempre acima da propriedade privada, devendo ao Estado garanti-lo²¹.

Para fundamentar ainda mais esses princípios de legalidade na ação de recolha de lenha, Marx vai expor como a relação entre a madeira que se desprende da árvore e a necessidade do cidadão que a recolhe possui uma pobreza física e social, respectivamente. Em ambos os casos, a miséria está presente, seja na natureza morta da madeira que não pertence mais a árvore enraizadamente de forma perfeita à natureza, ou na ação do cidadão pobre que reconhece naquela pobreza também a sua. E já que a pobreza apresenta-se dessa maneira, a riqueza se manifesta de forma oposta, ou seja, na madeira presa à árvore, com suas folhas vistosas, “ricos em seiva, que assimilam ar, luz, água” (MARX, 1998, p. 261), se assemelhando a vida dos proprietários dos bosques, apresentando-se como representação da riqueza material desses. Nesse contraste físico e social entre a riqueza e a pobreza, a lógica de Marx é simples: nessa relação natural, a miséria física pertence ao pobre, assim como seu oposto, a riqueza física, pertence ao proprietário de terras. Segundo este autor, “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” (MARX, 1998, p. 261), e sim, na expressão do próprio Marx, à “classe elementar”, que

²¹ No parágrafo 127, Hegel fala que: “A *particularidade* dos interesses da vontade natural, reunida em sua totalidade simples, é o ser-aí pessoal enquanto *vida*. Essa, no perigo último e em conflito com a propriedade jurídica do outro, tem a invocar (não enquanto concessão, porém enquanto direito) um direito de miséria [direito de emergência – *jus necessitatis*], visto que, de um lado se encontra a violação infinita de um ser-aí, e nisso a privação total do direito, e, do outro lado, encontra-se apenas a violação de um ser-aí delimitado” (2010, p. 142).

só cumpre um papel natural de recolher, ora a esmola da rua, ora a esmola da natureza (a lenha caída). Ainda nesse sentido, afirma o filósofo alemão:

Vi, 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 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, 1998, p. 261).

Para Marx, a ação da recolha de lenha pelos pobres possui inconscientemente fundamento na raiz do direito, ou seja, ela não fere essa esfera porque na sua origem era um costume natural ligado a uma real necessidade humana, contribuindo assim positivamente para o âmbito social, pois garante a esses o direito a vida. Só que, se a classe elementar não consegue alçar-se ao domínio do Estado, ela também não tem por parte desse o reconhecimento de seus direitos. O espaço político estatal ainda não escutou as vozes da população, pois os interesses privados minam sua estrutura universalizante, e ao invés do Estado, através das Dietas, reconhecer esses direitos dos pobres, nega-os, já que os nobres representantes com “sua alma mesquinha, dura, insípida e egoísta do interesse só vê um ponto, aquele no qual é ferida” (Marx, 1998, p. 262). Isto é, só enxergam os direitos de suas propriedades privadas, excluindo da esfera legal, toda uma massa desprovida da mesma, criando desse modo um Estado a sua imagem e semelhança. Para o filósofo alemão, o Estado não pode se portar à maneira do interesse privado, já que negaria a sua natureza de comunidade real dos homens, eliminando dessa forma sua atuação positiva de alçar todos à esfera universal do direito. O Estado não pode enxergar com os olhos do proprietário privado, mas com os olhos de sua essência. Por isso, esse autor assevera,

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 das atividades delituosas uma ação que até agora era irrepreensível (MARX, 1998, p. 262-263).

A função do Estado não é excluir de sua esfera um cidadão que cometera qualquer delito ou crime, pois agindo dessa maneira está minando sua própria existência, que por sua vez possui sua natureza umbilicalmente ligada a essência humana. O seu dever é restituir a liberdade do delinquente²². Ao reconhecer um ato como criminoso, só o Estado pode puni-lo, porém tal punição não é a de negar a liberdade humana, é a de fazer com que essa liberdade seja reconhecida por ele. Para Marx, claramente, o problema não está no Estado em si, mas num tipo histórico de Estado que é permeado pela dimensão privada. Nesse sentido, a esfera negativa está no interesse privado que se sobressai ao interesse público, descaracterizando assim, a ideia de Estado. Este, como já foi dito antes, aparece como elemento universalizante, possuindo um sentido de comunidade em contraposição a propriedade privada e seu caráter particularizador e desagregador. O primeiro, segundo Chasin, seria “a própria extensão humana, que está para além das diferenças particulares” (2000, p. 133) exigindo desse modo que “ele seja a razão política e jurídica” (MARX *apud* CHASIN, 2000, p. 133). Uma passagem lapidar, para exemplificar o que foi exposto acima, é essa:

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 delinquente. 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, 1998, p. 266).

A situação de um Estado, que é invadido pelo interesse privado - “cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela ideia de Estado” (MARX, 1998, p. 267), é prejudicial não só aos cidadãos que são excluídos da esfera solar, mas à própria dignidade do Estado, que é ser racional e universal e que deveria garantir a existência saudável do direito de todos, inclusive de um delinquente. Ao sair de sua órbita natural, esse organismo político age de forma contrária a sua essência, ferindo a ideia do direito,

²² Note-se que nas últimas linhas da citação, ele faz a ressalva de que essa observação sobre a relação do Estado com um delinquente, não serve para o cidadão que recolhe a lenha, pois essa prática, como já vem sido discutida nas páginas acima, não deveria ser um crime.

degradando-se assim aos joguetes do poder econômico privativo, levando-o a decidir sempre contrário a sua própria razão, provocando um desequilíbrio gravitacional não só no seu próprio eixo, mas também na vida dos cidadãos comuns, que nunca vão se mover dentro da esfera do Estado. Tal desarranjo político, se não modificado, perpetuaria um reino de injustiça, oposto a racionalidade do direito, por isso Marx critica a postura dos estamentos, que ao invés de permitir a mediação entre os cidadãos e o Estado, faz desse último um meio para seus fins privados. Contra essa característica da forma estamental, o redator chefe da Gazeta Renana conclama o próprio Estado, de maneira bastante emblemática, a se rebelar contra a tentativa de degenerá-lo: “Todo estado moderno, por pouco que corresponda ao próprio conceito, será obrigado a exclamar: teus caminhos não são os meus caminhos e teus pensamentos não são meus pensamentos!” (MARX, 1998, p. 267).

Todas as discussões travadas por Marx nesse diário teve sempre como fio condutor, uma defesa à ideia de um Estado ético e racional, em oposição às formas pretéritas e presente (no caso da Alemanha do Sec. XIX) das formações históricas estatais. Estas últimas, ao qual cabia aos estamentos fazerem um papel parlamentar, para o jovem Marx, ainda não havia desenvolvido seu conceito de Estado - como já era realidade na França. O estado francês era sinônimo do Estado moderno, onde o espírito político do Estado ético, havia se efetivado, já o estado alemão, este não passava de um estado que se rebaixava às artimanhas dos interesses privados, tais quais os estados do antigo regime, onde não o direito, mas o privilégio dominava. Se a liberdade de imprensa era vista como perigosa e precisava de um filtro regulador como a censura, isso só mostrava o quanto politicamente não desenvolvido era o estado alemão; se um cidadão que realizava uma prática secular nunca antes recriminada, mas que agora, pela imposição do interesse privado, tal atividade se torna crime, mostra como o estado prussiano está longe de se reconhecer enquanto Estado ético. E se esse reconhecimento não existiu é porque, seja no caso da censura, ou no caso do roubo de lenha, não se tratou de resolver esses problemas “politicamente, isto é, em conexão com toda a razão e moral do Estado” (MARX, 1998, p. 286). Ou seja, os males tanto do espírito quanto materiais, só não foram resolvidos, segundo esse posicionamento de Marx, porque não foram encarados de forma política. Em outras palavras, a saída para os problemas da humanidade, gravitavam na esfera política.

2.5 Crítica à ideia de Estado em Hegel

O último editorial, dedicado ao problema da recolha de lenha, foi, por assim dizer, a gota d'água na relação entre o governo prussiano e a *Gazeta Renana*. No mês subsequente a publicação do diário, em 17 de novembro de 1842, o ministro do interior processou Marx pelo abuso das ofensas contra o governo, e não tardaria muito para o conselho de ministros, comandado pelo próprio F. Guilherme IV, ordenar o fechamento da GR. Em janeiro de 1843, o decreto foi aprovado e em abril do mesmo ano foi publicado. Os motivos que, segundo a autoridade renana, levaram a tomar tal decisão foram expressos em uma carta endereçada ao prefeito da província de Colônia com as seguintes alegações: ““A *Gazeta Renana* tem retomado após algumas semanas [...] um tom que supera em insolência [...] Tem adotado uma tendência que ambiciona abertamente a minar e destruir as instituições do Estado e da Igreja [...] a caluniar a administração [...]” (CORNU, 1958, p. 99, tradução nossa), e assim, claro, superando em tudo os limites da saudável e benéfica censura alemã, extrapolando o ofício jornalístico, que como abordado mais acima na discussão em torno do *Jornal de Colônia*, não era dever desses atacar a santa igreja, e muito menos, o sacro estado prussiano. Política e religião não deveriam ser objetos de discussão.

Mas Marx já sabia que o jornal não teria vida longa, não só por não estar afinado com o governo prussiano, mas por algo que vinha corroendo por dentro a veia fervorosa da crítica do jovem editor-chefe. Esse ataque interno refere-se aos financiadores da GR, em sua grande maioria, liberais, que não estavam concordando com o tom cada vez mais radical que Marx vinha dando ao jornal. Em carta a Arnold Ruge, datada de 25 de janeiro de 1843, ele revela um sentimento de dupla liberdade, ao se livrar de um jornal paralisado pela censura, que há muito já o colocava numa camisa de força, e ao mesmo tempo, ao próprio limite imposto pelos diretores do jornal, que o fez tratar “com alfinetadas” problemas resolvíveis só a “golpes de martelo”. Segundo o próprio autor:

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 20 agora não são mais que uma consequência 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 mal 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, *apud* EIDT, 1998, 19-20).

Após esse avanço da consciência política²³, segundo o próprio Marx, ele decide passar um tempo em Kreuznach²⁴, com sua companheira. Lá, ao contrário do que poderia parecer, não foi um ambiente para o puro lazer, mas um local onde Marx pôde fazer uma varredura na literatura da filosofia política até Hegel, e a este último em especial, dedicou uma revisão crítica a seu livro, *Filosofia do Direito* (1821), que desembocaria numa mudança de grande importância nos delineamentos metodológicos de Marx, propiciando a este enxergar a política e o Estado não mais como meros desenvolvimentos do espírito, ou da marcha milenar da racionalidade humana, mas enquanto momentos fundados na materialidade da vida. Nas palavras do próprio autor, no autobiográfico prefácio de 1859, o resultado dessa crítica foi que,

A minha investigação desembocou no resultado de que relações jurídicas, tal como formas de Estado, não podem ser compreendidas a partir de si mesmas nem a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas enraízam-se, isso sim, nas relações materiais da vida (MARX, 1982, p. 02).

Essa nova posição de Marx, frente à política e ao Estado, como tentaremos mostrar sumariamente nesta parte do texto, não possui um vínculo a uma crítica de viés epistemológico, mas sim de caráter ontológico. Ela não se configura apenas enquanto inversão dos objetos propriamente ditos, mas na captura do ser-precisamente-assim, dando a este uma objetividade própria, autônoma, frente ao autoritarismo gnosiológico, ou segundo o próprio autor, deve-se “partir do sujeito real e considerar sua objetivação” (MARX, 2010a, p. 44) sob pena de, assim como em Hegel, onde o sujeito real aparece como resultado e não como ponto de partida, fazer uma “Substância mística se tornar um sujeito real e o sujeito real aparecer como um outro, como um momento da substância mística” (MARX, 2010a, p. 44). E isso se dá precisamente porque “Hegel parte dos predicados [...] em vez de partir do ente real (sujeito) não considerando assim

²³ Em carta datada de março de 1843 a Ruge, Marx deixa transparecer toda a sua decepção com o Estado e os cidadãos prussianos, vinculando esse seu avanço da consciência política à seriedade que se deve ter ao tratar de assuntos como o Estado. Sobre os alemães ele diz: “Eu asseguro ao Sr. que, mesmo não sentindo nenhum orgulho nacional, sente-se a vergonha nacional, até mesmo na Holanda. O mais humilde dos holandeses ainda é um cidadão se comparado com o maior dos alemães.” (2010d, p. 63), e sobre o governo prussiano: “O Estado é coisa séria demais para ser transformado numa arlequinada.” (2010d, p. 64). Essa clareza política de Marx, o faz chegar a conclusão, já em carta de maio do mesmo ano e endereçada também a Ruge, que para a Alemanha sair dessa posição vergonhosa, “Primeiro a autoestima do homem, a liberdade, teria de ser novamente despertada no peito dessas pessoas. Esse sentimento, que desaparece do mundo com os gregos e se desvanece na neblina azulada do céu com o cristianismo, é o único que pode transformar a sociedade novamente numa comunidade humana que visa aos seus fins supremos, a saber, num Estado democrático.” (2010d, p. 65). Vamos ver na presente seção, com mais vagar, essa sua posição em relação ao estado democrático.

²⁴ Ele passa antes pela Holanda e Dresden, logo depois vai para Kreuznach, onde fica até outubro. E depois, segue para a França.

“o ente real como o verdadeiro sujeito” (MARX, 2010a, p. 44). Nisso resulta a possibilidade de Marx operar uma crítica em relação a concepção de Estado hegeliana, ele capta a lógica da coisa, e não a coisa da lógica, percebendo assim, que esta “coisa” tem que ser entendida a partir das suas relações materiais, realmente existentes, pois o caminho feito pelo objeto, capturado pelo conhecimento leva este a uma base material, e, pelo caminho inverso, onde o objeto segue o caminho guiado pela lógica, este vai chegar ao resultado onde a lógica brota, na cabeça do pensante, ou seja, neste último caso, a “coisa” é fruto do pensamento, é ideia autoposta. Segundo Marx, “ele [Hegel] não desenvolveu seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica” (2005, p 36), e assevera,

[...] o conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto. A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2010a, 38-39).

Em várias passagens do mencionado texto, o filósofo alemão vai referir-se a essa inversão operada por Hegel²⁵, no qual este último faz do sujeito o predicado e do concreto-real o momento lógico-abstrato. Assim, mesmo reconhecendo a exuberância da exposição hegeliana, é mostrado por Marx que o problema de Hegel não é um mero erro de análise, mas ao contrário, é o limite do seu talhe analítico, onde o momento predominante é a lógica, operada arbitrariamente pelo pensamento, ou seja, é o seu idealismo. Nesse sentido, a filosofia política de Hegel é uma mera consequência lógica das formas categoriais já formuladas por este filósofo em obras anteriores, como a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da lógica*²⁶. Hegel parte para analisar a

²⁵ É importante deixar claro aqui, que o objetivo não é fazer uma análise pormenorizada da crítica à especulação filosófica feita por Marx a Hegel, correndo parágrafo por parágrafo, mas apenas, e somente a título de ideia geral do texto, trazer introdutoriamente essa questão para passarmos ao alvo da dissertação, a temática da Política em Marx. Ao mesmo tempo, se passássemos por cima dessa explanação geral, perderíamos os nexos causais que propicia o filósofo em questão fundar seu pensamento próprio e identificar uma concepção radicalmente oposta da positividade da política.

²⁶ Segundo Marx, “toda a filosofia do direito é [...] apenas um parêntese da lógica” (CFDH, 2010a, p. 39), isso porque os conceitos fundamentais do texto sobre política já foram desenvolvidos na *Ciência da Lógica* que “já se encontra pronta e acabada antes da *Filosofia do Direito*”. (2010a, p. 39).

realidade com todas as molduras já prontas mentalmente. Por isso as relações reais são postas por uma ideia de espírito em-si, que necessita se realizar efetivamente e por isso divide-se em momentos reais, como família, sociedade civil, e o povo, que são as matérias primas para o surgimento do Estado. Mas mirabolantemente, este momento último, por assim dizer, é na verdade o momento primeiro, pois ele é o espírito, agora absolutizado em sua forma perfeita, realizada. Ou seja, ao contrário da citação de Marx, onde o Estado surge das relações materiais, da sociedade civil, em Hegel ele já existe na ideia antes mesmo de se efetivar, fazendo surgir do seu espírito em caminho de sua realização, a família e a sociedade civil. Assim, a relação descrita por Hegel em que, “A Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude, para ser a partir da idealidade delas, o Espírito real e infinito para si [...]” (HEGEL, *apud*, MARX, 2010a, p. 29)²⁷, é explicada por Marx nos seguintes termos:

A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, [...] convertem - se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado [...] A condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto (2010a, p. 30-31).

É importante ressaltar que a crítica de Marx na CFDH, não se configura ainda enquanto teoria propriamente marxiana, mas traz em si, os delineamentos que vão possibilitar tal viragem. Isso equivale a dizer que, mesmo munido dessa nova posição de fundamentos ontológicos, Marx ainda não supera sua postura politicista. O resultado - para além do que o próprio autor nos fornece (primeira citação dessa parte), dessa revisão crítica, não extrapola a camisa de força da dimensão política; o movimento crítico em torno dessa categoria fica circunscrito a uma crítica à forma monárquica constitucional defendida por Hegel, a partir de uma defesa vigorosa em torno da democracia. A posição assumida por Hegel concernente ao Estado político, em última instância, presenteia o indivíduo no comando da esfera universal, pois a monarquia constitucional, como pode ser observado na alínea C, do parágrafo 73 da FD, aparece enquanto “[...] poder soberano – no qual os diferentes poderes estão reunidos em uma unidade individual, que é portanto, o cume e o início do todo [...]” (HEGEL *apud*

²⁷ Essa passagem pode ser encontrada também na p. 238, da *filosofia do Direito* (2010).

MARX, 2010a, p. 40)²⁸, e isso se explica porque a definição de poder soberano, apresentada ao melhor estilo dialético, “contém em si mesmo os três momentos da totalidade, a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como relação do particular com o universal e o momento da decisão última como autodeterminação à qual tudo retorna” (HEGEL, *apud* MARX, 2010a, p. 41). Ou seja, por trás dessas duas belíssimas e ricas passagens, um tipo napoleônico ganha contornos no comando da estrutura universal hegeliana. E mesmo a tentativa de articular este universal ao particular, a partir de um *mixtum compositum*²⁹, no intuito de equilibrar a balança, com membros da sociedade civil, o momento da decisão última, além de pertencer ao poder soberano, é um “absoluto autodeterminar-se”. O que leva Marx, se reportando ao parágrafo 12, dizer que o “poder soberano é o arbítrio” (MARX, 2010a, p. 41), e mais adiante, expressar categoricamente que o que interessa a Hegel é “apresentar o monarca como homem-deus real, como a encarnação real da Ideia.”³⁰ (MARX, 2010a, p. 44).

A contraposição sobre a forma política defendida por Hegel tem, em Marx, novamente contornos nos moldes da alienação, como outrora já fizera – respeitando aqui as particularidades – em algumas discussões da Gazeta Renana. Nesse caso específico, a crítica de Marx é dirigida ao modelo de monarquia constitucional, que tem num soberano a concentração do poder e a decisão última perante não só as esferas mediadoras (o governo composto por burocratas), mas principalmente ao povo. Ao criticar a posição hegeliana, que só vê sentido na soberania de um povo se essa for subsumida a de um monarca, pois a ideia de soberania popular pertence somente “aos pensamentos confusos” tendo em vista que “o povo, sem seu monarca [...] é a massa informe, que já não é um Estado” (HEGEL, *apud*, MARX, 2010a, p. 49)³¹, Marx vai argumentar a partir do conceito de democracia, entendido por ele enquanto forma e conteúdo da política, ou seja, a verdadeira constituição emanada do povo e que ao mesmo tempo é povo, é Estado real, a forma enfim encontrada que dilui o Estado político em sua esfera material real, a sociedade civil. Assim, para o filósofo alemão, “A

²⁸ P. 255, da FD (2010).

²⁹ Expressão utilizada por Hegel e explorada por Marx, para referir-se a eleição mista dos administradores do Governo (a burocracia), que deveriam sair das comunas e das corporações, possibilitando assim, que membros dessas esferas, situada na sociedade civil, pudessem penetrar a estrutura do Estado político, equilibrando assim a relação de poder, ou numa expressão mais próxima da linguagem filosófica, articulando o universal e o particular.

³⁰ Essa afirmação de Marx condiz com o que Hegel discorre sobre o Estado, em sua *Introdução a Filosofia da História*. Para este último “O Estado é a presença da Ideia Divina na Terra.” (Hegel, 2001, p. 90).

³¹ Comentários do parágrafo 279, FD (2010, p. 264).

democracia é a verdade da monarquia [...] na democracia [...] cada momento é, realmente momento do *dêmos* inteiro” (MARX, 2010a, p. 49). Ou seja, a democracia é elevada a patamar superior do todo social, que mantém esse corpo em sua constituição total, plena de seus verdadeiros poderes, ela é verdade organizacional, enquanto que a monarquia é sua “inconsequência”, sua forma desfigurada, pois,

Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar perante um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. Na monarquia, o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a constituição mesma aparece somente como uma determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia, temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como obra própria deste último (MARX, 2010a, p. 49-50).

Na extensa - mas necessária - citação imediatamente acima, pode se verificar com clareza que Marx ainda transita dentro do campo politicista, pois ainda não emerge nesse esboço para seu autoentendimento uma crítica aos fundamentos da política, mas a uma forma que deturpa o conteúdo. Assim, descoberto esse enigma que enfim vai elevar o povo ao patamar do Estado real, que não mais pode ser visto em contraposição ao Estado abstrato, pois o povo se faz constituição, ele a determina e não o contrário, Marx vai identificar a democracia como essência política, e, por conseguinte, igualar essa essência à essência humana, pois, “a democracia é a essência da constituição, o homem socializado” (2010a, p. 50). A forma democrática vai ser entendida como gênero (universal) político que assume nessa nova quadra histórica, seu papel frente às formas particulares (espécies) de estados. Ela não representa mais um estado historicamente constituído sob uma determinada formação social, ela, por ter o mesmo princípio social do homem, se erige com esse em comunidade real, ou seja, “todas as outras formas estatais são uma forma de Estado precisa, determinada, particular. Na democracia, o princípio formal, é ao mesmo tempo o princípio material.” (MARX, 2010a, p. 50).

A partir de tais diferenciações fundamentais da democracia frente às “más formas” de Estado, o filósofo alemão tenta de maneira bastante arguta eliminar o momento alienante das determinações políticas em uma forma estatal particularizada, mas que sempre se apresentou deformadamente como universal. O princípio

democrático é pra ele a política socializada e ao mesmo tempo, e exatamente por isso, constituidora, enquanto reais poderes do povo, do efetivamente universal, ou em suas próprias palavras, “a verdadeira unidade do universal e do particular” (MARX, 2010a, p. 50), ou seja, a verdadeira identidade entre política e organização social³², o que leva esse filósofo a apoiar o ponto de vista dos franceses que, segundo ele, estão corretos quando dizem que “na verdadeira democracia o Estado político desaparece [...] considerando-se que o Estado político como constituição, deixa de valer pelo todo” (MARX, 2010a, p. 51). Assim, quando se identifica o “enigma resolvido de todas as constituições”, e realiza-o, a política que historicamente sempre esteve na esfera estatal enquanto poder particular retorna ao seu corpo material, eliminando assim a contradição entre Estado político e o não político (sociedade civil). Nesse sentido, comenta Ederle,

A qualidade social do homem mostra, na representação democrática, seu caráter político, quer dizer, seu caráter genérico. Diferentemente dos outros Estados, a democracia não cria uma existência política para a existência privada do homem, mas apenas restitui para essa existência a essência genérica, ou a essência política que lhe é própria (2010a, p. 26).

Aqui, nessa revisão da *Filosofia do Direito*, a crítica não atinge apenas o idealismo de Hegel, mas a própria maneira de entender hegelianamente o mundo, do jovem Marx. No entanto, ela não é completa, pois ainda está no mesmo campo de Hegel, assim como no mesmo panteão dos grandes filósofos que trataram da política, entendendo-a como inerente ao ser social e como momento superior da racionalidade humana. Esses traços em comum que compõe a elevada característica positiva da política estão firmemente acentuados no Marx defensor da democracia enquanto enigma resolvido de todas as constituições. Aqui, ao restituir a política ao seu corpo social, ao dêmos, devolve a este um elemento constitutivo do seu ser, que ao se efetivar constitucionalmente, estará apenas objetivando politicamente seus próprios interesses sociais. É uma equação, sem dúvida nenhuma bem enfeitiçadora e avançada, porém, ainda acrítica sobre os fundamentos da política.

³² Essa identidade deve ser entendida com cautela, tendo em vista que o Estado político é o momento alienante, enquanto que o Estado material é o real momento político.

3 A ESSENCIALIDADE NEGATIVA DA POLÍTICA EM MARX

Nesse capítulo pretendemos analisar como a política aparece nos textos de Marx, procurando capturar qual seria o entendimento do autor frente à categoria aludida acima. Para tanto, lançaremos mão de três textos primígenos, ou seja, que inauguram o pensamento propriamente marxiano, ou, como bem aponta Chasin (2009), textos que precisam a viragem ontológica do filósofo alemão. Dois dos escritos foram redigidos em 1843 e publicados em 1844, no único volume dos *Anais franco-alemães*; são eles: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (2010b) e *Para a Questão Judaica* (2010d). O terceiro, produzido e publicado também em 1844, no jornal *Vorwärts (Avante)* de nº 63, intitulado *Glosas Críticas Marginais ao Artigo: “O rei da Prússia e a reforma Social.” De um Prussiano* (1995), fecha não só o capítulo, mas se apresenta como síntese dos dois primeiros textos, e consolida, no nosso entendimento, uma linha mestra no pensamento marxiano em torno da temática da Política.

A discussão que perpassa todos os três textos elencados acima diz respeito ao início da crítica de Marx às formas não sagradas da alienação, ou seja, à política e sua ossatura institucional, o Estado. O pensador alemão vai tentar mostrar que a política, ao contrário do que estão pensando os neo-hegelianos, principalmente a figura de Bauer (1843), não é o meio que, aperfeiçoada, elevará a humanidade a perfectibilidade organizacional, mas ao contrário, toda tentativa de melhorar, aprimorar e desenvolver a política só aprofunda as contradições da vida em sociedade. Para Marx, as resoluções dos problemas da humanidade não devem ser buscadas numa forma A ou B da política, e sim na superação desta dimensão. Essa constatação do autor em questão só é possível porque o mesmo entende que a política possui uma essência pautada na dominação de uma classe sobre a outra, e qualquer classe social que venha a obter o poder político, mesmo que tenha a boa vontade e disposição de melhorar a vida de todos os grupos sociais, se não avançar para a superação dessa esfera, ficará presa a essa limitação do círculo opressor em que se move a prática política. A partir dessas conjecturas marxianas, tentaremos, nas linhas que se seguem, apontar para um caráter essencialmente negativo da dimensão politicista.

3.1 Da crítica à teologia à crítica da política

A discussão sobre a definição do que seria política para Marx tem em muitos estudiosos um descrédito, pois segundo estes, o filósofo alemão nunca escreveu uma obra específica sobre a temática. Não concordamos com essa visão, defendemos que a questão da política, assim como a das classes sociais (não existe nenhum capítulo completo de Marx sobre essa questão), é discutido pelo autor em todas as suas obras, ou seja, ela perpassa os textos marxianos sem, contudo, ser um tratado específico sobre. Isso faz parte, a nosso ver, de um estilo próprio de Marx tratar muitas categorias que estão interligadas de forma complexa, com outras tantas tramas, e ao mesmo tempo, ir limpando terreno para avançar em outros pontos de uma mesma totalidade, já não mais, é claro, começando do zero. Vale lembrar que já nos primeiros textos propriamente marxianos nosso autor é enfático sobre o objeto de pesquisa que lhe interessara no momento:

[...] a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política* (MARX, 2010b, p. 146 [Grifos do autor]).

Para Marx, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, a crítica teológica já havia sido satisfatoriamente feita, principalmente por Feuerbach³³, e que os filósofos deveriam se voltar agora, não mais às formas sagradas da alienação, e sim nas suas formas terrenas³⁴. O que este filósofo anuncia é que o seu objeto de pesquisa, no momento em que este escrevera, é a forma não sacralizada da crítica teológica, ou seja, o que interessa agora, é o mundo real, de relações reais, da alienação política. A verdade deve ser buscada nesse momento não mais no além da história e sim no aquém, pois “a crítica da religião está, no essencial, terminada.” (MARX, 2010b, p. 145).

Na citação acima Marx vai apontar para dois elementos que são muito importantes em sua obra, principalmente para a compreensão de uma essencialidade temporal e que ao mesmo tempo, remete ao domínio do ser social. Uma delas é o caráter

³³ Sobre a crítica de Feuerbach ao idealismo hegeliano, ver principalmente: *A essência do cristianismo* (1841); *Princípios da filosofia do futuro* (1843); *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1843).

³⁴ Para Lukács “[...] à ontologia simplista de Feuerbach, malgrado seu caráter intencionalmente materialista, Marx contrapôs a exigência de levar em conta, de modo concreto e materialista, todas as relações da vida humana e, antes de tudo, as relações histórico-sociais.” (2012, p. 285).

da primazia da história frente à especulação filosófica e a outra à necessidade do desvelamento das alienações. A historicidade começa a ganhar corpo em Marx e toda a sua investigação terá como base sustentadora essa categoria. O terreno de onde as categorias brotam não devem ser buscadas na cabeça, na ideia, e sim na história concreta dos homens, mas ao mesmo tempo, a apreensão abstrata de determinado momento histórico, pode ser apreendido de forma fantástica, precisamente porque no campo fenomênico, as relações sociais se apresentam, enquanto relações sociais, em grande medida, alienadas. Existe assim uma dupla necessidade de investigação: uma a partir sempre da história profana, e juntamente a essa, outra das alienações que separam, invertem e camuflam o caráter real das relações sociais. Vale dizer que ao contrário dos “entusiastas bondosos, germanistas pelo sangue e liberais pela reflexão, que vão buscar além da história, nas selvas [...] a história da nossa liberdade” (MARX, 2010b, p. 147) devemos buscar essa história exatamente no mundo dos homens, pois se ela somente pode ser encontrada “na selva, em que se distingue a história da nossa liberdade da história da liberdade do javali?” (MARX, 2010b, p. 147).

A dimensão da política, nesse sentido, deve ser estudada tendo a historicidade como terreno, e ao mesmo tempo, deve ser entendida enquanto um momento da alienação. No primeiro caso, deve se entender que ela não é uma categoria solta das relações sociais, materiais de existência, e muito menos inerente ao ser social, ela tem que ser analisada enquanto uma abstração que, ao ser produto dos processos sociais historicamente determinados, tem uma ação real sobre as relações sociais e de produção. Isso quer dizer que, não importa se ela seja algo separado (alienada) das relações de poder sociais reais, ela possui uma ação efetiva sobre a vida dos homens. E isso, mesmo que o caráter da política seja visto a partir do campo fenomênico (alienado), ela é tão real quanto o desvelamento de suas características mais gerais, ou essenciais³⁵. Mas para podermos indentificar o seu DNA e poder desvelar a sua real função, é na sua essencialidade que devem ser buscados os seus fundamentos.

O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo de si mesmo*, já não será tentado a encontrar apenas a *aparência* de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade. [...] o *homem* não é

³⁵ A título de exemplo, o problema sobre a existência de deus ou deuses, é interessante, pois, independentemente dele existir ou não, tal ideia exerce uma força material inegável, ou seja, em nome dele (s) a humanidade guerreia, mata os descrentes, influencia modos de ser, de pensar etc. No caso da Política, mudando o que tem que ser mudado, obviamente, mesmo não identificando suas características gerais, ela continua a exercer um papel fundamental na sociedade de classes, que é a de garantir a permanência dessa sociabilidade.

um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido* (MARX, 2010b, p. 145 [Grifos do autor]).

Marx, na trilha proposta acima, lança a assertiva de que o homem não deve mais tentar compreender sua realidade a partir do mundo fantástico imaginário, onde se pode ver apenas uma inversão fantástica do homem. Assim como ele não é um ser isolado, mas um mundo, que engendra – para usar uma expressão Luckacsiana - um “complexo de complexos”, que coabitam criações históricas como o Estado e determinada formação societária, que por sua vez, tal qual o céu, aparecem também enquanto manifestação fantástica, como um “mundo invertido”, onde, o que seria predicado (Estado), aparece ilusoriamente como sujeito, criando uma inversão na consciência do homem, que se enxerga não como sujeito e sim predicado, operando uma equação em que o verdadeiro sujeito se torna predicado enquanto que o predicado aparece como sujeito. Assim, não seriam as ações do homem que criariam o Estado, mas ao contrário, nessa inversão ilusória seria o Estado o demiurgo da História³⁶.

O processo de crítica operado pelo filósofo alemão permite visualizar uma elevação do ser social perante a ossatura da dimensão política, o Estado. Esse que até então, em sua grande medida, apareceu enquanto aparato mais elevado de sociabilidade, seja quando encarado como fruto de um pacto ou enquanto a efetividade racional do espírito absoluto, a partir da crítica marxiana, é visto agora como um elemento fantástico que “faz abstração do homem efetivo ou satisfaz o homem total de uma maneira puramente imaginária” (MARX, 2010b, p. 151). O que Marx quer chamar atenção aqui é que, as formas políticas, como qualquer manifestação do Estado na história, são as formas não sagradas de alienação, o novo ser fantástico onde o homem deposita toda sua fé e se vê, se reconhece, iguala sua essência à essência da comunidade política. A crítica marxiana tenta tirar o véu desse misticismo secular ao contrapor

³⁶ Devemos ao professor Ivo Tonet a observação para o fato de uma possível sinonímia entre política e Estado, nessa parte do texto. É importante deixar claro que não usamos e nem entendemos os dois conceitos como equivalentes. A política é compreendida aqui como forma usurpada do poder social, ou seja, como alienação das forças sociais. Já o Estado, como instituição centralizadora desse poder político. Nesse sentido, no decorrer do texto, expressões (devedoras de textos do S. Lessa), como forma “óssea da política” e “materialização da dimensão política”, são utilizadas para falar do Estado, no intuito de não perder a relação dialética que um tem com o outro. Para enfatizar, Estado é forma política, especificidade concentradora de tal poder. A forma política (Estado) só é possível devido a dimensão política, sem essa última, ela (a forma política) também não existiria. Esperamos assim que não subsista mais confusão nas passagens em que a argumentação em torno da política vier seguida pela expressão Estado, pois a intenção não é dar equivalência aos dois, mas mostrar que a primeira está plasmada no segundo, e nesse sentido, o Estado vai ter uma função que não escapa às características da política: é forma alienada e é, para usar uma expressão de Marx, “comitê executivo da classe dominante (1998. p. 20).

essência humana à essência política, rompendo com a ideia de que o homem seja *par excellence* um animal político.

Ao fazer a crítica ao atraso político da Alemanha em relação à França e Inglaterra - que consiste basicamente no fato desses últimos já terem consolidado o Estado moderno através de uma revolução política capitaneada pela burguesia, enquanto que a Alemanha vivia politicamente ainda num período anterior ao antigo regime – Marx, já certo de que ao país onde nascera não caberia mais avançar para uma revolução burguesa, tal qual aconteceu na França e Inglaterra, que à Alemanha só restaria uma revolução que a elevaria “não só ao nível oficial das nações modernas, mas à *estatura humana* que será o futuro [...] dessas nações” (MARX, 2010b, p. 55 [grifo nosso]). Aqui, como já adiantamos no final do parágrafo anterior, o filósofo alemão contrapõe a revolução que consolidou o Estado moderno, a uma revolução que elevará a humanidade à sua real estatura, quer dizer, à essência humana, pois a qualidade desse novo patamar histórico não estaria mais sublimado no Estado ou relações políticas e sim, nas reais relações sociais humanas, orientadas também por uma produção voltada às reais necessidades dos homens. Para isso, ao contrário das saídas advindas do campo do idealismo, da luta de frases contra frases, Marx diz que,

A arma da crítica não pode é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominen* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz para o homem, é o próprio homem (MARX, 2010b, p. 151).

Na citação acima, Marx vai mostrar que primeiro a crítica que ele faz à situação alemã precisa se tornar força material. E isso se dá a partir de uma crítica radical, aquela que vai à raiz da questão, e ir a raiz do problema é chegar ao homem, pois todo o construto humano é realizado pelo próprio homem. Por conseguinte, toda e qualquer transformação também só poderia passar pelas ações humanas, que munido de uma crítica radical, poderá, mediado assim pela práxis transformadora, ir à raiz dos problemas. Essa crítica ontológica, que vai à raiz do ser social, possibilita ao filósofo alemão identificar e distinguir práxis transformadoras limitadas e práxis transformadoras radicais. As primeiras estariam no plano da política enquanto que a segunda, no plano das forças sociais. As revoluções burguesas são exemplos do primeiro caso. Fizeram a revolução política, ergueram o Estado moderno, o aparato ósseo mais bem acabado da dimensão política, elevaram uma nova classe ao poder, criaram e garantiram toda uma

estrutura econômico-político que possibilitasse uma perpetuação do domínio dessa classe. Essa possibilidade de domínio *ad eternum* de uma classe é próprio de qualquer revolução estritamente política, ao contrário da revolução social. A emancipação política, ou revolução parcial, destrona uma classe e garante uma outra no poder, enquanto que a revolução radical, ou emancipação humana derruba a classe do poder não para criar um novo domínio da classe vitoriosa, mas para garantir que a revolução siga até a raiz dos problemas, que ela avance até a supressão das classes sociais. Nesse sentido, não fica difícil perceber que a essencialidade da emancipação política ou revolução parcial está nos intertícios da sociabilidade pautada na dominação do homem pelo homem, enquanto que a emancipação humana, ou revolução radical³⁷, está a serviço da quebra de todas as alienações que possibilitam o domínio de uma classe pela outra. Marx, ao falar das condições para a revolução de sua terra natal, argumenta que

O sonho utópico da Alemanha não é a **revolução radical, a emancipação humana universal**, mas a revolução parcial, meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma parte da sociedade civil se emancipa e alcança o domínio universal [...] e com isso, a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera (2010b, p. 154 [grifos nossos]).

Partindo dessa distinção do próprio Marx, clarificando essa relação entre práxis revolucionárias qualitativamente distintas, não fica muito difícil compreender o rebaixamento da política - que ao longo da história nos foi apresentado essencialmente enquanto locus da busca pelo bem comum, ou um desenvolvimento de uma racionalidade organizacional humana onde os conflitos particulares seriam resolvidos – em detrimento de uma elevação do humano. Se as revoluções políticas encerram na dominação de uma classe sobre a outra, logo mantém, sempre, um caráter limitador das potencialidades humanas, contribuindo na verdade para uma negação dessas potencialidades, pois permite e garante a escravidão do homem, seja ela transfigurada no escravo da antiguidade, no servo do medievo ou no proletariado na modernidade. O que equivale dizer que, a essência da política ao longo de sua existência, seja ela plasmada fenomenicamente nas mais variadas formas de governo (monárquica,

³⁷ Vale ressaltar aqui que, em nenhum momento essa distinção entre revolução política e revolução social deve ser entendida a partir de uma relação maniqueísta. Isso não existe em Marx e também não é o nosso entendimento. O que se opera no texto, primeiramente é um relevo nos traços característicos de cada conceito, para logo depois mostrar essa relação de forma complexa, ou melhor, dialética. Devemos esse esclarecimento após questionamentos do Professor Dr. Rosalvo Schütz.

aristocrática, democrática), possui uma característica que lhe acompanha independentemente de qual classe social esteja no poder.

A emancipação política teve seu ápice sob o comando da burguesia revolucionária, riscando da história todas as barreiras que seguravam o desenvolvimento da sociabilidade do capital, abrindo caminho para um novo modo de produção, o capitalismo. O fato de vivermos até hoje sob a lógica desse modelo societal (é claro que fenomenicamente o capitalismo de hoje se diferencia do sec. XVIII), só vem a comprovar a tese marxiana de que toda revolução política é parcial, limitada, e que não tende à libertação da humanidade dos grilhões históricos. A revolução político-burguesa nos livrou da dominação de um Estado religioso, mas nos acorrentou a um Estado secular. Vale aqui uma passagem de Marx, ao abordar a questão da importância e limitação da crítica à visão transcendente do homem: “A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que os homens suportem grilhões desprovidos de fantasmas ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche.” (2010b, p. 146).

Mas se a burguesia é a classe que universalizou a emancipação política, a partir dela e por meio dela se mantêm no poder desde a derrubada do *ancien régime*, ou seja, foi o sujeito revolucionário, expressão máxima da revolução política, teria ela como abrir mão do seu projeto e avançar para uma emancipação humana? Não, a essencialidade limitadora da política também é a essencialidade limitadora do sujeito revolucionário. Assim como a emancipação humana é qualitativamente oposta a emancipação política, nesse sentido são atangônicas, também o sujeito revolucionário capaz de levar até as últimas conquências, até a transformação radical da sociedade, só poderia ser a classe antagônica à burguesa, uma classe

[...] com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete nenhuma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano [...] uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado (MARX, 2010b, p. 156).

Uma emancipação humana radical, que traz em sua essencialidade a elevação do humano possibilitado pela supressão das suas forças ilusórias usurpadas e alienadas nas formas políticas, só pode ser perpetrada por uma classe também radical³⁸, que não mais vislumbre uma revolução a partir apenas de suas necessidades particulares, que não vise elevar-se ao domínio político e a partir daí se consolidar enquanto uma nova classe dominante. A emancipação humana universal, só poderá se efetivar a partir de um sujeito revolucionário que não mais persiga um “título histórico” (político), mas o “título humano”.

3.2 As limitações inerentes às saídas politicistas

Em outro texto intitulado, *Para a Questão Judaica* (1844), publicado no mesmo anuário³⁹ que o discutido acima, Marx vai continuar sua argumentação em torno da diferença entre emancipação política e humana. E vai ser mais enfático ainda quanto à necessidade de entender essas categorias, pois a partir delas poderíamos analisar o quão limitadas podem ser as políticas sociais mais – fenomenicamente - avançadas, e principalmente, compreendermos que todas as mudanças via aparatos políticos (Estado, parlamento) são parciais. Nesse pequeno trabalho, o filósofo alemão retornará à questão do Estado, que aparece secularmente a partir da revolução burguesa como uma abstração que só satisfaz o homem também abstratamente.

Toda a trama textual parte da crítica de Marx ao livro de Bruno Bauer⁴⁰, onde este último vai analisar a possibilidade da emancipação do judeu frente ao Estado cristão, pautando a necessidade do Estado se laicizar, sob o argumento de que a emancipação do judeu só poderia ser realizada por um Estado também emancipado da religião de Estado. A partir do momento em que o Estado se professasse laico, o judeu automaticamente se elevaria ao status de *citoyen*. A crítica marxiana começa por desconsiderar esse raciocínio baueriano, pois “De modo algum bastava analisar as

³⁸ Essa é a primeira referência feita por Marx ao proletariado enquanto sujeito político revolucionário. E isso não se deu por acaso, mas foi possibilitado pelo encontro desse filósofo com esses trabalhadores, como diz Bianchi (2006), “nas buliçosas ruas de Paris”. O que equivale dizer que esse texto, assim como os outros dois que discutiremos a seguir foram escritos quando Marx morava na França. Essa tese, do sujeito revolucionário por excelência, perdeu sua força ao longo da História, dando lugar aos sujeitos pulverizados. Nesse sentido, ressaltamos desde já nossa total discordância com esse último pensamento. Defendemos a validade mais atual do que nunca do proletariado enquanto sujeito revolucionário e viga mestra do edifício teórico marxiano. Afiliamos-nos assim a leituras como a do nosso orientador, Jadir Antunes, que chama atenção para o processo de desproletarização do pensamento marxista e dos professores Sérgio Lessa (2002) e Ivo Tonet, que há bastante tempo vêm discutindo com grande rigor, essa perda da “centralidade” política da classe genuinamente revolucionária.

³⁹ Trata-se do único volume dos *Anais franco-alemães*, publicados em 1844 em parceria com Arnold Ruge.

⁴⁰ *Die Judenfrage (A Questão Judaica-1843)*.

questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: *de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?*” (MARX, 2010d, p. 36). Aqui, podemos perceber de forma cristalina os delineamentos ontológicos da análise marxiana. Não se trata apenas de analisar a relação do problema que nos apresenta, mas de indagar as origens desse problema, sob que aspectos são fundados. Nesse sentido, temos uma categoria, a emancipação, que pode ser dividida em política e humana sem perder o caráter de ser emancipatório, mas por outro lado, a primeira possui uma essencialidade limitada, parcial, a segunda é solo da radicalidade humana, aquela que vai à raiz do problema, ou seja, são formas de ser ontologicamente distintas. Essa diferenciação essencial permite a Marx dizer que “Bauer incorre em contradições por não alçar a questão a esse nível. Ele impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma.” (2010d, p. 36). Nesse sentido, reafirma,

Vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral (MARX, 2010d, p. 36).

Para o filósofo alemão, do ponto de vista de uma análise a partir da emancipação política, uma saída pelos aparatos estatais não constitui nenhuma dificuldade em socializar direitos a quaisquer grupos sociais que porventura estejam alijados dessas conquistas políticas. No caso do judeu, o pressuposto para que ele se emancipe enquanto homem não está ligado a laicização do Estado, pois este rompimento parcial do Estado plenamente desenvolvido em relação à religião está inscrita no campo da emancipação política, não constituindo assim ato que propiciaria o fim das contradições entre os sujeitos da sociedade civil; entre a diversidade particular de grupos sociais. “A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação *humana*” ⁴¹ (MARX, 2010d, p. 38). O que equivale a dizer que qualquer grupo social mais vulnerável às políticas estatais não deve procurar o problema das limitações e precariedades de sua existência

⁴¹ Isso não significa que não haverá contradições numa sociedade emancipada. Essa isenção de contradições figura no plano estritamente das já conhecidas, na sociedade de classes: ex: laico x religioso, cidadão x burguês, público x privado, trabalho x capital etc.

no campo politicista, pois por mais avançadas que sejam as conquistas neste lócus, pela essência dessas relações pautadas na lógica dos direitos, elas sempre serão parciais, nunca voltadas às reais necessidades humanas. Assim, “O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre*.” (MARX, 2010b, p. 38-39).

O homem enquanto cidadão, na luta pela ampliação dos seus direitos, precisa se valer de um meio limitador. Assim como ele precisa de uma mediação fantástica religiosa e eleva preces a um ser celestial que paira sob a sua cabeça para conquistar as graças divinas, ele precisa também de uma mediação mundana, como o Estado. Essa relação do homem com o Estado é tão fantasiosa quanto a religiosa, tão cheia de ilusões quanto essa última. Ou seja, o homem pode romper politicamente com a religião e ficar novamente preso, limitado às mediações do redentor chamado Estado. Dessa relação decorre que,

[...] o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. [...] o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana* (MARX, 2010d, p. 39).

Para o filósofo alemão, o problema não está em romper politicamente com esse ou aquele empecilho (ex. Religião) que aparentemente faz com que a humanidade se sinta, mesmo que de forma imaginária, desvencilhada. “A elevação *política* do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política”⁴² (MARX, 2010d, p. 39). Mas o Estado moderno pleno, possibilitado

⁴² Poderíamos retirar a religião e argumentar a partir de qualquer conquista ou luta política atuais, como: as questões raciais, feministas, dos direitos humanos e da causa LGBT etc. Que em nada diferiria do que Marx está mostrando. A maior prova disso é que de lá para cá as conquistas dos movimentos supracitados só aumentaram, sendo reconhecidos em boa parte pelo Estado, mas do ponto de vista da estrutura da

pela política perpetrada pela burguesia, ao se desvencilhar do débil Estado do antigo regime, aparecendo agora mais do que nunca como a comunidade de todos, só pode atender as reivindicações sociais na medida em que essas não coloquem em xeque a própria existência do Estado. “O Estado como Estado anula, p. ex., a *propriedade privada*; o homem declara, em termos *políticos*, a propriedade privada como *abolida* [...] No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe.” (MARX, 2010d, p. 40). Nesse sentido, toda a sua ação tem que ficar circunscrita ao âmbito do limite imposto pela sua própria essência. As tentativas por meio desse desvio da comunidade política em resolver definitivamente os problemas das desigualdades sociais, por exemplo, são inócuas, pois, para isso, o Estado teria que avançar até a raiz do problema, ou seja, ao fundamento último das desigualdades, e se isso fosse possível, ao identificar esse elemento fundante, seu pressuposto, a propriedade privada, não poderia destruir essa relação, pois o Estado só existe devido a esse complexo. A política, a dimensão estruturadora do Estado, surge para garantir exatamente a apropriação privada do trabalho alheio. A classe que se beneficia dessa relação - classe dominante - precisa de um aparato mediador para garanti-la. Nesse sentido, seria uma impossibilidade ontológica um estado popular, por exemplo, perpetrar uma emancipação humana, tendo em vista que o ato desse Estado se move no campo limitado e parcial da emancipação política.

Para o Estado moderno não tem problema algum se livrar de qualquer questão que se apresente enquanto privilégio político. Ao decretar uma lei que permita o rompimento dos privilégios, ele não está necessariamente abolindo das relações sociais tal privilégio, ele está apenas abolindo politicamente, parcialmente, ou seja, do âmbito do Estado. Para explicar essa relação, continuemos com o exemplo da religião: ao se declarar ateu o Estado não está suprimindo a religião, ele desloca um privilégio que lhe acompanhou por milênios para o espaço privado, para o lócus da sociedade burguesa, para a concretude da vida real. Em outras palavras, o ato político não abole a religiosidade humana, ao contrário, ele garante legalmente a religiosidade do homem no campo privado. Assim também ocorre com as desigualdades sociais. O Estado moderno reconhece que todos os homens já nascem iguais, e por isso possuem todos os mesmos

sociedade nada mudou. O capitalismo continua tão vigoroso e destruidor quanto antes, o capital continua a se reproduzir exponencialmente, ou seja, nenhuma dessas conquistas obtidas no campo da política reformista contribui em nada para uma mudança real da estrutura social.

direitos. Mas se, sem exceção na história, a maioria, por algum motivo desconhecido, é privada de direitos básicos, com certeza a culpa não é do Estado, pois esse lhe garante politicamente esses direitos. Assim, se as pessoas não possuem casa, por exemplo, a disfunção está no próprio indivíduo, na esfera da materialidade da vida, no terreno da vida burguesa.

Essa relação de deslocamento de um problema da esfera universal para o campo privado nos aparece na imediaticidade enquanto oposição entre as boas vontades do Estado frente ao mundo das disputas sem a intervenção deste meio. “O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa [...]” (MARX, 2010d, p. 40)⁴³. É como se houvesse uma real oposição entre o pressuposto do Estado moderno, a sociedade burguesa, e o próprio Estado moderno, criando assim a ilusão de que o homem se realiza comunitariamente enquanto ser genérico no segundo, e se realiza enquanto indivíduo particular no primeiro. Segundo Marx

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla [...] na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um juguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. [...] na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010d, p. 40).

Esse apresentar-se do Estado moderno como elemento universalizante, imprimindo-lhe na sociedade burguesa o caráter de comunidade política, o sol artificial da humanidade, que serve a todos e garante a todos a participação na sua esfera, mesmo que ilusoriamente, é visto pelo filósofo alemão como uma configuração importante da dimensão política, representando “um grande progresso” (MARX, 2010d, p.41) na

⁴³ Para ficarmos no exemplo da nota 42, p. 61, é bastante sintomático o fato de que mesmo o Estado reconhecendo os direitos reivindicados pelos movimentos de causas específicas, a violência dirigida de várias formas (físicas ou morais) contra esses grupos sociais não deixou de existir. Talvez o contrário seja verdade, e tenha ocorrido um aumento dessa violência. A argumentação de Marx vai nesse sentido, pois mesmo a partir do reconhecimento de direitos na esfera política, não anula atos execráveis de homens contra homens.

história da humanidade até aqui, mas “Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política” (MARX, 2010d, p. 42), ela opera a forma melhor acabada do espaço público cindido do privado. A “cisão do homem em *público* e *privado*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização plena* da emancipação política” (MARX, 2010d, p. 43).

Dentro desse campo de perfectibilidade histórica da dimensão política, vale ressaltar que a democracia também aparece enquanto forma desenvolvida da prática política. Ou seja, um Estado democrático, politicamente mais avançado, não se constitui enquanto livre das amarras de poderes estranhos, mas ao contrário, por se mover, devido a sua essência (inerente à politicidade), dentro do campo político, a forma democrática do Estado moderno não pode ir além dos limites ou da parcialidade da emancipação política. Para sermos mais exatos, não adianta lutarmos por mais democracia, pois qualquer que seja sua manifestação histórica, representativa, participativa, direta ou indireta, ela estará presa a um desenvolvimento da humanidade circunscrita ao campo da sociedade de classes, participe da exploração da classe dominante.

Assim como o Estado moderno é um ente secular que aparece aos olhos humanos religiosamente como o seu redentor, a democracia se apresenta dentro desse meio espiritual como sua expressão cristã, ou seja, a realização laica do cristianismo. Segundo Marx,

O Estado democrático, o Estado real, não necessita da religião para chegar à sua completude política. Ele pode, antes, abstrair da religião, porque nele se realiza efetivamente em termos seculares o fundamento humano da religião. [...] A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente *soberano*, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social [...] corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. Na democracia, a quimera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular (MARX, 2010d, p. 43 e 45).

A argumentação marxiana em torno das formas políticas tem o esforço de mostrar que por mais aperfeiçoadas que possam parecer, as relações sociais perpassadas por essa dimensão são em sua essencialidade limitadas, e no fundo inumanas, pois só se realizam no homem abstrato, irreal; são poderes alienados da humanidade enquanto comunidade social real e utilizados por uma classe de rapina que anula as

potencialidades humanas. Essa castração omnilateral, fundamentalmente é o que caracteriza o sentido negativo da política. Mas não basta dizer que ela é apenas negativa, ela é essencialmente negativa, pois surge exatamente para garantir essa desefetivação do homem. Ela é meio e por ela se efetiva, de uma forma ou de outra, a anulação da constituição do ser genérico real. Nesse sentido, o alerta de Marx não deixa dúvidas: “Se vós [...] quereis vos emancipar politicamente sem vos emancipar em termos humanos, então a parcialidade e a contradição não se acham apenas em vós, mas também na *essência* e na *categoria* da emancipação política.” (MARX, 2010d, p.46). Essa parcialidade e contraditoriedade inerentes à emancipação política tem seu antípoda na emancipação regida pelas necessidades realmente humanas, que,

[...] só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, **não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política** (MARX, 2010d p.54 [grifo nosso]).

Na passagem supracitada, encontramos um elemento muito importante para fundamentar a necessidade de uma superação da política e não de um aperfeiçoamento da mesma. Marx deixa claro que a possibilidade de uma emancipação humana (comunista) só se efetivará a partir do momento em que a humanidade recuperar para si sua verdadeira força social, que outrora lhe foi alienada, e materializada em força política⁴⁴. Nesse sentido não se deve reabsorver o poder político, socializando-o, mas ao contrário, deve-se superar o poder político. Após a emancipação humana, Marx não fala de uma reabsorção do poder político, ele fala de uma reabsorção do poder social usurpado sob a forma de política, pois, se a política tem sua origem na sociedade de classes e funciona enquanto garantidora desta, e o pressuposto para uma sociedade comunista é a superação das classes sociais, como poderia existir essa força alienada (política) numa sociedade sem classes (comunista)?

⁴⁴ Só para ilustrar e sem querer atropelar “os bois com a carroça”, é importante fazer uma ponte aqui entre essa reorganização das próprias forças como momento importante para a auto-organização humana e uma passagem de *O Capital* (2006), que no nosso entendimento possui a mesma significação, mas neste último caso, sai a política e entra o trabalho abstrato, ou seja, em sua forma alienante. Passamos a citação: “A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo de produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado.” (p. 101). Em ambos os casos, é condição importante para uma sociedade efetivamente pautada nos interesses humanos, que alienações tais qual a política e o trabalho abstrato, sejam superados.

3.3 Vontade limitadora da Política frente à força social real

Nas *Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen (Glosas Críticas Marginais ao Artigo: “O rei da Prússia e a reforma Social.” De um Prussiano)*, texto redigido e publicado no mesmo ano (1844) dos *Anais Franco-Alemães* do qual fazem parte os dois artigos discutidos acima, Marx vai abordar de forma mais clara ainda a questão da essência da política, reafirmando sua parcialidade, limitação e incapacidade de resolver os reais problemas sociais, exatamente porque – como já foi abordado acima - ela é fundada pelo elemento matrizador desses problemas, a propriedade privada. Esse texto é uma resposta ao antigo amigo Arnold Ruge, que idealizou e ajudou a publicar os anais, e se configura enquanto rompimento oficial da parceria entre Marx e Ruge. Este último, ao publicar uma análise sobre a atitude do rei da Prússia em relação a uma revolta dos trabalhadores da indústria têxtil da Silésia, coloca um peso central no fato de que a Alemanha não poderia resolver os conflitos que eram gerados pela miséria e precariedade das relações de trabalho porque era um país não-político. Numa argumentação tipicamente neo-hegeliana, o prussiano atribui a debilidade do Rei da Prússia em resolver as mazelas sociais devido ao fato de ainda não ter erigido um Estado moderno, ou seja, um aparato centralizador politicamente aperfeiçoado. Aqui começa a crítica marxiana.

Marx, de início, logo vai indagar se o real problema está mesmo no fato de um país ser mais desenvolvido politicamente que o outro ou não; e analisando a “relação geral da política com os males sociais” (MARX, 1995, p. 2), a partir do exemplo da Inglaterra e França, que no período tratado aqui eram os países onde a revolução burguesa já havia se consolidado, vai mostrar que ao contrário do que o prussiano argumenta, quanto mais desenvolvido politicamente um país, mais se buscará as saídas no campo da política e não onde os problemas realmente se enraízam, que “o intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais.” (MARX, 1995, p. 13).

O filósofo alemão vai exemplificar várias decisões políticas com vistas a erradicar o problema da fome. Ressaltando que nenhuma delas foi eficaz, pois como as decisões políticas orbitam no campo da vontade, e os males sociais existem pelas relações fundadas na materialidade da vida, ou seja, possui uma lógica que independe da nossa vontade, não basta querer e tomar atitudes enérgicas contra a fome, tem que

entender como ela se origina, como ela se reproduz, há que se ir à raiz do problema. Operação oposta, no entanto, é feita pelas tentativas de saída politicistas, sem sucesso, pois, “o princípio da política é a vontade. [...] quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites [...] da vontade e, conseqüentemente, [...] é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais” (MARX, 1995, p. 14). Vejamos o exemplo dos revolucionários franceses:

A Convenção teve, por um momento, a coragem de determinar a eliminação do pauperismo [...] depois de haver encarregado o seu Comitê de Salvação Pública de elaborar os planos e as propostas necessários, e depois que esse utilizou os amplos levantamentos da Assembléia Constituinte sobre as condições da miséria na França e propôs, através de Barère, a fundação do Livre de la bienfaisance nationale etc.. Qual foi a conseqüência da determinação da Convenção? Que houvesse uma determinação a mais no mundo e que um ano depois mulheres esfomeadas cercassem a Convenção. [...] **E, no entanto, a Convenção era o máximo da energia política, da força política, e do intelecto político** (MARX, 1995, p.10 [grifos nossos]).

Nesse campo de manobra movediça, as impossibilidades de resolver problemas sérios viram joguetes que beiram a infantilidade de culpabilizar partido A ou B. Assim, “Na medida em que a burguesia [...] admite que o pauperismo é uma responsabilidade da política, o *whig* considera o *tory* e o *tory* o *whig* a causa do pauperismo. Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral [...] a encontra na política do partido adversário” (MARX, 1995, p. 5)⁴⁵. A busca para as soluções da pobreza não ultrapassam a superficialidade e a parcialidade das resoluções políticas, como já apontara Marx nos textos anteriores. A burguesia, neste caso, não pode ir além da epiderme para sanar as contradições de sua sociabilidade, pois essas contradições são inerentes a sua estrutura sistêmica. E mesmo se, por acaso, ela chegasse a essa conclusão, como admitir que os problemas humanos tivessem origem numa estrutura que é base da sua constituição societal, e mais, como admitir que a solução real para resolver os problemas que assolam a humanidade pressupõe a superação da sociedade de mercado? É essa mesma estrutura social, que permite a reprodução massiva da fome, que também permite e funda a forma política. Não é o Estado moderno (forma política)

⁴⁵ Essa constatação de Marx é do século XIX, mas se observarmos, só a título de exemplo, as últimas campanhas eleitorais no Brasil, em que a polarização entre dois partidos (PT x PSDB) vêm dando a tônica do debate é muito difícil segurar o ímpeto de cometer um erro, considerado pelos historiadores como anacronismo, e mudar as siglas envolvidas na citação de Marx para os partidos supracitados. Um acusa o outro por aprofundar e não ter resolvido os problemas do país, mas nenhum quer procurar os problemas na política em si perpassada pela lógica do capital.

que funda a sociedade burguesa, e as suas contradições, mas o inverso, o modo capitalista de produção é quem funda a nova forma política (Estado moderno). Em outras palavras, o Estado, por mais politicamente perfeito que possa ser, assenta-se sobre as contradições da sociabilidade burguesa, por isso,

O Estado jamais encontrará no "Estado e na organização da sociedade" o fundamento dos males sociais, [...]. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o seu partido adversário, acha-se ao leme do Estado. **Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado** (MARX, 1995, [grifo nosso]).

Para Marx, o Estado longe de ser o mediador que irá dirimir os problemas sociais, é mantenedor desses conflitos, não necessariamente porque as pessoas que estão controlando esse *Leviatã* sejam más por natureza, não possuam boa vontade, ou se regozijam com a pobreza alheia, mas porque a natureza do Estado possui os caracteres gerais de um aparato garantidor das relações de exploração e conseqüentemente da miséria material e espiritual que perpassam a história da sociedade de classes. Se o problema está na essência do Estado, e não cabe procurar aperfeiçoar a política e conseqüentemente criar um novo Estado que ilusoriamente atenderia as demandas da humanidade, o aparato ósseo da dimensão política, como não poderia ser diferente, joga um papel negativo para o desenvolvimento da humanidade, emperrando a superação da sociedade de classes, e servindo de colchão amortecedor para o avanço dos conflitos que poderiam levar a real solução do problema.

A observação sobre a essencialidade do Estado feita acima por Marx, não é restrita apenas a atual relação entre o mundo privado, ou seja, a sociedade civil ou burguesa, e o campo público. O conflito entre o interesse público e o privado, é uma contradição onde o Estado, desde o seu surgimento, se assentou. “Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares.” (MARX, 1995, p. 12). Se qualquer política perpetrada pelo Estado tentar suprimir essa contradição, teria, antes de tudo, de acabar com o Estado, pois essa contradição o sustenta. Nesse sentido,

[...] a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente às conseqüências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas conseqüências, a impotência é a lei natural da

administração. Com efeito, esta dilaceração, esta infâmia, **esta escravidão da sociedade civil, é o fundamento natural onde se apoia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis** (MARX, 1995, p.12 [grifo nosso]).

Estado e escravidão andam juntos. Essa tese marxiana reafirma a essencialidade negativa da dimensão política, materializada em sua estrutura óssea. Para a superação real dos problemas da humanidade, há que se buscar na essência do Estado os fundamentos da manutenção desses males, e não na administração de qualquer governo, por mais boa vontade e ligação com as camadas subalternas que esses possam ter. A questão que deve ser posta, não é como aperfeiçoar a máquina pública, otimizar a administração, acabar com a corrupção, ou no caso dos revolucionários, criar um Estado operário, socializando e aperfeiçoando a política, mas sim, como aglutinar forças sociais por fora desse aparato político institucional e superar as bases que sustentam essas forças alienadas. Qualquer tentativa que busque avançar a partir da boa vontade política, mesmo que em nome da coletividade, pelos mecanismos estatais, de novo só se terá a nomenclatura para uma outra forma política, uma outra classe nova no poder (mesmo que seja a proletária), mas a velha relação real, de escravidão da classe subalternizada, continuará. Isso porque,

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, **quanto mais político é um país**, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais (MARX, 1995, p.13 [grifo nosso]).

Esses limites das vias politicistas assinalados por Marx, ganham corpo mais ainda quando este vai apontar para o fato de que a luta proletária deve ser pautada não para se inserir na comunidade política, e sim, na comunidade humana. O operariado não deve se lançar a uma revolução para construir uma comunidade política à sua imagem e semelhança, mas deve ao contrário, destruir os elementos matrizadores dessa comunidade ilusória, e avançar na construção da verdadeira comunidade social. Na primeira, uma classe particular eleva-se a classe universal e impõe a sua vontade frente às outras frações de classe. Já na segunda, a classe operária ao se elevar a classe dominante pela revolução, só a faz com o objetivo claro de se desfazer ao longo do

processo enquanto própria classe, ao mesmo tempo em que suprime a antiga classe dominante. Isso se dá à medida que

a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana. **A essência humana é a verdadeira comunidade humana.** E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e **a vida humana em relação à vida política.** Deste modo, por mais parcial que seja uma revolta industrial, ela encerra em si uma alma universal; e **por mais universal que seja a revolta política, ela esconde, sob as formas mais colossais, um espírito estreito** (MARX, 1995, p.20 [grifo nosso]).

A contraposição entre relações sociais reais e políticas é clara em Marx. A segunda está ligada a um período histórico determinado, não surge com o homem, não contribui para o seu desenvolvimento, mas o limita, é meio para a manutenção da exploração de uma classe sobre a outra, e se manifesta historicamente exatamente para garantir essa relação. Por isso toda e qualquer saída por essa via é parcial e limitada, vale dizer, castradora das potencialidades humanas. A primeira, identificada as reais relações humanas, portadora de uma essencialidade que faz o homem ser o que é, ou seja, um ser social, é o campo do desenvolvimento omnilateral, é a energia relacional de uma verdadeira comunidade humana, que propicia o desenvolvimento da humanidade a partir do elemento fundante, o trabalho, agora não mais sob uma forma alienada (trabalho escravo, servil ou assalariado), estranhada, mas, sob a forma associada, de cooperação social. A essência política possui um caráter alienado à essencialidade humana, ela nunca, pela sua própria função social, vai estar voltada para os reais interesses do ser social. Por isso, até numa revolução operária, o social tem que estar em primeiro plano, enquanto que o ato político, por mais importante que seja, diante do poder social, é apenas um apêndice.

Uma **revolução social** se situa do ponto de vista da totalidade porque - mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial - ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, **porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência a superar o seu isolamento do Estado e do poder.** O seu ponto de vista é aquele do Estado, de

uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a idéia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma revolução com alma política organiza também, de acordo com a natureza limitada e discorde dessa alma, um círculo dirigente na sociedade às custas da sociedade (MARX, 1995, p. 21 [grifo nosso]).

No excerto acima a revolução social aparece como uma categoria ligada às reais necessidades do ser social, enquanto que a revolução de alma política aparece como a que serve aos interesses abstratos do homem irreal, entificado em cidadão. A revolução política, como argumentamos ao longo do texto, não destrói os fundamentos dos males sociais, ela apenas muda a classe dirigente e possibilita essa oprimir a camada alijada do poder real, pois é de sua essência permitir a dominação de uma classe sobre a outra. No entanto, num possível momento revolucionário com vistas à construção de uma sociedade comunista, um falso paradoxo entra em cena: nenhuma revolução pode se efetuar sem o ato político. Neste caso poderíamos bradar: como fazer uma revolução política se essa categoria é limitada, parcial e negativa, já que trava o desenvolvimento da humanidade, como, aliás, foi argumentado do início do texto até aqui? A assertiva do falso paradoxo é verdadeira, não existe revolução sem a dimensão política, mas isso só é possível exatamente porque os caracteres da dimensão política são essencialmente negativos. *Mutatis mutandis*, toda revolução pressupõe uma luta sangrenta entre parcelas da humanidade, e esse conflito implica em mortes, que por sua vez, nega e anula radicalmente a existência do homem, não importa se ele seja burguês ou operário, a sua humanidade é negada pelo ato político ao destruir sua vida. Passemos a palavra ao próprio Marx:

Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política. [...] é [...] absurdo uma revolução social com uma alma política, é racional, ao contrário, uma revolução política com uma alma social. **A revolução em geral** - a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas relações - **é um ato político**. Por isso, o socialismo não pode efetivar-se sem revolução. **Ele tem necessidade desse ato político na medida em que tem necessidade da destruição e da dissolução**. No entanto, logo que tenha início a sua atividade organizativa, logo que apareça o seu próprio objetivo, a sua alma, então o socialismo se desembaraça do seu revestimento político (MARX, 1995, p. 21[grifos nossos]).

Nessa última citação, a argumentação de Marx em torno da necessidade parcial da política, mesmo num momento importante, não deixa dúvidas: ela se constitui como um elemento negativo, apenas porque a revolução não se efetiva sem “destruição e dissolução”. Sintomático é o desfecho de uma revolução de alma social para a

dimensão da politicidade. Sobre isso, Marx é categórico: no momento em que o objetivo imediato da revolução social começa a aparecer, o socialismo se livra dessa força alienada e a real organização social pautada nas verdadeiras necessidades humanas, deverá dar a tônica do desenvolvimento omnilateral, agora não mais atrelado às revoluções, mas tão somente às evoluções sociais, como é lembrado pelo filósofo alemão em a *Miséria da Filosofia* (1846).

A diferenciação marxiana entre categorias como emancipação humana, revolução radical/social, comunidade humana, de um lado, e emancipação política, revolução política e comunidade política de outro, tem solo exatamente na diferenciação entre forças sociais reais e forças sociais usurpadas em forma de poder político, isto é, entre uma comunidade real e a sua antípoda, abstrata. Vale ressaltar que todas as categorias elencadas imediatamente acima são variações de duas contradições centrais – uma ligada ao estatuto humano e outra ao estatuto da política - que Marx vem discutindo de forma inequivocamente coerente ao longo desses três textos estudados no presente capítulo.

A discussão ao longo das linhas acima se constitui como primeiro momento da crítica de Marx em face do entendimento positivo da política. Está marcado por ser o início do percurso do pensamento original desse filósofo, inaugurando consequentemente um novo padrão de conhecimento. Essa constatação, longe de rotular tais escritos como obras imaturas de Marx, que para muitos só se elevou a maturidade de seu pensamento a partir de *O Capital* (1867), tem o objetivo exatamente oposto, o de mostrar a profundidade e originalidade de tais escritos, sustentando a tese de que o autor em questão nunca abandonara tais convicções. E para isso, enveredaremos por textos que perpassam grande parte da vida do filósofo alemão, adentraremos em obras que trouxeram impressas em suas páginas experiências primárias da revolução operária. Ao avançarmos para o terceiro capítulo, tentaremos, a partir de *O 18 Brumário de Louis Bonaparte* (1852), *Guerra Civil na França* (1871) e *Crítica ao Programa de Gotha* (1875), mostrar a validade das categorias discutidas acima.

4. A HISTÓRIA COMO LUTA DE CLASSES: ENTRE A POLÍTICA REVOLUCIONÁRIA E A REDOMA POLITICISTA

Após abordarmos o momento de ruptura do pensamento político de Marx em relação à tradição filosófica ocidental - expressada em sua teoria da essencialidade negativa da política, em contraposição ao seu milenar sentido positivo - na tentativa de não só tipificarmos esse pensamento como propriamente marxiano, mas também de mostrarmos que ele nunca o abandonou⁴⁶, o caminho que pretendemos percorrer nesse terceiro capítulo, perpassa dois grandes eventos históricos que envolveram o proletariado e que não ficaram livres da pena de Marx. Tais episódios foram as revoluções na França (1848) e a Comuna de Paris (1871). Além dos escritos desses dois acontecimentos, um terceiro, que mostra a luta interna de Marx frente às lideranças reformistas do movimento operário - principalmente os lassalianos - também será analisado na parte final desse capítulo, estreitando assim as posições político-teóricas com as intervenções nos programas tático/estratégicos da organização operária da época. Nesse sentido, trabalharemos respectivamente o *18 Brumário de Louis Bonaparte* (1852), *A Guerra Civil na França* (1872)⁴⁷, e *Crítica ao Programa de Gotha* (1975). Obviamente, sabemos não ser possível, devido à limitação própria do espaço da pesquisa, abordar todos os escritos do filósofo alemão que transcorrem os períodos históricos aludidos acima, o que, no entanto, não exclui o fato de que uns e outros não deixarão de aparecer junto aos textos nodais⁴⁸.

4.1 História como crivo do pensamento

Considerado por muitos como obra puramente histórica, *O 18 Brumário de Louis Bonaparte*, à maneira de tantos outros que carregam consigo o estigma do esfarelamento de um sistema filosófico nas mais variadas disciplinas, a nosso ver, traz em seu corpo muito mais do que análises factuais, bem mais do que narrativas

⁴⁶ Segundo I. Mészáros, “apesar de todas as mudanças surgidas nos escritos posteriores de Marx, a definição predominantemente negativa de política permaneceu um tema central de sua obra até o fim de sua vida” (2002, p. 563).

⁴⁷ A importância das análises sobre a concepção de revolução comunista nesses textos de Marx, e o que os tornam atuais, segundo Mészáros (2002) foi que, mesmo partindo da “cotidianidade bruta de suas manifestações fenomênicas” ele esclarecia “seu significado estrutural último”. Assim, exemplifica em nota o filósofo húngaro: “As obras *O Dezoito Brumário* e *A Guerra Civil em França* são exemplos poderosos desse feito marxiano. Em ambas, ele parte da ‘imediatez ainda quente’ dos eventos correntes [...] e integrando-os às tendências históricas prevaletentes nitidamente delimitadas, retira deles alguns insights teóricos muito importantes. Os últimos iluminam não apenas os próprios eventos investigados, mas simultaneamente também a época como um todo [...]” (p. 584).

⁴⁸ Como é o caso de: *Luta de classes na França (1850)* e *Mensagem ao comitê central da liga dos comunistas (1850)*.

episódicas de um momento conturbado na França. Entre golpes e intra-golpes, ele revela como as categorias marxianas de emancipação política, emancipação humana, revolução política e social, não só são utilizadas como ferramentas de análises de um momento histórico, mas como esses últimos lhes dão validade enquanto expressão que são da própria realidade. Essa constatação inicial é de grande importância, pois, ao pretendermos mostrar que tais categorias nunca serão abandonadas por Marx, não queremos com isso imputar ao filósofo certa arbitrariedade frente ao real, desprezando assim as especificidades de determinados acontecimentos. Mas ao contrário, buscaremos evidenciar como os fatos históricos estudados nessa parte dão legitimidade à hipótese levantada nesse texto: a de que a política possui uma essência negativa, e por isso, é uma relação social que não mais deverá existir numa sociedade emancipada.

No mesmo sentido, o próprio Marx ao prefaciar a segunda edição do livro (1869), chama atenção para o fato de que “o seu material histórico não foi além do mês de fevereiro de 1852” (MARX, 2006, p. 7). Claro que ele não queria dar menor importância aos acontecimentos, mas apenas ressaltar que a conjuntura histórica por ser movente, não necessariamente poderá ser analisada a partir de documentos que não dizem mais respeito a um período qualquer estudado. Nesse caso específico, quando o filósofo diz “material histórico”, ele se refere exclusivamente à documentação utilizada para analisar o cenário político-econômico do momento (1848 a 1852). Talvez, uma questão que poderia ser colocada é: se o autor faz essa ponderação, tal texto, ao contrário do que é afirmado no início do capítulo, não deveria ter um peso menor, já que a conjuntura histórica hoje possui especificidades inimagináveis para o homem de 1852? Geralmente o filósofo alemão não deixa dúvidas em suas colocações, e nesse caso não é diferente. Ao concentrar a admoestação apenas ao material histórico, e não sobre os instrumentos categoriais utilizados, ele conscientemente reconhece a validade desses últimos. Isso nos parece tão verdadeiro que, não é por acaso que Marx, em carta endereçada ao seu amigo Ludwig Kugelmann, datada de abril de 1871, imediatamente após a Comuna de Paris, exatamente para delinear os possíveis fracassos da Comuna, diz ao companheiro que: “Se consultares o último capítulo do meu *18 Brumário*, verás que enuncio como próxima tentativa da revolução francesa não já, como até aqui, transferir a maquinaria burocrático-militar de umas mãos para outras, mas *demoli-la [...]*” (MARX, 2009, p. 208). Essa passagem remete apenas ao *18 Brumário*, mas, como veremos, ela tem raízes nos textos estudados no segundo capítulo.

A alusão de Marx a um excerto do último capítulo do seu *18 Brumário*, 19 anos depois de escrevê-lo, mostra que, para ele, a análise desse texto estava correta. E mais, expõe que sua posição em relação tanto à dimensão da política em si quanto ao seu aparato ósseo, o Estado, continuam cumprindo uma função negativa, agora comprovado pelo crivo da história. À classe operária não basta apenas se apossar do aparato estatal, não pode mais somente tomar o poder político. À classe revolucionária - que na revolução de 1848 em Paris, anuncia-se ao mundo como a classe que não mais buscará a poesia no passado, mas sim no futuro - só serve a destruição do Estado. Esse pressuposto é fundamental para que surja a possibilidade da revolução proletária e essa avançar até o seu desvencilhamento das vestes políticas.

As revoluções que assaltam o Estado, que conquistam o poder político e mantêm a estrutura dele intocada, invariavelmente não coloca em xeque o fundamento classista da sociedade, conservando assim a relação de dominação de uma classe sobre a outra. Isso vale também para os jogos de poder de viés democrático, ou a algo que o valha, em que determinado grupo social progressista ascende ao poder político, mas não consegue romper a camisa de força que é a própria dimensão política, assegurada pela expressão econômica de quem controla os meios de produção. Essas revoluções, como é o caso da burguesa, mantêm um conteúdo velho com frases novas, trocam reis por burocratas, a monarquia pelo parlamento, mas o poder continua usurpado, assim como há milênios. Contrapondo a essa “velharia”, agora esfumaçada pelas chaminés das fábricas, Marx diferencia a revolução social do século XIX, moderna⁴⁹ - a que realmente pode trazer um conteúdo novo - da sua antagônica revolução do século XVIII, que por outro lado “conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado” (MARX, 2006, p. 15). Segundo o autor,

As revoluções burguesas, como as do sec. XVIII avançam rapidamente de êxito em êxito; seus efeitos dramáticos excedem uns aos outros; os homens e as coisas se destacam como gemas fulgurantes [...] mas estas revoluções têm vida curta; logo atingem seu apogeu, e uma longa sonolência se apodera da sociedade [...]

⁴⁹ Marx utiliza exatamente o termo moderno para caracterizar a revolução social capitaneada pelo operariado. Não por acaso, com o surgimento da perspectiva pós-moderna, o sujeito revolucionário da modernidade, assim como essa, é varrido do mapa pelos autores representantes, ou inconscientemente próximos, de tal perspectiva. Se não existe mais modernidade, o suposto sujeito revolucionário moderno também deixa de existir. Agora não mais os movimentos sociais pautado na luta pelo trabalho contra o capital são os responsáveis para acabar com a sociedade de classes, mas os chamados Novos Movimentos Sociais (ver Boaventura de Souza Santos, 1999). As lutas dos NMSs, a partir de seus sujeitos pulverizados, são para garantir o Estado de Direito, e não, como alertara Marx na carta acima, destruir essa máquina.

outro lado, as revoluções proletárias, como as do século XIX, se criticam constantemente a si próprias, interrompem continuamente seu curso, voltam ao que pareciam terminado para recomeçá-lo outra vez, escarnecem com impiedosa consciência as deficiências, as fraquezas e as misérias de suas primeiras tentativas [...] recuam constantemente ante a magnitude infinita de seus próprios objetivos até que se cria uma situação que torna impossível qualquer retrocesso (MARX, 2006, p. 19).

Mantendo uma coerência com os seus pressupostos teóricos trazidos a público em 1844, o filósofo alemão sustenta a mesma postura ao caracterizar e diferenciar as revoluções típicas burguesas (política), e as revoluções de tipo proletárias (sociais). No primeiro caso, é a de tipo parcial, limitada, que ao cumprirem seu papel, destronando o antigo domínio da classe dos senhores feudais e destruindo *pari passo* as também antigas formas de reprodução material, não podem mais avançar. A sua especificidade de ser essencialmente política traz em si a inerente e necessária manutenção dos pilares do edifício Estatal, que por sua vez garante que as novas relações econômicas possam se desenvolver de acordo com os interesses da nova classe no poder. Em suma, quando a burguesia alcança seus objetivos primários, necessariamente, a fim de garantir sua dominação, deve frear os ímpetus mais radicais de grupos sociais partícipes do processo revolucionário. No outro polo, está a revolução proletária, aquela que não visa apenas o derrube de uma classe, mas também a superação dela mesma enquanto classe. Essa tem que fazer o processo revolucionário avançar até o seu limite sem perder o caráter radical, pois a sua vitória só se dará se tal processo for levado até às últimas consequências, mantendo na fase de transição um caráter de permanência. Na revolução burguesa, o retrocesso é fundamental para a consolidação do seu domínio⁵⁰. Já na proletária, o avanço até uma situação em que ela mesma não poderá ser detida, é o seu objetivo. Ou como o próprio Marx afirma em um documento de 1850 ao falar sobre a revolução alemã: “Enquanto os pequeno-burgueses democratas querem concluir a revolução o mais rapidamente possível [...] os nossos interesses e as nossas tarefas consistem em tornar a revolução permanente até que seja eliminada a dominação das classes” (1850, p. 3).

Outro ponto importante que devemos destacar em relação a passagem acima é o caráter não linear do processo revolucionário. Esse é um caminho tortuoso, longo,

⁵⁰ Lukács, na esteira de Marx, também vai mostrar que a partir desse período (1848) a ideologia burguesa deixa de ser revolucionária e se torna conservadora. Afirma ele na *Destruição da Razão* que “Podemos dizer, de maneira geral, que a revolução de 1848 marca o declínio da ideologia burguesa”. “*On peut dire de façon générale que l’issue de La révolution de 1848 marque Le decline de l’idéologie bourgeoise*” (2006, p. 53).

penoso, cheio de idas e vindas e com pequenas derrotas⁵¹. Quando argumentamos, sempre segundo Marx, sobre revolução social, temos ciência da complexidade e dificuldades que tal evento carrega dentro de si. E o sucesso dessa empreitada nunca poderá - e nunca foi por Marx - ser vislumbrado a partir e somente pelo ato revolucionário em si. Tal passagem tira qualquer carga determinista, infundadas e preconceituosamente atribuídas ao autor em questão.

4.1.1 Revolução de superfície

A análise de Marx abarca um período que vai de 24 de fevereiro de 1848 até dezembro de 1851. Ou seja, acompanha a derrubada da Monarquia de Julho⁵² e segue até o golpe de Estado de Louis Bonaparte⁵³. A primeira fase, chamada por Marx de revolução de fevereiro (24/02 a 04/05/1848), é considerada, também por ele, como apenas um “estremecimento de superfície” (2006, p. 19). Em outras palavras, trata-se de um abalo político que atinge no máximo o primeiro piso. Isso se dá, pois, no entendimento do autor em questão, o que levou às pressões de certos setores da burguesia frente ao governo de Louis Philippe, não fora, nada mais nada menos, do que reivindicações em volta de uma reforma eleitoral a fim de ampliar a participação política de frações da burguesia que estavam alijadas dos processos decisórios do país. As manifestações em torno de uma abertura no censo eleitoral não pretendiam ir além de uma simples reorganização. Pois, apesar de que a forma política dominante na França fosse a monarquia constitucional, quem mandava realmente era a aristocracia financeira, isto é, o capital financeiro, concentrado nas mãos de uma parcela da burguesia. Assim, se a burguesia já exercia o domínio real – independentemente de uma outra parcela dessa mesma classe, que se despontava com tanto poder quanto estando fora dos círculos decisórios - não tinha porque fazer uma simples manifestação circunscrita ao campo político institucional avançar, se radicalizar rumo a fragilização do domínio em geral da classe burguesa. O que estava em jogo inicialmente era apenas uma luta entre frações da burguesia.

⁵¹ Nesse sentido, observa Fernando Claudin: “Essa dinâmica de sucessivos avanços e retrocessos da revolução proletária implica, logicamente, movimentos ‘descendentes’ [...] O proletariado aprende na ‘autocrítica’ prática da revolução, em suas indecisões e temores, tornando-se assim capaz para um novo ‘salto’ revolucionário.” (1985, p 281, tradução nossa).

⁵² Governo de Louis Philippe, 1830-1848.

⁵³ Não entraremos em todos os fatos históricos percorridos por Marx, pois esse não é o objetivo do texto. Por outro lado, posto que o intuito do trabalho é o de trazer ao leitor o instrumental categórico e conceitual utilizado pelo filósofo em questão e mostrar o não abandono desse à sua teoria da essência negativa da política, prescindir do contexto por completo é discutir a-historicamente algo que se só poderá ter validade se confirmado pela história.

O problema é que a fração de classe, republicana e democrática, que puxou o coro dos descontentes, ouviu no fundo do coral, vozes não mais harmoniosas, eram os gritos da população pobre e do proletariado parisiense. Esse elemento novo empurrou a própria parcela da classe burguesa para a tomada do poder político. Sob pena de um estrago maior na base de dominação, a burguesia não tinha outra escolha senão a de não assumir a direção do movimento e forçar a saída de Louis Philippe, abrindo espaço também, mas sob sua tutela, ao operariado. Nesse sentido, compreender que o “objetivo inicial das jornadas de fevereiro era uma reforma eleitoral [...] porém, quando o povo levantou as barricadas [...] e a monarquia fugiu [...] a república pareceu ser uma sequência lógica [...]” (MARX, 2006, p. 22), é importante para entender o caráter da superficialidade da revolução burguesa em contraposição à revolução proletária. Essa relevância se deve principalmente porque a burguesia entendia que, naquele momento, o seu objetivo era conservar sua dominação como classe social, mantendo possíveis disputas apenas no domínio das formas políticas, enquanto que o proletariado, no sentido oposto, vai perceber que sua luta não deveria ser apenas para se apossar da maquinaria do Estado.

Essa constatação pode ser observada logo após a derrubada da monarquia de Julho, quando forma-se um governo provisório com todos os representantes dos principais grupos que foram decisivos nesse período, e que Marx denominou também de prólogo da revolução. Assim, todos os grupos que “havia preparado ou determinado a revolução – a oposição dinástica, a burguesia republicana, a pequena-burguesia democrático-republicana e o operariado social-democrata – encontram seu lugar provisoriamente no governo de fevereiro” (MARX, 2006, p. 22). A composição plural de classe ou frações de classes no poder do governo provisório, não determina aqui o que a olhos nus deveria ser o seu equivalente, ou seja, a também repartição do poder decisório. E essa ilusão é compartilhada tanto pelo proletariado quanto pela pequena-burguesia⁵⁴, que acreditavam poder fazer valer suas aspirações sociais. Nesse sentido, Marx comenta essa ludibriação encantadora do espaço político:

⁵⁴ Marx, de forma um tanto irônica, descreve assim esse episódio: “Naquela hora, todos os monarquistas se transformaram em republicanos e todos os milionários de Paris em trabalhadores. A fraseologia que correspondeu a essa eliminação imaginária das relações de classe foi a da *fraternité*, a confraternização e fraternidade universal. Uma abstração cômoda dos antagonismos de classe, uma nivelção sentimental dos interesses de classe contraditórios, uma exaltação delirante acima da luta de classes, a *fraternité*: essa foi a palavra-chave propriamente dita da Revolução de Fevereiro. As classes estavam divididas por um simples *mal-entendido* e Lamartine batizou o governo provisório no dia 24 de fevereiro de: “*un gouvernement qui suspende ce malentendu terrible qui existe entre les différent classes*” [um governo que

Em nenhum período, portanto, encontramos uma mistura mais confusa de frases altissonantes e desamparo efetivo, aspirações mais entusiastas de inovação e um domínio mais arraigado da velha rotina, maior harmonia aparente em toda a sociedade e mais profunda discordância entre seus elementos. Enquanto o proletariado de Paris deleitava-se ainda ante a visão das grandes perspectivas [...] as velhas forças da sociedade se haviam agrupado, reunido, concentrado e encontrado apoio [...] na massa da nação: os camponeses e os pequeno-burgueses (2006, p. 23).

O período de fevereiro elevou não só a fração da classe burguesa - até então fora do círculo decisório – ao leme do Estado, mas também grupos indesejados pela grande burguesia. O que de início cria certo desconforto a essa classe - e em proporção inversa uma empolgação, especificamente aqui, do proletariado - no decorrer desse primeiro período, dá mostras de que sua base social vai se solidificando, dissipando aqueles calafrios iniciais, enquanto que a ilusão do proletariado continua ardente em febre, a ponto de proclamar tal amálgama governamental provisória como república social. Ao anunciá-la, “indicava-se, assim, o conteúdo geral da revolução moderna [...] o qual se encontrava na mais evidente contradição com tudo que podia ser imediatamente posto em prática” (MARX, 2006, p. 23).

O maravilhamento do proletariado ante o mundo mágico do espaço político, fez com que ele, ao anunciar corretamente qual seria a tônica da revolução moderna a partir de agora, não avaliasse racionalmente que o vento do momento histórico, soprando fortemente a favor da recém dominação burguesa, constituída por uma base de apoio social e militar enormes, não possibilitaria um passo a frente enquanto efetivação do conteúdo revolucionário moderno. Como bem apontou Marx acima, a anunciação do caráter novo que a classe dos produtores dava à revolução ainda estava distante das condições necessárias, ou materiais, que ao serem colocadas em movimento não mais pudessem ser paradas. Afinal de contas, como o filósofo alemão já chamava atenção em seus textos trabalhados aqui no segundo capítulo, a vontade política não determina a realidade. Ela é limitada, pois se movimenta exatamente no círculo estreito do intelecto político, na imediaticidade e por isso cumpre o que as demandas também politicistas impõem, buscando as saídas somente no terreno da esfera estatal, sem perceberem que o terremoto é formado no solo, e sendo assim, não adianta atacar o céu sem fazer com que as placas tectônicas da base social mexam a seu favor. Ao proletariado sobrava vontade

suspende esse terrível mal-entendido que existe entre as diferentes classes]. O proletariado parisiense se deleitou nesse êxtase benevolente da fraternidade” (2012, p. 37 [grifos do autor).

política, mas em contrapartida, “com o material disponível, com o grau de educação atingido pelas massas, dadas as circunstâncias e condições existentes” (MARX, 2006, p. 23), faltavam as premissas materiais. É certo que para o filósofo alemão, “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem segundo a sua vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente [...]” (MARX, 2006, p. 15)⁵⁵. E esse olhar sobre o momento conturbado que o proletariado tinha que enfrentar de qualquer maneira, foi nublado pela vontade política.

Poucos meses após a revolução de fevereiro e contrariando qualquer perspectiva do proletariado, uma Assembleia Nacional Constituinte com uma esmagadora representatividade burguesa é eleita e encarregada de produzir a nova carta magna da França. Assim, ao invés da sonhada república social, surge sob a égide da lei e não das armas, a República Burguesa, pois de acordo com Marx “à monarquia burguesa de Louis Philippe só podia suceder uma república burguesa, ou seja, enquanto um setor limitado da burguesia governou em nome do rei, a totalidade da burguesia governará agora em nome do povo.” (2006, p. 24). Mais uma vez aqui, vem à tona na citação imediatamente anterior, o desvelamento por parte dos textos marxianos das formas políticas. Isto é, das conformações que a dimensão política pode ganhar - no caso específico sob o manto azul ou sob o terno - sem, contudo, mudar sua essência de dominação de classe. Sentido em que, mesmo sob as insígnias da Monarquia de Julho, o domínio efetivo era já de uma fração da burguesia, o que acontecia agora era só a troca de bastão no vértice político. Conforme Marx, “a monarquia de julho fora apenas a *expressão política* do usurpado domínio dos arrivistas burgueses” (2006, p. 50 [grifo nosso]). Agora surgia a forma política tipicamente burguesa, o domínio se dava tanto na fundação quanto no último andar do edifício social e político.

⁵⁵ A relação dos acontecimentos visto num quadro geral entre base econômica e superestrutura, com peso na primeira não sugere de forma alguma uma visão determinista, mas apenas a coerência da tese marxista em que em última instância (e esse acento aqui não deve ser ignorado), as relações econômicas determinam as relações no vértice social. Vale o alerta de Engels em sua famosa carta a F. Bloch: “Segundo a concepção materialista da história, o momento *em última instância* determinante [*in letzter Instanz bestimmende*], na história, é a produção e reprodução da vida real. Nem Marx nem eu alguma vez afirmámos mais. Se agora alguém torce isso [afirmando] que o momento económico é o *único* determinante, transforma aquela proposição numa frase que não diz nada, abstracta, absurda. A situação [*Lage*] económica é a base [*Basis*], mas os diversos momentos da superestrutura [*Uberbau*][...] [...]exercem também a sua influência [*Einwirkung*] sobre o curso das lutas históricas e determinam em muitos casos preponderantemente [*vorwiegend*] a forma delas [...] Nós fazemos a nossa história nós próprios, mas, em primeiro lugar, com pressupostos e condições muito determinados. Entre eles, os económicos são finalmente os decisivos (ENGELS, 1890, s/n).

Ao perceber que a burguesia movimentava-se a fim de extirpar qualquer reivindicação de cunho socialista⁵⁶, o proletariado tentou forçar a dissolução da Assembleia Nacional. Essa, por sua vez, respondeu com a expulsão dos seus representantes e a recusa total de levar em consideração os “devaneios utópicos” da massa operária de Paris. Com a porta do poder político fechada em sua cara, ao proletariado não coube outra alternativa que não lançar-se às armas e enfrentar em seu palco - as ruas - a burguesia e seu séquito. E assim iniciaria a Insurreição de Junho, visto por Marx, até aquele momento, como “o evento mais colossal da história das guerras civis da Europa” (2006, p. 25). Foi o primeiro grande enfrentamento polarizado entre a burguesia e o proletariado. Junto ao heroísmo de milhares de insurretos, esse episódio trouxe também grandes consequências negativas para a organização proletária, afinal, com a correlação de forças praticamente toda pendente para o campo da burguesia - como tentamos mostrar acima - a derrota era algo inevitável, e um massacre banhado de sangue as ruas de Paris nos finais de junho de 1848⁵⁷. Segundo Marx,

Com essa derrota o proletariado passa para o plano de fundo da cena revolucionária [...] figuras cada vez mais equívocas assumem a sua direção. Lança-se em partes para experiências doutrinárias, bancos de intercâmbio e associações operárias, isto é, a um movimento no qual renuncia a revolucionar o velho mundo com ajuda dos grandes recursos que lhe são próprios, tenta, pelo contrário, alcançar sua redenção independentemente da sociedade, de maneira privada, dentro de suas condições limitadas de existência, e, portanto, necessariamente fracassa (2006, p. 25).

Imediatamente após a derrota de Junho, o horizonte revolucionário do proletariado cede lugar a estreiteza de práticas reformistas, de tentativas de assegurar o mínimo de direitos e seguir o sonho burguês, vencer de forma privativa enquanto classe particular, forçada pela recente derrota a se prostrar momentaneamente, virando as costas para a sua característica de classe universal. No outro polo, os eventos dramáticos do junho de 1848 fizeram emergir o poder propriamente político da classe burguesa, em sua forma pura, depurada dos sangues dos insurretos, e consolidada sob seus corpos. Ou melhor, nas palavras do próprio Marx em seu texto, *Lutas de Classe na França:*

⁵⁶ Para Marx, o proletariado foi levado a enfrentar a burguesia em um momento em que a situação favorecia a última. “[...] as concessões ao proletariado, as promessas que lhe haviam sido feitas, equivaliam em número aos *grilhões* que *tinham de* ser despedaçados. [...] todo o processo vital do governo provisório se resumiu em uma luta constante contra as reivindicações do proletariado. [...] Não restou alternativa aos trabalhadores: ou morriam de fome ou partiam para a briga” (2012, p. 41 e 46).

⁵⁷ Segundo o Historiador Eric J. Hobsbawm, “Cerca de 1500 caíram na luta das ruas – dois terços dos mortos do lado do governo. É característica da ferocidade do ódio que os ricos nutrem pelos pobres o fato de que uns 3 mil foram trucidados depois da derrota, enquanto outros 12 mil foram aprisionados, a maioria deportada para campos de trabalho na Argélia.” (2009, p. 33).

“Quando o proletariado fez do seu túmulo o berço da *república burguesa*, obrigou-a [...] a vir à frente em sua forma pura [...] como o Estado cujo propósito confesso é eternizar o domínio do capital, a escravidão do trabalho” (2012, p. 48). E na mesma linha segue seu raciocínio nas páginas do seu *Dezoito Brumário*,

A derrota dos insurretos de junho preparara e aplainara o terreno sobre o qual a república burguesa podia ser fundada e erigida, mas demonstrara ao mesmo tempo que na Europa as questões em foco não eram apenas de “república ou monarquia”. Revelara que aqui república burguesa significava o despotismo ilimitado de uma classe sobre as outras. Demonstrara que em países de velha civilização, com uma estrutura de classe desenvolvida, com condições modernas de produção, e com uma consciência espiritual na qual todas as ideias tradicionais se dissolveram pelo trabalho de séculos – a república significava geralmente apenas a forma política da revolução da sociedade burguesa [...] (MARX, 2006, p. 26).

Para Marx - mesmo reconhecendo o duro golpe que o movimento operário recebera com a derrota de junho, desarticulando e levando-o a ser apenas apêndice das aspirações da pequena-burguesia - a insurgência duramente castigada não só abriu caminho para o domínio da forma política e do ideário burguês, mas escancarara ao mesmo tempo, o antagonismo entre as duas grandes classes modernas, entre dois grandes projetos políticos totalmente distintos, colocando em primeiro plano a luta do trabalho contra o capital. Agora não mais as mudanças camaleônicas das formas políticas estão em jogo, mas a partir desse momento a própria dimensão política está sendo colocada em xeque pelo caráter universal da revolução social encampada pelo proletariado, que já não pode ser nem mais monárquica, nem republicana, e como veremos mais adiante, nem a variação democrática da primeira.

A revelação da história, captada por Marx, de que a república burguesa significava a ditadura de uma classe sobre a outra, ou em outras palavras, que o seu Estado tinha o propósito tão somente de garantir a estrutura de classe onde o capital escraviza o trabalho, dão mostras da característica essencialmente negativa da política. Pois o que importava - e isso é de extrema relevância - não era a forma política em questão, mas a dominação social de uma classe⁵⁸. Por isso Marx poderá dizer que “na república burguesa, que não ostentava nem nome de Bourbon nem o nome de Orléans [os dois formam o Partido da Ordem], e sim o nome de Capital, haviam encontrado a

⁵⁸ Em mais uma passagem bastante cristalina, o filósofo alemão diz que: “Nenhuma das numerosas revoluções da burguesia francesa desde 1789 representara um atentado contra a *ordem*, pois todas deixaram a ordem *burguesa* intacta, **por mais que a forma política desse domínio e dessa escravidão tivesse mudado**” (*Neue Rheinische Zeitung*, 29 de junho de 1848).

forma de governo na qual podiam governar conjuntamente” (2006, p. 39 [grifo nosso]). Ou seja, para a relação social que dá vida a sociedade capitalista, a forma política de governo, em última instância, não era o condicionante do domínio. Esse já estava assegurado pela bolsa, mas ao mesmo tempo e exatamente por isso, se determinada forma política viabilizasse a reprodução do capital em escalas maiores - seja sob o domínio de uma fração x ou y, sob a forma a ou b de governo, ou como no caso específico aqui, da república que acolhera em seu seio duas casas reais com interesses políticos diferentes, mas com interesses econômicos iguais - essa seria a forma perfeita para o capital.

Nessa quadra histórica, o domínio político estava nas mãos de duas grandes frações da burguesia, as quais, por sua vez, representavam duas casas reais sob a forma republicana de governo, e que internamente lutavam contra si, e por outro lado, enquanto bloco da representação burguesa, não mediam esforços para combater não só as organizações socialistas, mas também as frações insignificantes da própria burguesia. Em função disso, como pode ser observado no segundo capítulo, Marx vai dizer que o poder político, ou a sua forma estatal, é o resumo oficial da sociedade civil, ou seja, das relações materiais vigentes que determinam as formações históricas. Assim, a forma política vai estar sempre atrelada ao domínio econômico de sua época, assegurando, seja sob qualquer matiz, a ditadura de uma classe sobre a outra. E aqui não é diferente, mesmo que pela boca e pela fé as profecias dos partidos bradem outra coisa. Nesse sentido, Marx adverte que,

Nas lutas históricas deve-se distinguir mais ainda as frases e as fantasias dos partidos de sua formação real e de seus interesses reais, o conceito que fazem de si do que são na realidade. Orleanistas e legitimistas encontram-se lado a lado na república, com pretensões idênticas. Se cada lado deseja levar a cabo a restauração de sua casa real, contra a outra, isto significava apenas que cada um dos dois grandes interesses em que se divide a burguesia – a propriedade fundiária e o capital – procuravam restaurar sua própria supremacia e a subordinação do outro [...] Exercem suas verdadeiras atividades como partido da ordem, isto é, sob um título social, e não sob um título político; como representantes do regime burguês, e não como cavaleiros de princesas errantes, como classe burguesa contra as outras classes e não como monarquistas contra republicanos (2006, p. 51).

A nitidez da citação acima não deixa dúvidas sobre a proposição marxiana do rebaixamento da dimensão política em relação ao social, onde este último (mediado pela

sua relação de trabalho)⁵⁹ dá a tônica da dominação, penetrando assim no espaço político e transformando esse, que por outrora era guiado por relações sociais diferentes (escravista, feudalista), em elemento mediador da dominação do novo poder enfeixado na também nova classe social. É essa relação baseada na materialidade das relações de produção que vai permitir o que para muitos se apresenta como algo *bizarre* ou improvável, que é no caso específico aqui, o pacto entre duas frações monárquicas inimigas, juntas em uma forma política tipicamente burguesa fazendo o jogo dessa última classe⁶⁰.

Vale ressaltar que apesar de Marx se valer das mesmas categorias para explicar a “inferioridade” do político ao social, sendo que a primeira é o momento alienante, ou a dimensão usurpadora do poder oriundo do segundo, quando se fala da mediação para a emancipação humana, em que o processo necessita de uma revolução política de alma social, ao mesmo tempo em que é patente o rebaixamento da política, o caráter social dessa mediação singular possui caracteres qualitativamente diferentes. Neste último caso, o da emancipação humana, o social deve necessariamente suplantar a classe política que estava ao leme do processo revolucionário, extinguindo também, através da reabsorção pela humanidade dos seus respectivos poderes, a própria dimensão política; é o elemento universal do seu poder. Já no segundo, que seria caracterizado enquanto emancipação política, ou seja, o momento mediado pela revolução social de alma política, essa última se conservaria, visto que a classe que a empreendeu, a burguesia, precisava se manter enquanto classe dominante. Assim, as suas características particulares de classe social com interesses particulares, assegurava a partir das relações materiais alienadas, o vértice do poder social também alienado, a política. No primeiro caso, o social é universal porque reflete os reais poderes e interesses de todo gênero humano. No segundo caso, o poder social sob as mais variadas formas políticas, é privado, pois representa os interesses exclusivos de uma classe.

⁵⁹ No caso específico do capitalismo, a relação fundante dessa sociabilidade é o trabalho assalariado, ou seja, em sua forma alienada.

⁶⁰ Talvez o leitor mais atento perceberá que ao longo da história, essa prática não é tão incomum assim. O caso, provavelmente, mais emblemático para os marxistas foi - e continua sendo - a chegada ao Estado por via parlamentar dos partidos de siglas comunistas, socialistas e trabalhistas, e o desastre (no que diz respeito a mudanças qualitativamente estruturais) desses governos principalmente para a classe operária. Era a esquerda no poder fazendo o jogo da burguesia. Um dos maiores pensadores do século XX, o sardenho Antônio Gramsci caracterizou essa prática como *transformismo*, e que um dos seus grandes intérpretes aqui no Brasil, o já falecido Edmundo Dias, em um evento sobre educação e marxismo (EBEM-2006), explicou-a de forma magistral e bastante didática como *síndrome do violino*, isto é, você segura com a esquerda e toca com a direita.

O domínio político da grande burguesia através do Partido da Ordem representava a massa mais rica de sua classe, ou seja, a aristocracia financeira e os industriais franceses. Mas, e a outra parcela, menos abastada, os donos dos pequenos negócios, a pequena-burguesia? Essa, junto ao proletariado cambaleante, fazia oposição ao bloco que gerenciava o Estado francês. Nesse sentido, não seria nenhum exagero falar de um grande pacto entre a classe antagônica à burguesia e a fração republicana pura dessa, com objetivos distintos no geral, mas com necessidades supostamente próximas em curto prazo: a mudança do grupo no controle do timão estatal⁶¹. Nessa direção, formou-se o que ficou conhecido como a social-democracia, e naquela época como hoje, esse partido ao agrupar projetos políticos diferentes, teve que cortar pela raiz o que de fato tornava o proletariado ser o que ele era. Porém, no caso da pequena-burguesia, apenas a mudança na entonação e a utilização de palavras milagrosas, como socialismo no discurso, agradava todos os setores opositores ao Partido da Ordem.

Contra a burguesia coligada fora formada uma coligação de pequeno-burgueses e operários, o chamado partido social democrata. [...] foi elaborado um programa comum, criaram-se comitês eleitorais comuns e proclamaram-se candidatos comuns. **Quebrou-se o aspecto revolucionário das reivindicações sociais do proletariado e deu-se a elas uma feição democrática; despiu-se a forma puramente política das reivindicações democráticas da pequena-burguesia e ressaltou-se seu aspecto socialista.** [...] o caráter peculiar da social-democracia resume-se no fato de exigir instituições democrático-republicanas como meio não de acabar com dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas de enfraquecer seu antagonismo e convertê-lo em harmonia. Por mais diferentes que sejam as medidas propostas para alcançar esse objetivo, por mais que sejam enfeitadas com concepção mais ou menos revolucionárias, o conteúdo permanece o mesmo. Esse conteúdo é a transformação da sociedade por via democrática, porém uma transformação dentro dos limites da pequena burguesia (MARX, 2016, p. 53-54 [grifo nosso]).

A passagem acima parece não deixar dúvidas sobre a concepção política do filósofo alemão, ela perpassa desde a diferenciação entre o aspecto revolucionário e o democrático, o social e o político, e a principal, o trabalho e o capital. A feição democrática é encarada por Marx como forma política oposta às reivindicações revolucionárias de caráter social, ligado ao projeto comunista do proletariado. Este, ao se unir à pequena-burguesia abre mão da sua especificidade de classe, adotando a luta democrática - e não mais a revolucionária - como mediação para alçar ao cume político,

⁶¹ Lembrando que esse mesmo grupo de republicanos foi quem estava no poder quando da insurreição de junho, ou seja, parece um tanto claro que essa fusão não era em nenhum momento a fim de levar a sério as reivindicações proletárias. Como Marx mesmo afirma, a pequena-burguesia traiu uma vez, e não mediria esforços para trair a segunda.

e de lá, do Olimpo, tentar fazer o que as almas caridosas já fazem: lutar por mais esmolas. Em contrapartida, a fração dos boutiqueiros de Paris não precisavam se rebaixar tanto para conseguir o apoio do operariado. Retirava um pouco da sujeira política de seu projeto de classe, e assimilava, assim como promessas de palanque, o discurso socialista do proletariado. E esse, na verdade, não passava de dar ao operariado a chance de ampliar o seu número pelo direito ao trabalho, e consequentemente o direito inalienável de ser explorado em quantidade e intensidade maiores⁶².

O objetivo da social democracia é claro, não é acabar com a exploração da classe trabalhadora ao incorporar reivindicações imediatas dessa, não é eliminar a relação capital/trabalho, mas mantê-la através exatamente da domesticação do operariado. Tira-os da rua, levam-nos para o parlamento. Operam um deslocamento do centro de gravidade do trabalho para o politicismo. O que eles querem é criar uma via que apare as franjas das classes, pois “o democrata, por representar a pequena-burguesia, ou seja, uma classe de transição, na qual os interesses de duas classes perdem simultaneamente suas arestas, imagina estar acima dos antagonismos de classe em geral” (MARX, 2006, p. 59). Acreditam que por intermédio do logos - o místico e pseudo poder regente do espaço político – a sociedade possa se desenvolver. Mesmo que esse desenvolvimento signifique para a classe dos produtores da riqueza, assim como aos tementes a deus, “andar pelo vale da sombra da morte, sem temer mal algum”, porque os humanistas de plantão, que fazem parte do panteão da social-democracia, com o auxílio dos chicotes dos santos feitores das fábricas, os consolarão.

A tão propagada transformação da sociedade pela via democrática, para Marx, não passa de um engodo, de uma teia aracnídea peçonhenta, apropriada pelos políticos pequeno-burgueses para atrair o proletariado e aniquilar seu caráter revolucionário. Esse caminho está dentro dos limites da emancipação política, ou seja, das transformações de superfície em que a soma de conquistas sociais por mais importantes que possam ser, no

⁶² Hoje, os mais destacados intelectuais progressistas, que defendem a social-democracia, quando vão advogar para um governo que, segundo eles, mais trabalha para resolver as questões sociais, enchem-se de orgulho em dizer que o partido que eles apoiam deram mais emprego para o povo. Mas só se esquecem de um detalhe, que emprego na sociabilidade capitalista equivale a mais exploração e a mais produção de capital. Assim, não se avança um palmo para qualquer mudança efetiva na direção da supressão de classe, mas na verdade, fortalece essa estrutura milenar de exploração do homem pelo homem. Com isso não queremos dizer que temos que lutar contra os empregos, até porque os próprios capitalistas estariam em risco (sem produção fabril, sem capital), mas chamamos atenção, assim como Marx na última citação, do que realmente é decisivo, e fazer esse jogo das esmolas é marcar gols a favor do capital. Essa observação já aparece no *Manifesto Do Partido Comunista*: “Mas será que o trabalho assalariado, o trabalho do proletário, lhe cria propriedade? De modo nenhum. Cria o capital, isto é, a propriedade que explora o trabalho assalariado, que só pode multiplicar-se na condição de gerar novo trabalho assalariado para de novo o explorar [...]” (MARX; ENGELS, 1998, p. 52).

que diz respeito à superação da exploração do homem pelo homem, é um jogo de soma-zero. A luta no terreno da democracia é a atividade política mediada pelo parlamento, e esse, como espaço da representatividade alienada da massa da sociedade, não pode avançar um palmo para além do que lhe constitui, o poder político concentrado no Estado, que por sua vez é reflexo do poder social da classe burguesa⁶³, ou seja, não podendo assim resolver os problemas reais da humanidade, pois para isso teria que acabar com o capital, mas a forma política democrática parlamentar serve ao capital. Por isso, a “pequena burguesia democrática [...] como sempre, não acalentava anseio maior do que ver a luta sendo travada nas nuvens acima de suas cabeças, entre os espíritos enclausurados no parlamento” (MARX, 2012, p. 81).

4.1.2 Base social burguesa e forma política ditatorial

Entre essas duas frações da burguesia (orleanistas e legitimistas), aglutinadas em torno do partido da ordem e da *Montagne*⁶⁴, que disputavam o poder político no parlamento, tem-se a figura dúbia do presidente, eleito inicialmente⁶⁵ pelo peso do grupo social mais volumoso da França, o campesinato⁶⁶. Depois, se mantém no poder com um acréscimo de uma base social formada pelo lumpem-proletariado: mendigos, mercenários, jogadores, cafetões, vigaristas, e a lista, segundo Marx, não seria pequena. O nome do representante do executivo era Louis Bonaparte. A princípio visto com bastante desconfiança pela grande burguesia (financeira e industrial), mas que mais tarde, acabaria sendo uma saída para a reprodução do capital.

As pretensões de Bonaparte sobrinho não eram de forma nenhuma um segredo para os grupos políticos adversários, afinal era só abrirem um livro de história da França, nas últimas páginas dedicadas ao tio⁶⁷, e *voilà*, o conto caricatural poderia ser

⁶³ Para tirar qualquer possibilidade de confusão, argumentamos no segundo capítulo que o Estado é um aparato que garante a dominação política de uma classe. E agora, falamos especificamente da classe burguesa porque tratamos exclusivamente do domínio do capital na esfera política francesa. Nesse sentido, o Estado muda sua forma, para democrático/republicano, em sua normalidade (temos ditaduras também no capitalismo), mas não muda sua essência de ser mediação para a manutenção da sociedade de classes.

⁶⁴ Representantes da pequena-burguesia.

⁶⁵ Em 10 de dezembro de 1848, Bonaparte sobrinho é eleito presidente através de eleições gerais, por mais de 6 milhões de votos.

⁶⁶ Segundo Marx, a estrondosa votação da massa camponesa em Napoleão sobrinho “[...] foi uma reação dos camponeses, que tinham tido que pagar às custas da Revolução de Fevereiro, contra as demais classes da nação, uma reação do campo contra a cidade” (2006, p. 39).

⁶⁷ Isso se explica também pela relação entre os Bonapartes (Tio e sobrinho) com o campesinato. Por isso Marx vai dizer que, “Assim como os Bourbons representavam a grande propriedade fundiária e os Órleans a dinastia do dinheiro, os Bonaparte são a dinastia dos camponeses, ou seja, a massa do povo francês” (2006, p. 132). Mas alertava que, “É preciso que fique bem claro. A dinastia de Bonaparte não representa o camponês revolucionário, mas o conservador; não o camponês que luta para escapar às

esboçado. O que a versão cômica do primeiro Bonaparte queria era governar de forma absoluta a máquina monstruosa do Estado Francês; afinal, era obra da sua família. O grande problema para a realização desse final retumbante era a oposição que o parlamento fazia ao seu governo⁶⁸. E como abordamos acima, a estrutura parlamentar era mantida pela grande burguesia, que assegurava o bastião sagrado da supremacia do legislativo frente ao executivo. Porém, como a história não caminha em linha reta, e tampouco o capital possui sentimentos pelas suas criaturas, esse daria mais provas aos incrédulos do seu poder, de que não importava a forma política, desde que essa, além de não atrapalhar, cedesse sempre mais aos imperativos do capital. O que está em jogo agora é como o poder da burguesia, que já foi representado pelos republicanos puros, depois comandados por duas frações monarquistas, passará, sem nenhum constrangimento, à ditadura bonapartista. Isso leva J. Antunes a afirmar que,

O bonapartismo não é [...] um regime oposto em suas raízes ao regime burguês. Ele se opõe apenas formalmente ao nível da superestrutura jurídica e política. Ele se opõe apenas à forma republicana de governo, mas não aos fundamentos econômicos do capitalismo. Diante da crise das instituições políticas clássicas da burguesia, o bonapartismo converte-se, deste modo, na única tábua de salvação do regime capitalista [...] (2011, p. 15).

Mas o que levou a grande burguesia a apoiar um homem visto como néscio e aventureiro em detrimento de sua própria representação política? E o mais importante, abrindo mão de uma estrutura legislativa onde o poder político era assegurado pelos seus representantes, a burguesia não correria o risco de perder assim seu domínio de classe? O primeiro caso - de forma sintética - foi desencadeado por uma luta fratricida entre o parlamento e o executivo, causando impasses no mundo dos negócios, impondo a burguesia uma tomada de decisão a ponto de findar essa briga por medo de ver a economia já afetada avançar para uma crise maior⁶⁹. Já a segunda questão, entra na

condições de sua existência social [...], mas antes, o camponês que quer consolidar sua propriedade” (MARX, 2006, p. 133).

⁶⁸ Isso porque Bonaparte não fazia parte dos planos dos grupos no poder. O sufrágio de 10 de dezembro de 1848 foi organizado e planejado para que Cavaignac se elegeisse. E mesmo se não fosse pela maioria dos votos, seria através de um dispositivo constitucional em que, se nenhum candidato obtivesse 2 milhões de votos, o então presidente Cavaignac continuaria no comando do país. Mas, como mencionado na nota 65, os seis milhões de votos acabaram com os planos dessa fração de classe.

⁶⁹ A burguesia, cega pela disputa no campo superestrutural, creditava somente ao momento político toda a responsabilidade ao período de instabilidade econômica pela qual a França passava. Segundo Marx, “É certo que em 1851 a França enfrentava uma pequena crise econômica [...]. A burguesia francesa atribuía essa paralisação do comércio a causas puramente políticas, à luta entre o parlamento e o poder executivo, à insegurança a uma forma provisória de governo. [...] Essa influência das condições políticas, contudo, era apenas local e insignificante. [...] A causa comum que, naturalmente, não deve ser procurada dentro dos limites do horizonte político francês, era evidente. [...] A crise aparente de 1851 não era nada mais do que a parada que a superprodução e a superespeculação invariavelmente provocam no ciclo industrial” (p. 115 a 117).

relação de poder social (no caso aqui de uma classe com interesses particulares) e poder político, ou seja, na equação que estamos tentando mostrar desde o início do segundo capítulo, onde o poder econômico que forja a classe burguesa funda a forma política que lhe interessa e não o inverso, podendo inclusive abrir mão de uma forma puramente burguesa, traíndo sua representação legítima para garantir a sua sobrevivência – leia-se: reprodução e acumulação de capital. Desse modo, no que diz respeito ao conflito no espaço político, a “aristocracia financeira condenava [...] a luta parlamentar [...] contra o poder executivo [...] [e] a burguesia industrial [...] irritava-se com as disputas em que o partido da ordem se empenhava com o poder executivo no parlamento” (MARX, p. 108), e no segundo caso,

A burguesia confessa que seu próprio interesse lhe ordena subtrair-se aos perigos do seu autogoverno; [...] que a fim de preservar intacto o seu poder social, tem que enfraquecer seu poder político; que o burguês particular só pode continuar a explorar as outras classes e a desfrutar pacificamente da propriedade, da família, da religião e da ordem sob a condição de que sua classe seja condenada, juntamente com as outras, à mesma nulidade política; que a fim de salvar sua bolsa, deve abrir mão da coroa [...] (MARX, 2012, p. 71-72).

Marx, ao abordar a necessidade da grande burguesia em tirar o apoio à sua representação parlamentar, enfraquecendo seu poder político, opera novamente a distinção entre o social e o político. O movimento no manejo do poder nas altas esferas da organização social segue uma necessidade intrínseca às relações de produção. No primeiro momento, percebemos a imperatividade de se formar um poder político a partir dos representantes puros da burguesia. Logo depois, o que se viu foi a mudança no comando do mesmo espaço político, que tinha como controladores duas frações monarquistas inimigas, mas que se fundiram para fazer valer as aspirações de quem detinha o poder econômico. Agora, nesse terceiro caso, a mesma burguesia e a mesma necessidade de se livrar de qualquer obstáculo às suas atividades econômicas, puxa a toalha dos monarquistas coligados no Partido da Ordem. “A massa extraparlamentar da burguesia [...] a fim de entregar-se então a seus negócios particulares [...] sob a proteção de um governo forte e absoluto [...] ansiava por se livrar de sua própria dominação política [...]” (MARX, 2012, p. 114-115). Em fevereiro de 1848, no prólogo da revolução, a luta era para uma maior participação política através do voto universal, agora em 1851, já com esse dispositivo democrático abolido, o interesse era manter um poder político concentrado em um indivíduo. Desnecessário dizer que tal representação absoluta, também não passa de uma personalização não individual, mas ainda, de uma

classe. A bússola da burguesia aponta sempre para a reprodução e acumulação, e o poder político deve garantir, seja sob quais vestes for que, no percurso as adversidades não se tornem empecilhos.

Essa relação entre o poder social e político, não deve ser entendido como uma distinção pura numa sociedade classista, ou seja, como se o primeiro não sofresse ação do segundo, ou como se o segundo fosse simplesmente desdobramento do primeiro. Ambos são portadores das características da classe dominante. E os dois poderes são usados para manutenção da sociedade de classes. Mas quando Marx coloca o acento no poder social, ele está querendo dizer que o grande motor das formas políticas encontra-se na base social da classe dominante, ou melhor, da classe que detém os meios de produção. Isso equivale a dizer que a dimensão política, em suas várias formas, não muda sua base social, mas que essa última pode conviver com inúmeros tipos de formas políticas: sejam puramente burguesas, democráticas⁷⁰, mistas, ditatoriais, progressistas (vermelha ou verde) etc.

Por isso para Marx, mesmo reconhecendo que o parlamento, ou que a forma republicana democrática fosse um avanço, ela ainda representava o domínio de uma camada social, quer dizer, o espaço onde essa fazia valer os interesses do poder social privado de sua respectiva classe. E isso é possível exatamente porque, para ele, essa é a real função da política, garantir uma estrutura de dominação, que negue o desenvolvimento da humanidade, tolhendo as relações realmente inerentes às reais necessidades humanas. A política como bem-comum é uma falácia sem tamanho, que ajuda a manter a classe revolucionária no espaço onde ela nunca poderá fazer as mudanças necessárias para findar com a pré-história da humanidade. A burguesia, já experimentada nisso, a partir de 1848, vai fazer de tudo para atrair o operariado para a luta parlamentar, vai evitar ao máximo situações em que a classe dos produtores perceba

⁷⁰ Para Marx, democracia e ditadura são irmãs siamesas. Do ponto de vista da relação social do capitalismo, as duas cumprem suas funções sociais de acordo com as necessidades do Capital. Se utilizarmos um exemplo próximo, como é o caso da ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985), essa relação - mudando o que tem que ser mudado - fica muito clara. Foram mais de 20 anos sob um regime ditatorial, mas sob o domínio burguês. Além do mais, vale lembrar que não só o golpe em si, mas todo o período do regime teve apoio incontestado de dois grandes países democráticos: Estados Unidos da América e França. Esse último, inclusive, com treinamentos de técnicas de tortura já experimentados nas cobaias argelinas. Não obstante a tudo isso, o próprio conceito de ditadura civil-militar, revela que o governo ditatorial não foi concretizado apenas por um grupelho de milicos, mas que também, e claro, pelos civis representantes da classe burguesa. E o interessante de tudo isso é que, no processo de democratização, se o domínio político pôde ser disputado por uma pluralidade de partidos (de trabalhadores; socialistas; comunistas, centro-esquerda etc), a base social de dominação continuou a mesma; burguesa. Ou seja, passou de uma ditadura para uma democracia sem constrangimento algum sob a mesma base social de dominação.

a esterilidade que é a mediação parlamentar para se obter o poder político e social. Antes da consolidação do poder político pela burguesia, o proletariado se lançava junto a essa classe na tentativa de após a vitória “conjunta”, derrubá-la e assumir o timão do Estado, pois “Enquanto o domínio da classe burguesa não se tivesse organizado integralmente, enquanto não se tivesse adquirido sua pura expressão política, o antagonismo das outras classes não podia assumir o aspecto perigoso que converte toda luta contra o poder do Estado em uma luta contra o capital” (MARX, 2006, p. 71). Agora, com o domínio da sociabilidade burguesa consolidado, o nível da luta tem que atingir a raiz do modo de produção capitalista, operacionalizado por um giro tal que mude o eixo do combate, saindo do campo politicista para o mundo do trabalho: econômico.

4.2 A Comuna: forma política embrionária da transição

Na esteira da análise anterior, tentaremos novamente examinar um texto marxiano escrito no calor do momento, fruto de um acontecimento sem igual até então na luta de classes moderna: *A Guerra Civil na França* (1871)⁷¹. Assim como na primeira parte desse capítulo, privilegiaremos o desenvolvimento e entendimento da dimensão política - materializada em suas formas historicamente determinadas - por parte de Marx, sem, contudo, separar a análise marxiana da política de seu contexto e muito menos de suas articulações com os aspectos infraestruturais responsáveis, em última instância, pela necessária conformação da forma estatal aos imperativos do capital. Aqui como lá, os pormenores históricos e os perfis das personagens emblemáticas dos acontecimentos, não serão estudados como fizera Marx no texto a ser abordado. Sendo assim, o esforço se dará para captar em toda sua complexidade, a forma política (encontrada pelos trabalhadores de Paris) denominada de Comuna.

Dezenove anos após o golpe de estado de Louis Bonaparte (1851), Marx, então um dos secretários da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), tem o privilégio de acompanhar um dos maiores acontecimentos da história do movimento

⁷¹ *A Guerra Civil na França*, publicado em maio de 1871, no mesmo mês em que a Comuna fora derrotada, foi escrita enquanto documento para publicização da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Sua estrutura conta com a divisão em 4 partes, onde Marx analisa os antecedentes da guerra franco-prussiana, a capitulação liderada por dirigentes corruptos da França (Thiers, Trochu etc), a resistência por parte principalmente de trabalhadores armados frente à capitulação; os perfis de figuras inescrupulosas que estavam a frente do vergonhoso armistício; os acordos espúrios entre membros do governo francês - concentrados em Versalles - e Bismarck para derrotar os trabalhadores rebelados; a estrutura de classes da França (classe média, campesinato e operariado); E o governo operário de Paris. Este último, que aparece na III parte do já referido texto, é o nosso objeto maior de estudo, assim como seus respectivos materiais preparatórios.

operário. A primeira vez, segundo o próprio dirigente da AIT, que os trabalhadores conseguem levar um processo revolucionário a seus termos: conquistar o poder político e instituir o primeiro governo da classe operária da história. Tal governo se deu sob o nome de Comuna. “Essa foi a primeira revolução em que a classe trabalhadora foi abertamente reconhecida como a única classe capaz de iniciativa social [...]” (MARX, 2001, p. 61). E para esclarecer essa inediticidade revolucionária e singular forma de governo, vale aqui inicialmente, antecipar que essa estrutura organizacional dos trabalhadores de Paris não possui nenhuma semelhança com as comunas medievais, com as formas de descentralização do poder estatal etc. Nesse sentido, alerta-nos o filósofo alemão que,

Criações históricas completamente novas estão geralmente destinadas a ser incompreendidas como cópias de formas velhas, e mesmo mortas, de vida social [...] Assim, essa nova Comuna, **que destrói o poder estatal moderno**, foi erroneamente tomada por uma reprodução das comunas medievais [...] O regime comunal foi confundido com uma tentativa de fragmentar em uma federação de pequenos Estados, como sonhava Montesquieu e os girondinos, aquela unidade das grandes nações [...] **O antagonismo da comuna com o poder do Estado** foi erroneamente considerado uma forma exagerada da velha luta contra a hipercentralização (MARX, 2011, p. 58 [grifos nossos]).

Na passagem acima, além do esclarecimento de que a Comuna de Paris não se assemelha ou não é uma atualização de formas pretéritas de organização social, emerge o que poderia começar a indicar o que seria a Comuna. Primeiro ela é uma forma que destrói o poder do Estado e segundo, ela é uma forma antagônica a esse poder. Disso, podemos inferir - talvez para muitos, apressadamente - que a Comuna não é um Estado, e, se ela não é um Estado, uma tese dominante no marxismo cai por terra, que é a da possibilidade de um Estado proletário na fase de transição. Isso é de extrema importância, e por essa razão trataremos como uma afirmação delicada, que só no decorrer do texto poderá talvez, ser confirmada. No entanto, o fato de iniciarmos a escrita com uma hipótese tão problemática - extraída aqui de uma citação apenas - não pode ser confundido como uma confissão de fé ou uma simples provocação. Lembremos que no segundo capítulo toda a argumentação foi também para mostrar que o Estado operário seria uma impossibilidade ontológica. Ou seja, essa afirmação só seria apressada tomando como base o presente e inicial texto, mas se tomarmos a totalidade da dissertação, poderíamos dizer que tal base já nos permitiria fazer essa constatação logo de início.

Mas se a Comuna é um governo dos trabalhadores, todavia não é um Estado proletário, o que seria realmente ela, “essa esfinge tão atordoante para o espírito burguês?” (Marx, 2011, p.54), e por que não acrescentar hoje, “atordoante” também para os estudiosos e militantes marxistas? Para delinear uma possível resposta, partiremos do famoso trecho estampado no manifesto de 18 de Março⁷², elaborado pelo Comitê Central, que dizia: “Os trabalhadores [...] compreenderam que é seu dever imperioso e seu direito absoluto tornar-se donos de seus próprios destinos, tomando o poder governamental” (CCCP *apud* MARX, 2011 p. 54). A isso, Marx ao utilizar a mesma passagem em seu livro, respondera nos seguintes termos: “Mas a classe operária não pode simplesmente se apossar da máquina do estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins. O instrumento político de sua escravização não pode servir como instrumento político de sua emancipação” (MPGCF II, 2011, p. 169). Essa resposta de Marx, sempre coerente com os seus primeiros textos (propriamente marxianos), evidencia o Estado enquanto instrumento político de escravização⁷³. A sua natureza é essa, por isso o proletariado não pode tomar o poder político e assumir a estrutura estatal, criando um Estado proletário e fazendo valer seus anseios de classe. O destino desse caminho não levaria a dissolução da sociedade de classes, mas apenas a uma nova forma de dominação mediada por esse Leviatã.

Em total sintonia com os textos anteriores, a preocupação do secretário da AIT com a característica burguesa de se apossar da maquinaria estatal⁷⁴ - dotando-o de

⁷² Data da tomada do poder em Paris pelos proletários, e proclamação da Comuna.

⁷³ No item 3.3 do II capítulo, p. 69, em uma citação das GCM (1844) aparece: “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”.

⁷⁴ Para realçar essa problemática de uma nova maquinaria estatal em moldes operário, utilizaremos um exemplo de tradução, no caso específico aqui, da editora Boitempo (versão adotada), e sua utilização (consciente ou inconscientemente) para tentar fazer crer nesse suposto Estado. Na página 138, referente aos materiais preparatórios temos que: “[...] ao constituir a Comuna [...] substituindo a maquinaria estatal, a maquinaria governamental das classes dominantes, por uma maquinaria estatal própria (MARX, 2011, p.138). Se tomarmos essa tradução como correta, certamente que teríamos que imputar a Marx uma certa contradição com o exposto acima, e não só, com a passagem do final do *18 Brumário* também (do não apossamento da maquinaria do Estado). Nesse sentido, deveríamos desenvolver a argumentação em torno não da destruição da maquinaria estatal, e sim de uma substituição dessa por uma outra nova, operária. Só para ilustrar, isso é o que acontece, por exemplo, num texto de um professor da UFG, David Maciel. Em seu artigo *Marx e a Comuna de Paris*, após citar a referida passagem da Boitempo, ele desenvolve sua linha de raciocínio em torno da ideia de uma nova maquinaria do Estado. Diz ele: “A ‘revolução contra o Estado’ representada pela Comuna abole a maquinaria estatal tal como ela existia [...] e cria uma maquinaria estatal nova, inédita” (2011, p. 13). O problema é que, tanto na versão alemã (língua materna de Marx) quanto na inglesa (original do texto), o que a Boitempo traduziu por “maquinaria estatal”, está como “**maquinaria governamental**”. Na versão alemã temos “Errichtung der *Kommune* [...] die Staatsmaschinerie, die Regierungsmaschine der herrschenden Klassen, durch seine eigne **Regierungsmaschine** ersetzt (1962, p. 556). Na inglesa aparece assim: “the constitution of the *Commune* [...] displacing the State machinery, the governmental machinery of the ruling classes by a **governmental machinery** of their own” (<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war->

personalidade típica a do grupo que por ventura esteja no timão, fazendo com que esse aparelho repressor se agigante cada vez mais frente à sociedade – é que isso não seja exemplo para a classe operária. A essa, uma das possibilidades primárias de fazer avançar uma revolução é destruir a maquinaria estatal em sua nova especificidade, muito mais centralizada e repressiva: a forma burguesa de Estado. Essa última, que tem como características, “o poder estatal centralizado, com seus órgãos onipresentes, com seu exército, polícia, burocracia, clero e magistratura permanentes – organizados segundo um plano de divisão sistemática e hierárquica do trabalho [...]” (MARX, 2011, p. 54), aparecia mais poderoso do que nunca, cumprindo uma função, segundo o próprio autor, de “uma máquina nacional do capital contra o trabalho” (MARX, 2011, p. 55).

O período dessa nova configuração estatal, que começa a surgir na época das monarquias constitucionais propiciado pela luta da nascente burguesia contra a decrépita sociedade feudal, passando pela guilhotina do período revolucionário francês, depois primeiro império⁷⁵, pela forma republicana⁷⁶ de tipo parlamentar, até chegar a estrutura tal qual apresentado por Marx na citação acima, sob o governo de Louis Bonaparte, é chamado pelo autor de II império.⁷⁷ Assim como já comentara no texto anterior, o filósofo alemão afirma que “sob sua égide [II império], a sociedade burguesa, liberta de preocupações políticas, atingiu um desenvolvimento inesperado até para ela mesma” (MARX, 2011, p. 54[grifo nosso]), enquanto que as massas pobres da França, pagavam todos os custos de manutenção dessa parafernália estatal. Isso leva Marx a afirmar que, naquele período, o Imperialismo seria,

A forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, a forma acabada do poder estatal que a sociedade burguesa nascente havia começado a criar como meio de sua própria emancipação do feudalismo, e que a sociedade burguesa madura acabou transformando em meio para a escravização do trabalho pelo capital (2011, p. 56).

Essa mutação de formas políticas, especificamente as da burguesia, evidencia a maleabilidade com que o Estado se adéqua a determinada necessidade do poder regente

france/drafts/ch01.htm#D1s3vii). Ora, tendo em vista tudo que temos apresentado sobre essa questão a partir de Marx, nos parece que existe uma diferença entre o fato de o operariado enquanto classe dominante (ter o poder político) exercer um governo próprio à sua forma política (a Comuna), e por outro lado, na mesma situação de domínio político, construir uma maquinaria estatal nova. A tradução da Boitempo é, no mínimo, comprometedora.

⁷⁵ Império Napoleônico (1804-1815).

⁷⁶ Período analisado por Marx no *18 Brumário* e por nós na primeira parte desse capítulo.

⁷⁷ O *18 Brumário* analisa até o momento em que o golpe de Estado é dado por Louis Bonaparte, ou seja, nesse período data o nascimento do II império, esse fruto natural da república.

dessa sociabilidade: o capital⁷⁸. A tomada do Estado foi o primeiro passo rumo à dominação social. Logo depois, a utilização desse instrumento para varrer os resquícios do feudalismo. E por último, a utilização do mesmo para perpetuar a nova classe antagônica (proletariado) no “pelourinho”. A “última” forma política do Estado obedece à lógica perversa do capital. E o primeiro ensaio geral do governo proletário, a Comuna, era o oposto a essa forma burguesa. Segundo Marx,

A antítese direta do Império era a Comuna. O brado de “República Social” com que a revolução de fevereiro foi anunciada pelo proletariado de Paris não expressava senão a vaga aspiração de uma república que viesse não para suprimir a forma monárquica da dominação de classe, mas a dominação de classe ela mesma. A comuna era a forma positiva dessa república (2011, p. 56).

Nessa passagem, o filósofo alemão mais uma vez, sem rodeios, reafirma a relação antitética entre a nova forma comunal e a forma putrefata do Estado burguês, o império. Ao mesmo tempo, após resgatar o evento do Fevereiro de 1848 - quando o proletariado junto a frações da burguesia chega ao poder, e tenta implementar a República Social – divisado como uma “vaga aspiração”⁷⁹, pois mesmo ao indicar o conteúdo da revolução moderna, encontrava-se em flagrante contradição com tudo que poderia ser posto em prática naquele momento, Marx compreende a comuna enquanto forma positiva daquela tentativa imatura de instauração da República Social. Mas forma positiva?! Talvez um espanto com tal afirmação fosse a reação mais normal à referida passagem, tendo em vista que toda argumentação até aqui se deu no sentido de mostrar que as formas políticas são essencialmente negativas.

Mas esse suposto problema não tem nenhum mistério. Argumentamos no início que a essencialidade negativa são características gerais de uma relação social que surge para garantir o domínio de um grupo sobre outro. Essa relação, que chamamos de política, possui traços que podem ser observados desde a sua manifestação primária na história do ser social até a atualidade. Essas propriedades, que consideramos negativas, pois medeia uma estrutura de subordinação do homem pelo homem, são essenciais porque são dominantes no código genético da política. Elas seriam uma espécie de *übergreifendes Momente* (momento predominante), não excluindo assim, que ao longo

⁷⁸ Como abordado mais detalhadamente no segundo capítulo, essa mutação das formas de Estado, faz parte do anel perpetuador da dimensão negativa da política, ou seja, desde o surgimento dessa dimensão, e não só da forma específica burguesa (que é tratado nessa parte) elas vão se adequar de uma forma ou de outra, aos parâmetros da base material, servindo de espaço para a classe dominante manter a estrutura social cindida em classes.

⁷⁹ Sobre isso, ver p. 80.

da história humana as “políticas públicas” (ou ações políticas), por exemplo, não tivessem em alguns casos, caráter positivo. Mas essa característica positiva só se manifesta na epiderme da relação, ela nunca se sobressai às peculiaridades orgânicas negativas. Porém, para além dessas observações, tomando unicamente a citação de Marx como exemplo, a comuna enquanto forma positiva de uma vaga aspiração, não quer dizer mais nada do que a efetivação de uma forma governamental utopicamente alardeada no passado, mas que até então, sem solo para a sua consecução. O positivo aqui é usado estritamente para fazer referência a realização de algo. De qualquer sorte, como bem observa I. Mészáros: “Marx, mesmo nas suas referências mais positivas à estrutura política da Comuna de Paris, a define negativamente” (2012, p. 576).

Essa observação do filósofo húngaro pode ser comprovada a partir da própria citação comentada acima. A Comuna, além de aparecer como uma negação do Império, a sua efetivação também possui uma necessidade de não ser mais uma forma artificial de um governo político. Ou seja, a aspiração da revolução de fevereiro, tornada realidade pela comuna, tinha que negar a própria existência da dominação de classe, o que implica, num percurso incalculável e não vaticinável do processo revolucionário, que ela teria também que negar a si mesma. Por isso, mesmo que ela seja dotada de elementos positivos, sua definição por parte de Marx, possui características essencialmente negativas. Para realçar a citação anterior e a nossa argumentação, um trecho dos materiais preparatórios - uma clara versão expandida do último excerto - é exemplar:

A verdadeira antítese do *próprio Império* [...] foi a *Comuna*. [...] Foi, portanto, uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima, constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma. Não foi uma dessas lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe, mas uma revolta contra ambas essas formas, integrando uma à outra, e da qual a forma parlamentar era apenas um apêndice defeituoso do Executivo. O Segundo Império foi a forma final dessa usurpação estatal. **A Comuna foi sua direta negação e, assim, o início da Revolução Social do século XIX** (MPGCF I, MARX, 2011, p. 127).

A Comuna aparece aqui como direta negação, novamente enquanto verdadeira antítese, e por fim, o início da Revolução Social. Mas essa revolução não era contra essa ou aquela forma Estatal, era a expressão primária de uma forma política necessária à

destruição de todas as formas políticas. A Comuna era apenas o início da Revolução Social: ela foi a revolução política de alma social. Uma tentativa claramente de não mais emancipar uma classe politicamente, mas de emancipar todo o gênero humano. Ela era a forma que iria iniciar o processo de reabsorção do poder social, princípio primário colocado por Marx já na *Questão Judaica*⁸⁰, que além de aparecer na citação acima, é reafirmado na versão final do texto (o publicado), onde ele diz que, “O regime comunal teria restaurado ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo parasita estatal, que se alimenta da sociedade e obstrui seu livre movimento” (2011, p. 59).

Todos esses elementos trazidos à baila até aqui para mostrar a definição da Comuna por Marx, não foram meras acomodações arbitrárias de um produto teórico já pronto e acabado frente a uma situação real. A Comuna não foi inventada pelo comunista alemão, ela foi uma criação dos próprios trabalhadores, e toda análise do autor em questão, parte da experiência dos mais de 70 dias da existência dessa forma nova de organização. Apesar desse tempo, o filósofo afirma que, “no singelo esboço de organização nacional que a comuna não teve tempo de desenvolver, consta claramente que a comuna deveria ser a forma política até mesmo das menores aldeias do país.” (MARX, 2011, p. 57). Essa certeza sobre o potencial revolucionário dessa forma política, não era por outro lado, meramente panfletária, mas como já frisado acima, fruto das decisões e atividades da Comuna. E quais foram elas? Em primeiro lugar,

[...] A supressão do exército permanente e sua substituição pelo povo armado. A Comuna era formada por conselheiros municipais, escolhidos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade, responsáveis e com mandatos revogáveis a qualquer momento. A maioria dos seus membros era naturalmente formada de operários ou representantes incontestáveis da classe operária. [...] Em vez de continuar a ser o agente do governo central, a polícia foi imediatamente despojada de seus atributos políticos e convertida em agente da Comuna, responsável e substituível a qualquer momento. O mesmo fez em relação a todos os outros funcionários de todos os outros ramos da administração. [...] As funções públicas deixaram de ser propriedade privada dos fantoches do governo central. Não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo Estado foi posta nas mãos da Comuna (MARX, 2011, p. 57).

A aceção antitética da Comuna em relação ao Estado moderno, não foi simplesmente concebida porque foram os operários, sujeito revolucionário marxiano, quem assumira o poder, e por isso, os comunistas, como Marx, tinham por obrigação militante, de inventarem uma diferenciação entre as duas formas. A definição

⁸⁰ Ver p. 65.

antinômica tem como base a destruição do aparato centralizador do Estado burguês, quebrando os elementos repressivos (polícia e exército), suprimindo todo corpo burocrático parasitário, assim como destituindo toda casta instrumental do judiciário, e nivelando o salário dos agentes comunais a salário de operários. Esses *comunards* não seriam mais eleitos de quatro em quatro anos (como é atualmente em parte do globo), mas sim, a qualquer momento. Ao mesmo tempo em que também poderiam ser depostos independentemente do tempo no cargo. Toda essa relação iniciada pela Comuna de Paris tem uma determinação qualitativamente distinta do Estado moderno. E são essas características que fazem com que a Comuna, - embora erigida sob a mesma base em que o Estado hodierno se sustentava, a dimensão política -, possua um estatuto avesso à forma burguesa.

A Comuna era um processo de “horizontalização” do poder político, que para dar certo tinha, ao mesmo tempo, que iniciar a restituição aos poucos ao corpo social do seu poder usurpado. Em função disso ela “[...] devia ser não um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo” (MARX, 2011, p.57), ou seja, um organismo político sem a estrutura surrupadora da dominação de classe burguesa. A Comuna teria que fazer avançar esse novo tipo de forma governamental, e em todos os lugares da França, “o antigo governo centralizado também teria de ceder lugar [...] ao autogoverno dos produtores” (MARX, 2011, p. 57). E ao fazer isso, ela não poderia recriar formas antagônicas tal qual a estrutura parlamentar, pois como sarcasticamente comenta Marx: “o parlamento estava [...] morto na França, e certamente não seria a Revolução dos trabalhadores que iria ressuscitá-lo” (2011, p. 128).

Por outro lado, é importante ressaltar que o desenvolvimento expansivo e o alargamento do poder político da forma comunal, num primeiro momento, não suprimiriam algumas funções necessárias a um governo central. O alerta, antecipado em citação no início do texto⁸¹, onde Marx chama atenção sobre a não confusão entre a nova forma política e a luta pelo desmembramento da nação em federações e o combate contra a hipercentralização, deve ser levado muito em conta, pois restariam ainda à Comuna funções essenciais que não poderiam ser descentralizadas. Nunca é demais lembrar que: 1) a Comuna estava num processo de organização, e não se tornaria um organismo onde todos como num passe de mágica soubessem tudo que deveriam fazer; 2) A Paris comunal estava cercada e sitiada pelas tropas dos versalheses e prussianos, ou

⁸¹ Ver p. 92, dessa.

seja, ela estava enfrentando, como sugere o título da obra, uma guerra civil. E nesse processo, ações para combater os contrarrevolucionários necessariamente tem que passar por coordenações centrais; e por fim, 3) A Comuna era uma forma política, ou seja, uma estrutura que por mais avançada que possa ter sido, possuía um caráter de classe, era uma mediação que não eliminara ainda a dominação de uma classe sobre outra. Tudo isso explica a existência, por exemplo, de um Comitê Central⁸². Assim Marx descreve essa relação:

As poucas, porém importantes, funções que ainda restariam para um governo central não seriam suprimidas, [...] mas desempenhadas por agentes comunais e, portanto, responsáveis. [...] Ao passo que os órgãos meramente repressivos do velho poder estatal deveriam ser amputados, suas funções legítimas seriam arrancadas a uma autoridade que usurpava à sociedade uma posição preeminente e restituídas aos agentes responsáveis dessa sociedade [...] (2011, p. 58).

Mais uma vez aparece, não aleatoriamente, o processo de assunção das forças sociais que por hora estava nas mãos de personificações do poder político burguês. E isso, *pari passo*, a destruição das funções repressoras do Estado Moderno. Esse movimento de extinção de um aparato característico da forma estatal burguesa, ao mesmo tempo em que a sociedade começa a trazer para si as funções que lhe pertenciam antes da usurpação política, mostra uma complexidade impressionante que as revoluções comunistas têm pela frente, e ao mesmo tempo, mostra o quanto os conceitos marxianos, abordados no segundo capítulo, dão conta de um processo ocorrido 30 anos depois. Lá Marx falava que a revolução era necessária porque a tomada do poder político só seria possível a partir da destruição da velha ordem existente com toda sua parafernália, e por isso, precisava do elemento político, pois toda revolução é política, mas a partir do momento em que cessa a destruição, o “revestimento político” deveria se desfazer no caminho, pois os elementos sociais, a reabsorção dos poderes usurpados da humanidade, começariam a retornar à malha da sociedade. Nunca é demais repetir: a Comuna era uma prova viva do pressuposto revolucionário traduzido por Marx de revolução política de alma social, aquela que não é uma emancipação política e sim que busca a emancipação humana, já que a “primeira deixa de pé os pilares do edifício”, é a passagem de bastão das mãos de um grupo que domina de forma particular para outro que continuará esse tipo de dominação, mas a

⁸² Vale ressaltar que a Comuna não era e não seria um governo democrático. Na fase de transição, deveria exercer seu domínio sob a ditadura do proletariado. Voltaremos a esse último conceito na terceira parte desse capítulo.

segunda é aquela que no processo deverá varrer toda a velharia classista, que não mira numa outra forma de dominação de classe, mas que pretende extinguir-se também enquanto classe.

O entendimento de tal formação de tipo novo só é possível se não perdermos de vista o caminho tortuoso, extremamente longo, e de conflitos intensos, tanto internos (em relação aos próprios trabalhadores e apoiadores) como externos (a burguesia e seus lacaios). Por isso a Comuna só pôde esboçar, tracejar em linhas gerais, os germes para uma possibilidade de resolução de uma relação dialética tão complexa que envolve a dimensão política, necessária enquanto elemento negativo e completamente prescindível à construção do comunismo. É uma forma negativa que tende a se descamar do revestimento político. Sobre isso, Marx chega a dizer que:

A Comuna tornou realidade o lema das revoluções burguesas – governo barato – ao destruir as duas maiores fontes de gastos: o exército permanente e o funcionalismo estatal. A Comuna dotou a república de uma base de instituições realmente democráticas. Mas nem o governo barato nem a “verdadeira República” constituíram sua finalidade última. Eles eram apenas concomitantes (2011, p. 59).

A primeira vista tal passagem é assombrosa. Mas só continuaria a ser se negligenciássemos - para não ir tão longe e apontar para todo o texto - principalmente os dois últimos parágrafos, e o item três do antepenúltimo. Para muitos, Marx está nitidamente fazendo apologia a uma suposta verdadeira democracia, aquela que, em relação a sua forma burguesa, apareceria plena de significado real, uma forma que no socialismo, mostraria sua benévola funcionalidade. Porém seria uma contradição insuperável para imputarmos ao pensador alemão. O que o autor está chamando atenção é para o fato de que a ideia falaciosa liberal de um governo enxuto, que não viva às expensas da sociedade, só pôde ser realizada pela quebra dos sustentáculos do Estado burguês (Exército, polícia e toda a burocracia parasitária). E quem operou essa fratura foi a Comuna. E essa, ao iniciar o processo de organização expansiva, que incluíam todos os indivíduos das províncias e da capital como agentes passíveis de serem votados e de votarem, realizou algo incomparavelmente superior a qualquer instituição do voto na esfera das democracias. A forma comunal elevou o poder decisório ao seu limite participativo real⁸³, nunca realizável pelas instituições burguesas. Se a Comuna é uma forma política, não existe nenhuma antítese frente a um aspecto da dimensão política, que seria essa realização do que sempre foi um subterfúgio discursivo da burguesia.

⁸³ Isso não tem nenhuma relação com a democracia participativa.

Democracia real ou verdadeira República não eram os objetivos da revolução operária, mas as atividades da Comuna evidenciaram a possibilidade de uma mudança qualitativa mesmo que numa forma de dimensão ainda política. A finalidade última dos trabalhadores organizados na Comuna era a sociedade sem classes, ou seja, sem a sua própria expressão de classe. Ela, a Comuna – mais uma vez - é uma mediação negativa. Nesse sentido, assevera Marx que,

Tal é a *Comuna – a forma política da emancipação social*, da libertação do trabalho da usurpação dos monopolistas dos meios de trabalho [...]. Assim como a máquina e o parlamentarismo estatal não são a vida real das classes dominantes, mas apenas os órgãos gerais organizados de sua dominação – as garantias, formas e expressões políticas da velha ordem das coisas –, assim também a Comuna não consiste no movimento social da classe trabalhadora e, portanto, no movimento de uma regeneração geral do gênero humano, mas sim nos meios organizados de ação. A Comuna não elimina a luta de classes, através da qual as classes trabalhadoras realizam a abolição de todas as classes e, portanto, de toda [dominação de] classe (porque ela não representa um interesse particular, mas a liberação do “trabalho”, isto é, a condição fundamental e natural da vida individual e social que apenas mediante usurpação, fraude e controles artificiais pode ser exercida por poucos sobre a maioria), mas ela fornece o meio racional em que essa luta de classe pode percorrer suas diferentes fases da maneira mais racional e humana possível. Ela pode provocar violentas reações e revoluções igualmente violentas. Ela inaugura a *emancipação do trabalho* – seu grande objetivo –, por um lado, ao remover a obra improdutiva e danosa dos parasitas estatais, cortando a fonte que sacrifica uma imensa porção da produção nacional para alimentar o monstro estatal, e, por outro lado, ao realizar o verdadeiro trabalho de administração, local e nacional, por salários de operários. Ela dá início, portanto, a uma imensa economia, a uma reforma econômica, assim como a uma transformação política (MPGCF I, 2011, p.131).

Essa longa, porém necessária, citação é de extrema importância para compreendermos toda amplitude de uma forma de mediação política superior (“a forma política da emancipação”), mas ao mesmo tempo - pela sua própria carga genética (de ser política) – uma forma que não é a eliminação das classes sociais. Ela revela e dá pistas das possibilidades organizativas racionais com que o ser social poderá trilhar o processo tortuoso de uma revolução social. Ela pode engendrar dentro do seu próprio curso, tanto a já conhecida contrarrevolução, como outras revoluções (lembrem-se da revolução permanente). Ela inicia uma transformação política, mas não é a eliminação da mesma. Nesse exato sentido, ela só pode efetuar uma regeneração parcial, nunca universal.

E isso se dá, pois, não é pelo vértice político, negativo (parcial, destrutivo) que uma sociabilidade pode operar uma reprodução societária de novo tipo, ou para ser mais exato - comunista. O acento não pode aparecer em nenhuma mediação parcial, limitada (negativa), mas sim numa relação sociometabólica universal, capaz de construir positivamente a verdadeira sociabilidade humana: o trabalho. A política serve somente para iniciar a expropriação dos meios de trabalho, isto é, devolver aos reais produtores da riqueza da sociedade, o comando do planejamento, produção e distribuição dos produtos que lhe pertencem. Ao começar tal processo, a forma política possibilita ao trabalho superar a sua forma alienada (trabalho abstrato), subjugada pela lógica perversa do capital. Porém, todo processo de soerguimento societário, universal e positivo, só pode ser fundado a partir do solo metabólico de uma nova forma do trabalho, chamado por Marx de trabalho associado⁸⁴. Ao comentar, em seu *Para Além do Capital*, o mesmo excerto que por ora abordamos, Mészáros diz que:

É esta, portanto, a verdadeira natureza do “trabalho de regeneração”, a verdadeira magnitude da sua objetividade multidimensional. A dominação do capital sobre o trabalho é de caráter fundamentalmente econômico, não político. Tudo o que a política pode é fornecer as “garantias políticas” para a continuação da dominação já materialmente estabelecida e enraizada estruturalmente. Consequentemente, a dominação do capital não pode ser quebrada no nível da política, mas apenas as garantias de sua organização formal (2002, p. 576).

À política é reservada a função de pôr abaixo as velhas configurações de dominação no campo também político, e, a reboque do caráter social dominante da revolução de tipo proletária, dar as garantias minimamente necessárias à defesa de uma nova forma de governo. No entanto, essa organização proletária só pode fazer valer seus anseios enquanto sujeito revolucionário, adversário mortal do capital, se ao mesmo tempo em que se valha da forma política, atacar as bases econômicas, responsáveis estruturais pela sociabilidade que o escraviza. Em última instância, o lócus decisivo para

⁸⁴ Já no *Manifesto Comunista*, essa relação emerge de forma bastante clara, quando Marx afirma que: “Desaparecidas no curso de desenvolvimento [fase de transição] as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos **indivíduos associados, o poder público perde o caráter político (öffentliche Gewalt den politischen Charakter)** [COMUNISMO]. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Se o proletariado na luta contra a burguesia necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime violentamente as velhas relações de produção (processo de emancipação), então suprime juntamente com estas relações de produção as condições de existência da oposição de classes, as classes em geral, e, com isto, a sua própria dominação como classe.” (1998, p. 59 [grifos nossos]). Tal qual argumentamos, a política serve negativamente para fazer desaparecer, por meio da luta, a estrutura de classes, e nesse processo, a produção vai se organizando por meio do trabalho associado (o caráter positivo do comunismo), e ao mesmo tempo em que esse se consolida, e as classes já não mais existem, a política perde sua validade.

a efetivação de uma economia associada, está no mundo das relações de produção. A luta que poderá definir o futuro de uma revolução comunista, com vista a emancipação humana, está na capacidade de o trabalho se impor frente ao capital, se desvencilhando dessa crosta diamantada que o utiliza enquanto meio sociometabólico para reprodução de uma sociedade extremamente alienada.

Ao dizer isso, não se dá nenhuma importância inferior à política, somente mostra que o que importa decisivamente não é a dominação política da classe proletária, mas o fim dessa dominação possibilitada no final do processo revolucionário por uma relação produtiva de caráter associativo. É isso que faz Marx afirmar que a Comuna “era essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se elevar a efeito a emancipação econômica do trabalho” (2011, p. 59). Isto é, o operariado finalmente encontrou uma forma política nova de governo, não idealizada, mas forjada na luta historicamente possível naquele período. No entanto, essa forma era apenas uma mediação de caráter superior e essencialmente negativa capaz de abrir caminho para o trabalho iniciar o processo regenerativo social. Era a classe produtora (quem produz o “conteúdo material da riqueza social” da sociedade), organizada em sua forma política específica não para perpetuar-se enquanto classe dominante, não para erigir um novo tipo de Estado sob novas formas de extração de mais-valia, mas para arrancar das mãos da classe apropriadora (quem rouba a riqueza gerada pelos produtores), o que lhes pertence: meios e produtos do trabalho. “A não ser sob essa condição, o regime comunal teria sido uma impossibilidade e um logro” (MARX, 2011, p. 59), pois, continua o filósofo alemão:

A dominação política dos produtores não pode coexistir com a perpetuação de sua escravidão social. A Comuna, portanto, devia servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe. Com o trabalho emancipado, todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe (MARX, 2011, p.59).

Essa relação entre forma política e base econômica em Marx, tomando como exemplo essa última passagem, mostra o papel mediador, imprescindível, e essencialmente negativo da forma comunal, ao mesmo tempo em que, dialeticamente, indica o conteúdo emancipatório determinativo das relações econômicas sem, contudo, ser reducionista. Ao passo que o operariado encontra sua estrutura de comando político própria, ele tem necessariamente que realizar medidas que vão às raízes dos

fundamentos estruturantes últimos da existência das classes. Nesse sentido, vale recuperar o pressuposto lançado lá atrás em que dissemos que a política é fundada pela nascente relação de apropriação do trabalho alheio. Justificamos isso dizendo que para essa espécie primária de relação alienada do produto do trabalho em relação ao produtor se manter, precisaria de uma mediação que garantisse tal estrutura (a política). Aqui, Marx mantém intacta essa premissa, mesmo numa relação social, sem sombras de dúvida, mais complexa. E isso é possível porque a característica fundante da política continua a existir, e perante condições bem mais refinadas, sob as asas de um mecanismo que se reproduz exponencialmente ante a destruição da natureza e da humanidade. É exatamente por essa base primordial em seu pensamento político que Marx pode falar categoricamente que a dominação política não resolve o problema da exploração do homem pelo homem. Se o proletariado apenas desenvolvesse a forma comunal, sem atacar as bases fundantes da própria política, agora sob comando do capital, ela seria um logro. A Comuna só poderia servir de alavanca para mexer nas bases da dimensão dominadora última, a relação econômica que mantém o trabalho subjugado ao capital: essa específica configuração da apropriação privada dos produtos do trabalho de outrem. Tal é a função da política revolucionária vinculada ao operariado.

Por outro lado, ao iniciar o papel negativo de extirpar as condições que permitem a relação de domínio de uma classe sobre a outra, a política abre espaço para emancipação do trabalho. Eis o momento positivo para fundar novas bases para a construção do edifício social. A diferença é que antes toda estrutura se erigia sob o domínio da propriedade privada, mas perante uma nova reorganização da produção em todos os níveis das relações econômicas, a estrutura se ergueria a partir do trabalho associado. Enquanto que no primeiro caso o produto do trabalho pertencia ao sujeito privado (seja senhor de escravos, senhor feudal ou o patrão capitalista), no segundo, o produto do trabalho tinha que pertencer ao produtor, sendo que, para a efetivação dessa relação, todo homem participaria agora de todo processo produtivo, tornando-se assim, trabalhador produtivo. Nessa direção Marx assevera que

[...] a Comuna pretendia abolir essa propriedade de classe que faz do trabalho de muitos a riqueza de poucos. Ela visava a expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado (2011, p. 60).

A função primordial da forma Comunal, e de qualquer forma política revolucionária que pense pelo prisma de uma emancipação humana, é abolir, é expropriar, é iniciar o processo de destruição das relações sociais fundadas a partir do solo negativo da propriedade privada. E essa tarefa não é algo simples. Ela envolve uma articulação internacional de solidariedade de classe, um conhecimento dos reais processos de desumanização, organizações que não mais se deixem seduzir pelo “canto da sereia” parlamentar⁸⁵, e o principal, as condições objetivas que propiciem o aparecimento de projetos societários alternativos. Marx não estava alheio a tudo isso. Para ele, a Comuna foi uma amostra de que o operariado poderia chegar ao poder político, encabeçando a luta, e contrariando todas as revoluções anteriores, encampando o processo de destruição da forma estatal e não mais, criando um Estado, mesmo que sob o nome de proletário. Ela, a forma política encontrada pelo operariado, não foi a expressão de uma ideia, mas uma forma forjada no processo de luta. E sobre isso, o então secretário da AIT foi categórico, ao argumentar que,

A classe trabalhadora não esperava milagres da Comuna. Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple**. Sabem que, para atingir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, tende irresistivelmente, terão de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida (MARX, 2011, p. 60).

O otimismo de Marx, muitas vezes erroneamente confundido com inevitabilidade de uma sociedade comunista, não ofusca sua consciência de que na luta e no processo revolucionário, nada é garantido. Ao contrário, ele vê esse período como uma série de processos históricos, de “longas lutas”, derrotas e vitórias, como ele mesmo aborda em seu *18 Brumário*. A “forma superior de vida” propiciada pela emancipação da humanidade é apenas uma tendência, e não uma lei natural. Ora, algo que tende a alguma “coisa”, não necessariamente poderá efetivar-se nessa “coisa”. As possibilidades de avançarem são tão grandes quanto as possibilidades de se degenerarem ou fracassarem por motivos os mais variados. Ou seja, a interpretação de Marx sobre o período da Comuna de Paris, a definição do que foi essa forma de

⁸⁵ Como bem aponta C. Paniago: “Por ser uma força extraparlamentar, o capital só poderia ser desafiado se o trabalho fosse além dos limites impostos pelo campo da política legislativo-parlamentar e questionasse a própria subsunção do trabalho às condições objetivas da produção, na base da reprodução material” (2012, p.111).

organização essencialmente operária, e por isso a sua animação com esse episódio inédito na história até aquele momento, não tirou em nenhum instante a lucidez de que tal estrutura ao ser um produto da luta dos homens, estivesse propensa a erros e equívocos. Como também não o cegou diante da possibilidade de a Comuna ser apenas a fagulha que poderia se alastrar e não mais ser passível de controle, iniciando assim, a marcha fulgurante de coloração vermelha, rumo a uma sociedade sem classes. Ao esboçar essa questão nos materiais preparatórios, de forma mais rica, expõe que,

As classes trabalhadoras sabem que têm de passar por diferentes fases da luta de classe. Sabem que a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições do trabalho livre e associado só pode ser o trabalho progressivo do tempo (essa transformação econômica), que isso requer não apenas uma mudança da distribuição, mas uma nova organização da produção – ou, antes, requer a liberação (desobstrução) das formas sociais de produção no atual trabalho organizado (engendrado pela indústria atual), libertando-as dos grilhões da escravidão, de seu atual caráter de classe – e o estabelecimento de sua harmoniosa coordenação nacional e internacional. [...] elas sabem, ao mesmo tempo, que grandes passos podem ser dados desde já pela forma comunal de organização política e que é chegada a hora de iniciar esse movimento para elas mesmas e para o gênero humano (MPGCF I, MARX, 2011, p.132).

O que está em jogo, claramente, não é a emancipação política, mas a emancipação humana. A finalidade de todo processo revolucionário é eliminar a estrutura de classe e, com ela, todos os mecanismos necessários à manutenção dessa relação de subjugação do homem pelo homem. Isso quer dizer que a própria política deverá ser eliminada nesse incalculável “trabalho progressivo do tempo”. À organização de tipo comunal, poderão suceder novas formas políticas nesse processo de transição histórica de uma sociedade à outra, porém nenhuma mutação dessa dimensão, por mais avançada que possa ser, poderá ter alguma função em uma sociedade comunista. A finalidade última de uma revolução proletária, não é uma socialização do poder político e sim a socialização do poder social.

4.3 Transição: aspectos econômicos e políticos

Quatro anos após a Comuna de Paris, em 1875 uma proposta de fusão entre a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, fundada em 1863, em Leipzig, por Ferdinand Lassalle, e o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores, fundado em 1869, em Eisenach, por Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke e August Bebel, fez Marx redigir um texto em forma de comentários ao esboço do programa de união entre os grupos acima mencionados. O mesmo só foi publicado por F. Engels 15 anos após a sua

circulação entre alguns dirigentes do Partido Social-Democrata, tornando-se um dos textos mais conhecidos do filósofo alemão. O hoje mundialmente incontornável *Crítica ao Programa de Gotha* (1875), - em que pese não ter sido redigido originalmente para a publicação, trazendo com isso uma gama de problemas que é discutir um texto com outro fim que não a divulgação ao público geral - não poderia ficar de fora de um debate que se propõe entender o pensamento político de Marx. Ainda mais quando se tem por hipótese que a partir desse autor inaugura-se uma nova forma de pensar a política e o Estado, imputando aos dois uma existência essencialmente ligada a manutenção da divisão da sociedade entre classes sociais.

Os comentários de Marx ao esboço do programa de Gotha, geralmente interpretado de forma solta à totalidade da obra do seu autor, com os agravantes de passagens extremamente densas serem utilizadas ao bel prazer, descoladas da discussão global do texto como se fosse epíteto, frequentemente deixa ao leitor - que primeiramente adentra no marxismo pelas portas laterais dos comentadores - uma certa sensação de que Marx defende um Estado comunista/operário/popular. Algumas correntes do marxismo além de defenderem esse ponto de vista, o fazem ainda alegando superioridade desse texto frente aos primeiros, pois aqui, Marx, oito anos antes de sua morte, já estaria revendo posições de seus escritos de “juventude”⁸⁶. Já a nossa intenção é mostrar o contrário, isto é, que as notas críticas de Marx só confirmam suas posições acerca da política e do Estado, elaboradas no último quartel de 1843 e início de 1844.

4.3.1 Crítica ao reformismo

Como já mencionado acima, apesar de não ter sido escrito para publicação, as notas críticas de Marx eram vistas por ele como algo necessário a ser feito, pois duas coisas estavam em jogo: a adoção de um projeto reformista por parte de uma organização operária que o filósofo alemão colaborava e acusações de que ele era o principal dirigente dessa organização, assim como o idealizador e apologista de um Estado Popular. Ao enviar o texto a W. Brake, diz em carta que “[...] para mim, não foi nenhum ‘prazer’ escrever tão longos comentários. Mas foi necessário, para que mais tarde não parem dúvidas sobre minha posição em relação aos passos dados pelos correligionários a quem essas notas se dirigem.” (MARX, 2012 p. 21). E mais a frente, na mesma missiva, continua justificando os seus comentários, dizendo ser “indispensável, uma vez que [...] espalha-se a ideia – absolutamente errônea [...] de que

⁸⁶ Sobre o que entendemos por textos de juventude e de maturidade ver nota 10, na p. 24.

daqui dirigimos o movimento [...]” (MARX, 2012, p. 22). E finaliza a necessidade de sua intervenção no debate afirmando ser “minha obrigação não reconhecer, com um silêncio diplomático, um programa que, como estou convencido, é absolutamente nefasto e desmoralizador para o partido” (MARX, 2012, p. 22). Não parece haver dúvidas que o filósofo alemão não queria levar para o seu túmulo a pecha de um pensador que abdicara de sua posição revolucionária frente a propostas sedutoras de um partido reformista.

Tendo como objetivo mostrar os equívocos e retrocessos do Programa de Gotha frente ao grau avançado de uma teoria revolucionária que ganhava cada vez mais corpo no seio do proletariado alemão, Marx vai expor de forma imbricada como, tanto no campo da economia política quanto na esfera superestrutural, os lassalianos pensavam mais alinhado ao democratismo que aos pressupostos comunistas. Um dos pontos que o filósofo alemão mais se atém na primeira parte de suas notas é no que diz respeito ao acento dado à distribuição e acesso ao consumo numa suposta sociedade comunista (Estado comunista lassaliano). Para Marx, existe uma inversão do que é determinante na relação produção/distribuição. E o que o programa traz é uma ênfase no papel da distribuição enquanto motor de uma sociabilidade igualitária. Assim, o problema não estaria em transformar as bases econômicas, mas equacionar a forma distributiva com o consumo, a partir de uma “elevação dos meios de trabalho a patrimônio comum da sociedade e a regulação cooperativa [*genossenschaftliche*] do trabalho total, com distribuição justa do fruto do trabalho” (EPG *Apud* MARX, 2012, p. 28). Segundo o filósofo alemão a forma capitalista de trabalho não deve ser elevada a todos, mas ela deve ser transformada radicalmente e, sob uma nova configuração na base de produção, erguer formas também novas de distribuição.

Caso a redação do programa estivesse correta, os comunistas não deveriam lutar pela superação do capital, mas apenas reivindicar, por exemplo, empregos para todos, criando assim uma supercooperativa⁸⁷ social que tivesse como meta distribuir de forma justa o chamado fruto do trabalho. Marx chama atenção para o fato de que a expressão “fruto do trabalho” não passa de uma “noção vazia”, pois ela pode dizer muito, como ao mesmo tempo nada. O que isso significa? Que não podemos identificar o que seria esse fruto do trabalho a ser distribuído. Esse expressaria tudo que é produzido? E a parte que cabe ao retorno da produção? E a outra, destinada, por exemplo, aos serviços públicos,

⁸⁷ Mais à frente abordaremos outro problema ligado a esse ponto, que é o fato dessas cooperativas serem, segundo o programa, subvencionadas pelo Estado.

como escolas e hospitais? Nessa medida Marx assevera: “‘Fruto do trabalho’ é uma noção vazia, posta por Lassalle no lugar de conceitos econômicos determinados” (2012, p. 28). Da mesma forma considera “distribuição justa” como fraseologia, pois é adotada indiscriminadamente por qualquer corrente que defende a tão propalada justiça social⁸⁸ (outra expressão vazia). Nesse último caso indaga:

O que é distribuição “justa”? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição “justa”? (MARX, 2012, p. 28).

As perguntas de Marx não são meros artifícios retóricos. Elas apontam para o fato de que falar em “distribuição justa” requer precisar a base econômica sobre qual ela poderia se desenvolver. Para o burguês o modo capitalista de distribuição é o mais justo; para os socialistas utópicos, em grande medida, construir cooperativas e trocar produtos entre si era outra forma de distribuição justa; para os reformistas de hoje, universalizar o consumo é o termômetro da distribuição justa⁸⁹. Nesse sentido, a “distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção; contudo, esta última é uma característica do próprio modo de produção” (MARX, 2012, p. 34). Ou seja, a maneira como está organizado o modo de produção determina, em última instância, o aspecto distributivo e seu respectivo consumo. A distribuição nunca poderá ser qualitativamente diferente da lógica sistêmica no qual está inserida. Ou ainda, em outras palavras, não se pode pensar em distribuição e acesso igualitário ao consumo numa perspectiva, mesmo que de um socialismo vulgar, dentro de uma sociedade capitalista. Para exemplificar, o filósofo alemão argumenta que,

⁸⁸ Uma interessante passagem de Rosa Luxemburgo, em seu famoso *Reforma ou Revolução* (1900), ao falar desse problema no pensamento reformista da época diz: “O próprio Bernstein definiu por várias vezes o seu socialismo como uma tentativa para introduzir um modo de repartição “justa”, “mais justa” (p. 51 do seu livro) e mesmo “ainda mais justa” (Vorwärts, 26 de Março de 1899)”. E brinca acidamente com esse tipo de socialismo: “Voltamos, pois, ao princípio da justiça, desde há milênios velho cavalo de batalha onde cavalgam os reformadores de todo o mundo, na falta de melhores meios históricos para o progresso, voltamos a esse Rocinante estafado no qual todos os D. Quixotes da história galoparam para a grande reforma do mundo, voltando perplexos e de orelhas caídas” (1986, p. 23 [grifos da autora]).

⁸⁹ O governo do Partido dos Trabalhadores (PT) usou e abusou da propaganda que em seu governo o consumo da classe subalterna aumentou. Para esse partido, isso era sinônimo de justiça social, alegando que o acesso a alguns bens era fruto de uma política distributiva mais equilibrada. Ou seja, estímulo tutelado pelo Estado ao lucro capitalista através do consumo virou propaganda de governo dito de esquerda.

O modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, da força de trabalho. Estando assim distribuídos os elementos da produção, daí decorre por si mesma a atual distribuição dos meios de consumo. Se as condições materiais de produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual (MARX, 2012, p. 34).

É por isso que o movimento comunista não pode elevar a bandeira de luta da distribuição justa e acesso ao consumo à meta principal. Ou, o que dá no mesmo, pensar que poderá realizar o acesso aos produtos e bens de forma igualitária numa sociabilidade pautada na lógica de acúmulo e concentração da riqueza nas mãos de uns poucos burgueses. Não se pode pensar uma distribuição qualitativamente superior à capitalista sem negar o modo de produção do capital. E essa é a pedra no sapato dos movimentos reformistas, pois idealizam e propalam a necessidade de uma distribuição justa, mas sem passar pela transformação do modo de produção. Ou muitas vezes, pensam em mudar o modo de produção começando pela distribuição, como se o acesso aos bens determinasse o acesso aos meios de produção. Para Marx, esse pensamento “herdou da economia burguesa o procedimento de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção e, por conseguinte, de expor o socialismo como uma doutrina que gira [...] em torno da distribuição” (2012, p. 34), e de forma mais categórica ainda afirma que foi “um erro transformar a assim chamada *distribuição* em algo essencial e pôr nela o acento principal.” (2012, p.34).

Marx não fica, contudo, apenas na crítica ao “fruto do trabalho” e “distribuição justa” do programa. Ele indica como deveria se dar o processo de distribuição numa fase muito inicial de uma sociedade socialista. Porém, o faz pensando primeiro a produção. Vale ressaltar que em sua resposta, ele evita cair na armadilha de fazer “futurologia” e dizer como seria o acesso à riqueza numa sociedade totalmente emancipada, mas aborda esse processo conectado a uma forma ainda embrionária, a partir de seu rompimento inicial com o capitalismo, e nessa medida cheia de elementos da velha sociedade. Por isso adverte o autor:

Nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu (MARX, 2012, p. 31).

Essa advertência é chave para não confundir certas afirmações de Marx. As colocações do filósofo alemão relativas ao comunismo não têm a ver ainda com uma sociedade sem classes, mas com uma formação que está num processo de rompimento com essa relação desumana. Ela também mostra como não existe contradição em Marx, de que na aurora de uma nova sociedade novas formas políticas possam ser criadas. No entanto apenas enquanto as “marcas herdadas da velha sociedade” não forem completamente apagadas (após isso, a política não fará mais parte das relações sociais). A este último problema, voltaremos mais tarde. O objetivo inicial da citação imediatamente acima é mostrar como Marx pensava a articulação produção e distribuição, ou o acesso à riqueza do produtor individual pelo próprio proletariado nessa fase inicial de uma sociedade comunista. Partindo desse ponto e sob a pressuposição de que a forma de trabalho já seja, mesmo que inicialmente, coletiva, “fundada na propriedade comum dos meios de produção [...] em oposição à sociedade capitalista” (MARX, 2012, p. 30), o filósofo argumenta que o que rege a relação inicial de uma sociedade comunista é a troca de equivalentes, mediados por uma medida de valor comum que é o trabalho. Ora, nesse sentido, aparentemente nada difere da sociedade capitalista. Na verdade, a medida de valor comum continua a ser o trabalho, porém, não mais como algo alheio ao trabalhador, mas sim como uma dimensão totalizadora das relações de produção individuais, necessárias e coletivas.

[...] o produtor individual – feitas as devidas deduções⁹⁰ – recebe de volta da sociedade exatamente aquilo que lhe deu. O que ele lhe deu foi sua quantidade individual de trabalho. Por exemplo, a jornada social de trabalho consiste na soma das horas individuais de trabalho. O tempo individual de trabalho do produtor individual é a parte da jornada social de trabalho que ele fornece, é sua participação nessa jornada. Ele recebe da sociedade um certificado de que forneceu um tanto de trabalho (depois da dedução de seu trabalho para os fundos coletivos) e, com esse certificado, pode retirar dos estoques sociais de meios de consumo uma quantidade equivalente a seu trabalho. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, agora ele a obtém de volta em outra forma (MARX, 2012, p. 31).

Essa relação poderia, para muitos, se configurar como um processo justo e equilibrado do complexo trabalho/consumo. A pessoa trabalha x horas iguais a todos, produz y da sua especialidade, e recebe o equivalente em outros produtos e serviços da

⁹⁰ Essas deduções, segundo o próprio Marx seriam, por exemplo, “[...] os recursos para a substituição dos meios de produção consumidos [...] a parte adicional para a expansão da produção; um fundo de reserva ou segurança contra acidentes, prejuízos causados por fenômenos naturais etc.[...] os custos gerais da administração, que não entram diretamente na produção [...] e o que serve à satisfação das necessidades coletivas, como escolas, serviços de saúde etc” (2012, p. 29).

sociedade, valendo assim “o mesmo princípio que rege a troca de mercadorias equivalentes, segundo o qual uma quantidade de trabalho em uma forma é trocado por uma quantidade de trabalho em outra forma” (MARX, 2012, p.31). Mas apesar de aparentar ser realmente a forma justa, enfim encontrada, e reconhecida pelo próprio Marx como mais avançada, ela ainda, pelo desenvolvimento econômico, não considera uma série de características específicas de cada trabalhador envolvido no processo. As qualidades e peculiaridades desses são de certa forma abstraídas numa categoria: trabalhadores. Nesse sentido, todos os gatos seriam pardos. Por isso o filósofo alemão adverte que “apesar desse progresso, esse igual direito continua marcado por uma limitação burguesa [pois a] igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um padrão igual de medida: o trabalho.” (MARX, 2012, p.31 [grifo nosso]). E logo adiante, mostra o porquê dessa “falsa” igualdade na relação descrita acima.

Um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. *Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade.* O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto *determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados (MARX, 2012, p. 32 [grifos do autor]).

Ao desconsiderar todos os outros aspectos inerentes ao ser humano, que são as inumeráveis diferenças entre um e outro, física e socialmente, a ideia de justo não se sustenta. Nesse modelo – necessário no período em discussão – se tomarmos a título de exemplo, um trabalhador que tem dois filhos em idade de não trabalharem, e outro solteiro, sem filhos, levando em consideração que ambos cumprem a mesma carga horária recebendo o mesmo por isso, vamos ter como resultado que, no final das contas, o primeiro trabalhador teria mais dificuldade em suprir as necessidades de sua casa do que o segundo. Haja vista o número maior de bocas dependentes do primeiro trabalhador em contraposição ao outro, que, não tem nada mais do que a sua própria. M

Essa situação é alertada por Marx para que não se perca de vista que tal tendência de organização coletiva embrionária de uma sociedade comunista deve ser passageira, e que não se pode ter ilusões quanto às deficiências herdadas da velha sociedade nesse limiar da verdadeira “história humana”. Para o autor em questão “[...] essas distorções são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como ela surge, depois de um longo trabalho de parto, da sociedade capitalista” (MARX, 2012, p. 32), pois “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade” (MARX, 2012, p. 32).

O direito, ou melhor, o que se considera justo como *médium* da relação tempo de trabalho e acesso enquanto retorno às necessidades do indivíduo, por mais avançada qualitativamente em relação à forma capitalista, ao trazer elementos necessários de sua antiga organização ainda conserva traços de injustiças, como exemplificado rapidamente acima. Isso mostra que tanto do ponto de vista político, como vimos na parte anterior, como do ponto de vista econômico, a transformação por via revolucionária da sociedade capitalista à comunista, não é sinônimo de uma passagem do impuro ao imaculado. Mas enquanto processo, velhas formas com um novo conteúdo terão vigência inicial em meio ao soerguimento da nova sociedade. E esse transcurso, que mal se livrou da poeira dos escombros da velha sociedade, não pode, de imediato, chegar a uma forma genuinamente pautada numa sociedade totalmente emancipada. Isso só se dará

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!’ (MARX, 2012, p. 33).

A última frase destacada entre aspas pelo próprio autor é a balança que se pode imaginar hoje, para uma sociedade completamente emancipada. Ela traz em si toda uma riqueza real do significado de respeito às individualidades, de entendimento de que o ser humano possui particularidades e ao mesmo tempo, que essas particularidades só têm

sentido enquanto ser genérico⁹¹. São as necessidades e capacidades não de uma massa amorfa reduzida a forma abstrata de trabalho global, e sim de todos os indivíduos que produzem associadamente respeitando suas aptidões e certos de que não precisarão de mais do que as suas características únicas enquanto ser humano exigirem. É outro patamar de produção e distribuição/consumo. Aqui o critério de igualdade não se refere ao fato de que todos ganhem a mesma quantidade de pães e peixes, mas que uns recebam “mais” e outros “menos”, não porque um seja senhor do outro, ou pelo critério de melhor/pior, mas simplesmente porque todos possuem preferências, corpos, desejos e necessidades diferentes. Entretanto, esse “menos” nunca será igual ou inferior às necessidades básicas gerais. Da mesma forma que o “mais” também não terá equivalência ao desperdício. Em uma sociedade emancipada, que produz em abundância sem uma lógica alheia aos interesses verdadeiramente humanos, e que pensa a distribuição conforme a máxima marxiana, o menos é algo qualitativamente superior ao nosso muito de hoje⁹².

4.3.2 Formas Políticas: Estado e ditadura do proletariado

Após abordarmos a crítica do filósofo alemão aos apontamentos do programa de inspiração lassaliana no campo econômico com a velha cantilena reformista em torno da centralidade da distribuição, entraremos propriamente na parte em que a política ganha relevo no prospecto de Gotha. Para isso vale lembrar que o processo falacioso, de um socialismo no mínimo vulgar, discutido acima seria fruto de organizações do trabalho em cooperativas, mas não pensada, dirigida e conquistada pelos trabalhadores, e sim, de cooperativas subvencionadas pelo Estado. No programa, esse último deve ser conquistado e colocado sob controle dos trabalhadores para resolver os problemas sociais. Ou seja, a saída encontrada do que viria a ser a maior organização operária da Alemanha até à dissolução, 15 anos mais tarde, era se apossar da maquinaria estatal e pô-la em movimento a seu favor⁹³. Ora, principalmente após as duas primeiras partes desse capítulo, nos parece que nada poderia ser mais anti-marxiano que isso. Em um dos artigos do documento aparece que:

⁹¹ Lá no *Manifesto comunista*, no mesmo sentido, Marx vai dizer que “Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos.” (1998, p. 59).

⁹² Provavelmente, essa ideia quantitativa de menos/mais não terá sentido algum numa sociedade em que o critério não será mais o ter, e sim o ser. O uso aqui se dá apenas para fins didáticos.

⁹³ Nunca é demais lembrar a passagem de Marx citada nas duas últimas partes desse capítulo onde o mesmo fale que: “[...] enunciado como próxima tentativa da revolução francesa não já, como até aqui, transferir a maquinaria burocrático-militar de umas mãos para outras, mas *demoli-la* [...]” (p. 208).

O Partido Operário Alemão exige, *para conduzir à solução da questão social*, a criação de cooperativas de produção com *subvenção estatal e sob o controle democrático do povo trabalhador*. Na indústria e na agricultura, as cooperativas de produção *devem ser criadas* em proporções tais *que delas surja a organização socialista do trabalho total* (EPG apud MARX, 2012, p.40 [grifos do autor]).

Marx inicialmente chama atenção para uma mudança de termo que é muito significativa, o uso pelos redatores de questão social no lugar de luta de classes, ou nas próprias palavras dele: “o lugar da luta de classes existente é tomado por uma fraseologia de escrevinhador de jornal – ‘a questão social’” (2012, p.40). O hoje tão comum abandono da expressão luta de classes - pois para muitos da esquerda (para não falar da direita) isso não existe - na época era visto sem dúvidas como uma escamoteação da realidade, desviando-se de um problema central e necessário enquanto relação a ser destruída, para um ponto periférico, vago e fenomênico como é a suposta questão social. No primeiro caso, a luta será travada tendo em vista que existem duas classes principais antagônicas e que uma é a responsável pela escravização da outra. Ou seja, não existe saída a não ser o rebelar-se dos que são submetidos ao chicote do feitor e para isso, uma luta franca, aberta e direta terá de ser travada. Já no segundo, a habilidade politicista de se fazer crer que as resoluções poderão sair de um gabinete, com pessoas bem intencionadas, que irão acabar com a fome, o problema da moradia, as longas jornadas de trabalho, acabar com a exploração etc. por meio de decretos, ou nos seus próprios dizeres, atacando as questões sociais através do Estado⁹⁴, é no mínimo uma ingenuidade sem tamanho, que leva ao reconfortante pensamento de uma (pseudo)-saída menos traumática.

Na sequência, após já indicar, através da “acidental” mudança de termo, o caminho nada revolucionário a seguir, afirma que para solucionar a tal da questão social, os trabalhadores tinham que exigir do Estado a subvenção para manter suas cooperativas. Este era o caminho para o socialismo do nascente Partido Operário Alemão. Simples, fácil e sem trauma algum para a humanidade. É tudo que hoje se quer ouvir e acreditar. Parece-nos que a história mais uma vez quebrou o acordo com os arautos da via parlamentar, pois, se eles estivessem corretos, pelo número de cooperativas que existem, por exemplo, aqui no Brasil, e com grande subsídio do

⁹⁴ Só a título de lembrança, nunca é demais fazer menção à citação onde Marx diz: “A Convenção teve, por um momento, a coragem de determinar a eliminação do pauperismo [...]. Qual foi a consequência da determinação da Convenção? Que houvesse uma determinação a mais no mundo e que um ano depois mulheres esfomeadas cercassem a Convenção. [...] E, no entanto, a Convenção era o máximo da energia política, da força política, e do intelecto político” (1995, p.10). Ver p. 67 dessa.

Estado, estaríamos vivendo o socialismo há um bom tempo. Essa é realmente uma maneira mais cômoda, mediada pelo diálogo e práticas escusas do politicismo e sem trauma. Porém, é só mais uma maneira de reproduzir a mesma relação social e não de se avançar a uma sociedade comunista. A isso Marx comenta:

A organização socialista do trabalho total, em vez de surgir do processo revolucionário de transformação da sociedade, surge da “subvenção estatal”, subvenção que o Estado concede às cooperativas de produção “criadas” por *ele*, e não pelos trabalhadores. É algo digno da presunção de Lassalle imaginar que, por meio de subvenção estatal, seja possível construir uma nova sociedade da mesma forma que se constrói uma nova ferrovia! (2012, p. 40).

Essa passagem, bastante categórica de Marx sobre a impossibilidade de se caminhar ao socialismo pela via estatal evidencia o posicionamento do filósofo alemão em relação a essa forma política. Assim como no segundo capítulo desse texto, em um dos seus escritos de 1844 (GCM)⁹⁵, onde ele critica os líderes revolucionários da época por quererem, no lugar de uma forma estatal erigir outra nova, como se o problema fosse o nome dado ao tipo de Estado que se cria e não à sua essência, na crítica atual, pouco mais de trinta anos depois, ele mantém o mesmo princípio. A sociedade comunista não poderá surgir por meio de um Estado, mas sim por um processo revolucionário dos trabalhadores organizados. E nesse período o objetivo não é construir um Estado operário, é, na verdade, destruir o Estado em si.

No processo revolucionário, o que se cria é uma forma política essencialmente operária (que Marx chamou lá atrás de Comuna), que também é uma forma transitória, existente apenas enquanto a sociedade comunista não se erguer a partir de suas próprias bases. Essa posição é reforçada na famosa carta de Engels a Bebel, de março de 1875, onde o grande amigo e colaborador de Marx, ao falar de suas impressões sobre o programa de fusão entre as duas organizações operárias, mostra qual é a sua posição e a do filósofo sobre o fato de, qualquer programa depois da Comuna de Paris, fazer referência ao conceito de Estado num processo de transição. Lá ele argumenta que “dever-se-ia ter deixado de lado todo esse palavreado sobre o Estado, sobretudo depois da Comuna, que já não era um Estado em sentido próprio” (ENGELS, 2012, 55). Ou seja, é uma confirmação da tese marxiana exposta na segunda parte desse capítulo, a de que a Comuna não era um Estado, mas a forma política enfim encontrada para fazer avançar o processo revolucionário. Por conseguinte, na mesma passagem, Engels é incisivo: “Por isso, nossa proposta seria substituir, por toda parte, a palavra *Estado* por

⁹⁵ Ver citação na p. 68.

Gemeinwesen, uma boa e velha palavra alemã, que pode muito bem servir como equivalente do francês *commune*.” (2012, p. 55)⁹⁶.

Toda essa crítica de Marx, seguida de perto por Engels, não é meramente de ordem tática, é também político-teórica. O que significa que o que está em jogo não é apenas como a classe trabalhadora tem de agir para isso ou aquilo, mas o porquê ela deve ter uma prática diferente do que é proposto no programa. O que equivale a dizer que as linhas de Gotha só apontam saídas pela via Estatal porque não veem o mesmo enquanto um órgão que traz em suas características gerais o DNA de um aparelho de dominação (seja pelo consenso ou pela repressão). Esse equívoco dos líderes do até então futuro partido, não só rompe com qualquer ideia marxiana sobre o Estado, como leva a classe operária para o lodo do politicismo. Segundo tais senhores, “Partindo desses princípios, o Partido Operário Alemão ambiciona, por todos os meios legais, alcançar o *Estado livre – e – a sociedade Socialista*” (EPG, *apud* MARX, 2012, p. 37).

A partir de um tópico na CPG, que retoma essa ideia de “Estado livre”, Marx diz que enfim chegou à parte democrática do programa em discussão e indaga: “Estado livre, o que é isso?” (2012, p.41), e em seguida, responde categoricamente que “Tornar o Estado ‘livre’ não é de modo algum o objetivo de trabalhadores já libertos da estreita consciência do súdito. No Império alemão, o ‘Estado’ é quase tão ‘livre’ quanto na Rússia” (2012, p.41). Ou seja, a expressão liberdade da classe trabalhadora não pode jamais andar de mãos dadas com a suposta liberdade do Estado. Este último nunca poderá se livrar da base o qual o constitui. Onde houver Estado ele sempre será o reflexo de sua classe dominante, mas nunca separado, livre do substrato social. Essa ideia do Estado livre é um escape teórico para os reformistas justificarem a luta pela conquista do Estado. Ora, se o Estado é um aparato livre, que paira sobre as cabeças dos homens e não vê distinção de classe, se apoderado por uma classe que pensa na humanidade, que pensa o bem comum, o mesmo poderá ser o demiurgo da sociedade

⁹⁶ Quando, no mesmo parágrafo, falamos que essa é uma posição de Engels e do filósofo (Marx), e não somente do primeiro - tendo em vista que é uma carta escrita pelo mesmo - nos respaldamos na citação pois, ao invés de usar o pronome pessoal na primeira pessoa do singular “Eu” (ich), Engels usa-o na primeira do plural “nós” (wir [Wir würden daher vorschlagen, überall statt *Staat* „Gemeinwesen" zu setzen, ein gutes altes deutsches Wort, das das französische „Kommune" sehr gut vertreten kann.]1987, p.07), demonstrando que a proposta de usar *Gemeinwesen*, que era o equivalente a Comuna no francês, era dele e de Marx. Na página seguinte (56), ao findar sua crítica ao programa, ele faz referência a tomada de decisão conjunta com Marx, reforçando assim a argumentação. Lá Engels diz: “A situação é tal que, caso ele [o programa] seja adotado, Marx e eu *nunca* reconheceremos um *novo* partido fundado sobre essas bases.” (2012 [grifo nosso]). Isso ganha importância pois, segue uma coerência conceitual de Marx que, já na Comuna, expressa que essa e não o Estado constituía a forma essencialmente política da classe trabalhadora.

socialista. Mas para se chegar ao Estado livre e, por conseguinte ao socialismo, toda a luta tem que se dar no campo da legalidade; se lançará mãos de todos os meios, porém de todos os meios apenas legais. Está aberta assim, a via democrática de conquista do socialismo. Diante dessa questão Marx não deixa dúvida: “O Partido Operário Alemão – no caso de adotar esse programa – mostra que as ideias socialistas não penetraram nem sequer a camada mais superficial de sua pele.” (2012, p. 41).

Imediatamente após essa veemente rejeição de uma luta legalista com vistas a conquistar o Estado e fazer desse um meio à sociedade emancipada, o filósofo alemão ao queixar-se do uso abusivo e sem fundamentação das expressões “Estado atual” e “sociedade atual”, no programa, abre uma linha de explicação magistral para falar, mesmo que muito rapidamente, talvez até de forma bastante aligeirada, do governo dos trabalhadores na fase de transição. Primeiro mostra que “sociedade atual” só pode ser entendida enquanto sociedade capitalista “que, em todos os países civilizados, existe mais ou menos livre dos elementos medievais, mais ou menos modificada pelo desenvolvimento histórico particular de cada país, mais ou menos desenvolvida” (MARX, 2012, p. 42). E que o “Estado atual, ao contrário, muda juntamente com os limites territoriais do país” (2012, p. 42). Isto é, o modo de produção, mesmo sendo mais enraizado em determinado lugar, possui uma lógica determinante em todos eles, já o chamado “Estado atual”, ou o Estado historicamente determinado, se apresenta de uma forma na Inglaterra, de outra na Rússia e/ou de outra na Alemanha. Isso significa que o sistema político de um país seja diferente do outro. Um tem mais liberdade religiosa; o outro já possui sufrágio universal; já outros a liberdade política é menos do que alhures etc. No entanto, argumenta Marx que,

[...] os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas. **É o que confere a eles certas características comuns essenciais.** Nesse sentido, pode-se falar em “atual ordenamento estatal [*Staatswesen*]” em contraste com o futuro, quando sua raiz atual, a sociedade burguesa, tiver desaparecido (2012, p. 42, [grifo nosso]).

A ponderação de Marx é de suma importância não só para a explicação em curso, mas para a hipótese geral levantada nessa dissertação. Na citação a explicitação do autor em relação ao fato de que determinado modo de produção (no caso o capitalista) confere “certas características comuns essenciais” a um sistema estatal burguês, só reforça a argumentação de uma essência política negativa. Nesse último

caso, a determinação não é o modo de produção específico do capital⁹⁷, mas a estrutura social pautada na propriedade privada. Ou seja, o fato de que a história da sociedade de classes tenha como elemento fundante a propriedade privada, e a política invariavelmente tenha se efetivado enquanto dimensão reguladora dessa relação, mesmo com características específicas nas mais variadas formas históricas, regiões e regimes, o traço característico comum que a acompanha, sempre foi a de garantir a ordem necessária à manutenção da estrutura social cindida em classes.

No que diz respeito ao contexto de discussão do texto, vale frisar o alerta de Marx em relação à oposição do chamado ordenamento estatal caracterizado pelo seu substrato burguês, e a futura sociedade, não mais capitalista. Mas então, existiria um outro ordenamento estatal numa sociedade comunista? Se assim for, parece que aqui Marx deixa a entender que haverá Estado nessa nova sociedade. Só aparência? O filósofo alemão dá sequência a esse terreno espinhoso da seguinte maneira:

Pergunta-se, então, por que transformações passará o ordenamento estatal numa sociedade comunista? **Em outras palavras, quais funções sociais, análogas às atuais funções estatais, nela permanecerão?** Essa pergunta só pode ser respondida de modo científico, e não é associando de mil maneiras diferentes a palavra povo à palavra Estado que se avançará um pulo de pulga na solução do problema (2012, p. 43, [grifo nosso]).

O ordenamento estatal (*Staatswesen*), que deveria possuir agora uma característica comum referente ao seu novo substrato, a sociedade comunista, é caracterizado por “funções sociais análogas⁹⁸ às atuais funções estatais”. Quer dizer: o que perdurará em uma sociedade comunista em gestação não é uma forma política Estado, e sim, funções análogas às funções do Estado. Aqui, a forma Estado não existe mais, porém a dimensão política ainda vigora, pois se entendermos essa futura sociedade precisamente no seu período embrionário como alerta Marx ao falar de seu objeto no texto⁹⁹, essas funções análogas continuam possuindo características de classe. Isso é importante para compreendermos talvez a citação de Marx mais emblemática sobre a possibilidade de existir um Estado operário. Se excluirmos a passagem das funções sociais análogas, ou simplesmente não darmos a devida importância a ela nesse

⁹⁷ Falando exclusivamente em termos históricos. Ou seja, referimos a relação inicial da sociedade de classes, por volta de 10.000 anos.

⁹⁸ Vale lembrar que algo análogo não é a mesma coisa que a outra. São coisas semelhantes, mas com estruturas diferentes.

⁹⁹ Adverte ele que: “Nosso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu”. Ver p. 110 dessa.

texto marxiano, sem dúvidas, pelo menos aqui, poderíamos falar em mudança ou possibilidade de viragem em relação ao seu pensamento político.

Antes de mais nada não se pode desprezar também a dura observação em relação a mania de acrescentar a palavra povo a de Estado, e como uma equação ginásial, achar que Estado popular é enfim a fórmula encontrada para a humanidade. Sem ir muito além, isso poderia valer para aqueles que ao somar a palavra operário a Estado, chega ao fantasioso e fetichista resultado do Estado operário. A solução parece que passa longe da simples associação de termos ou categorias, assim como passa longe também de uma negação pura e simples. E é exatamente nesse sentido que Marx não ultrapassa o limite da fase de transição, deixando para a sociedade genuinamente comunista apenas os pressupostos do que não deveria mais existir, como o capital, a propriedade privada, as classes e a política. Assim, sobre o governo operário diz:

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado* (MARX, 2012, p. 43).

Nessa passagem famosa do pensador alemão, dois pontos merecem destaques: a associação da forma política operária ao Estado e o muito criticado termo “ditadura”. Essa é uma das citações mais comuns entre aqueles que afirmam uma defesa de Marx ao Estado operário. E realmente não dá para fingir que não exista essa passagem, ou simplesmente dizer que ela faz parte de um texto que não foi escrito para publicação e coisas do tipo. O reconhecimento da afirmação, por outro lado, não implica que exista aí uma contradição no pensamento do autor ou uma mudança nesse. Ao colocarmos em evidência essa passagem problemática à hipótese secundária da dissertação - a de que o Estado deve ser destruído na fase de transição, mas como esse período ainda figura enquanto um longo processo de destruição da velha sociedade, uma outra forma política deveria surgir – temos o objetivo exatamente de mostrar que ela não coloca em suspenso a hipótese, mas a confirma.

Como chamamos atenção acima, essa passagem só pode ser compreendida se levarmos em consideração que ao falar de Estado nesse momento, Marx está remetendo às funções sociais análogas e não ao Estado propriamente dito. Vale lembrar que todo o construto dessa parte se dá da seguinte maneira: primeiro Marx vai supor uma pergunta sobre como seria o ordenamento estatal (*Staatswesen*) numa sociedade comunista. Imediatamente após, ele refaz a questão referindo-se às funções sociais análogas às

atuais funções estatais. E, após advertir da dificuldade que é falar dessa questão, responde de forma direta que na transição o Estado não poderia ser outra coisa que não a ditadura do proletariado. Vejam: essa passagem é a resposta à pergunta sobre as “funções sociais análogas”. O que Marx tenta fazer entender é que na fase de transição a ditadura do proletariado cumprirá o papel análogo ao das funções estatais. Poderíamos acrescentar ainda: sob a forma comuna. O Estado aparece somente enquanto exemplo análogo. É uma resposta a um programa que vê o Estado popular e livre, como demiurgo do socialismo. O refazer da pergunta não é um puro acaso, ou simplesmente uma ferramenta estilística, mas mostra a preocupação do autor em ilustrar como seria tocado um governo na fase de transição, deixando em evidência a perduração não do Estado, mas de “funções sociais análogas” a do ordenamento estatal. E se são análogas às do Estado, ao mesmo tempo em que não possui estatuto de igualdade a ele, não deixam de ser funções políticas.

O que está em jogo é afirmar o proletariado enquanto classe dominante no período de transição. O que equivale a dizer que essa classe deverá exercer o poder político através das funções análogas às estatais por meio de sua ditadura. Ou seja, a crítica se dá não só a algum tipo de Estado popular, mas ao regime democrático do mesmo. Assim, a forma política na transição, terá como objetivo extirpar qualquer possibilidade a uma forma democrática, e não alargar a democracia como querem ou argumentam muitos¹⁰⁰. Por sua vez, isso está longe de querer dizer que a ditadura do proletariado será um assalto à liberdade. Na verdade ela é necessária para abrir caminho à verdadeira liberdade¹⁰¹ e não à democrática, burguesa, inscrita no âmbito da propriedade privada e garantidora - respeitando a sua especificidade - da relação de classes.

¹⁰⁰ Até Lenin, em seu clássico, *O Estado e a Revolução* (1979), chega a falar várias vezes em alargamento da democracia na fase de transição, mesmo que apenas para os operários. Numa dessas passagens, diz o Bolchevique “Ora, a ditadura do proletariado, isto é, da organização de vanguarda dos oprimidos em classe dominante para dominar os opressores, não se pode limitar a um simples alargamento da democracia. Ao mesmo tempo em que é um alargamento considerável da democracia, agora e pela primeira vez democracia para os pobres, democracia para o povo [...]” (p. 100-101).

¹⁰¹ Até mesmo Hannah Arendt, uma pensadora não marxista, e que pensa a política enquanto liberdade, como não violência, em seus fragmentos reunidos no livro, *O que é política?*, reconhece a ditadura do proletariado enquanto oposto às ditaduras ligada aos Estados totalitários, ou a algo que os valha. Segundo a autora: “O fato de a política e a liberdade serem ligadas e de a tirania ser a pior de todas as formas de Estado — ser na prática antipolítica — estende-se como uma diretriz através do pensar e agir da Humanidade até os tempos mais recentes. Apenas as formas de Estado totalitárias e as ideologias correspondentes — **não o marxismo que proclamava o reino da liberdade e compreendia a ditadura do proletariado, no sentido romano, como uma instituição temporária da revolução** — ousaram cortar essa linha [...] (ARENDR, 2002, p. 19).

Nesse mesmo sentido, ao falar que o programa é alheio a esses pontos, Marx diz que “suas reivindicações políticas não contêm mais do que a velha cantilena democrática, conhecida de todos: sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, milícia popular etc. São um mero eco do Partido Popular burguês” (2012, p. 43), quer dizer, todas essas bandeiras (excetuando hoje em dia talvez, as milícias) estão dentro do campo da emancipação política, perfeitamente realizáveis por um governo republicano. Tanto é que, ao prosseguir, Marx fala que essas exigências “quando não são exageros fantasiosos da imaginação, já estão *realizadas*. Acontece que o Estado que as pôs em prática não se encontra dentro das fronteiras do Império alemão, mas na Suíça, nos Estados Unidos etc.” (2012, p. 44). Ou, noutras palavras, em algumas nações capitalistas essas demandas da vulgata socialista do Partido Operário Alemão já estavam sendo colocadas em prática. E como já vimos na primeira parte da dissertação, a emancipação política, por mais avançada que possa ser, transita no círculo da manutenção das classes. É um fetiche politicista achar que a saída passa pelo seio do Estado em sua forma a mais democrática possível, mesmo que esse esteja sob o domínio do proletariado. Por isso Marx é categórico sobre o caráter do programa:

Apesar de toda sua estridência democrática, o programa está totalmente infestado da credulidade servil no Estado que caracteriza a seita lassalliana, ou, o que não é melhor, da superstição democrática, ou, antes, consiste num arranjo entre esses dois tipos de superstição, ambos igualmente distantes do socialismo (2012, p.46).

Acreditar na saída pelo Estado sob a democracia é, para Marx, uma superstição que não tem vínculo algum com o socialismo. Seria, no nosso entendimento, uma equivocada imputação a esse filósofo, ao fazê-lo responsável pela idealização de algum tipo de Estado: seja ele socialista, operário, ou popular. Nada mais distante do pensamento desse autor. É digno de lembrança aqui que, um dos pontos que levou Marx a escrever essas longas críticas, mesmo enfermo, foi o fato de terem acusado ele de ser o mentor do Estado popular. Quem o fez foi o anarquista M. Bakunin, em seu *Estatismo e Anarquia* (1873), obra que o filósofo alemão também fez algumas linhas críticas, por volta de 1874. Em uma das respostas, Marx comenta:

Afora o insistente martelar no Estado popular de Liebknecht, que é uma bobagem que vai contra o *Manifesto Comunista* etc., a questão é a seguinte: como o proletariado, durante o período de luta para derrubar a antiga sociedade, ainda age com base na antiga sociedade e, por conseguinte, continua a se mover entre formas políticas que mais ou menos pertenciam àquela sociedade, ele ainda não encontra, durante esse período, sua constituição definitiva e emprega meios para

sua libertação que, depois dessa libertação, deixam de existir (2012, p. 117).

O autor faz questão de deixar logo evidente que a acusação de que ele defende alguma espécie de Estado popular, além de ser uma bobagem, vai contra seu escrito de 1848. E de forma bastante didática, explica esse complexo período que é o da transição revolucionária. Ele deixa claro que o proletariado precisa mover-se em formas políticas, pois, essas são mediações negativas necessárias para derrotar definitivamente as outras classes, assim como destruir as velhas instituições. Porém, depois desse período, a política deixaria de existir, levando consigo, entre tantos cacos da velha sociedade, a dominação do próprio proletariado enquanto classe. Essa argumentação de Marx não possui nada de novo. Ela só é uma confirmação da sua tese desenvolvida lá atrás. Antes mesmo do *Manifesto*, ao qual faz alusão. É só lembrar a passagem da *Miséria da Filosofia*:

Isso significa que, após a ruína da velha sociedade, haverá uma nova dominação de classe, resumindo-se em um novo poder político? Não. A condição da libertação da classe operária é a abolição de toda classe [...] A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, **e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil** [...] Somente numa ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre classes as evoluções sociais deixarão de ser revoluções políticas. Até lá, às vésperas de cada reorganização geral da sociedade, a última palavra da ciência social será sempre: "O combate ou a morte: a luta sanguinária ou nada. É assim que a questão está irresistivelmente posta" (MARX, 1946, p. 98 [grifos nossos]).

Os problemas das citações são os mesmos, assim como também as respostas são iguais. São textos que possuem quase trinta anos de distância, e o mesmo rigor fincado em bases sólidas de um pensamento político que permaneceria. Mas essa continuidade do pensamento político - no que concerne a essencialidade negativa da política - de Marx, defendido aqui, não se deve a uma questão de princípios subjetivistas, ou a uma espécie de orgulho em não aceitar os equívocos cometidos. Essa solidez só tem validade, à medida que Marx remete sempre a ele, porque a história sempre o confirmou. Enquanto a humanidade viver sob a lógica do capital, o pensamento de Marx será sempre atual. Será incontornável.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hipótese defendida aqui está longe de ser uma interpretação hegemônica. Além de não ser dominante no marxismo, sofre duras críticas dos pensadores anarquistas. E essa relação de dupla rejeição é no mínimo curiosa. No primeiro caso, não raro, acusam que tal leitura da obra de Marx, imputando à ela um sentido negativo da política, seria situar o autor em questão, no campo do anarquismo. Já os anarquistas, sempre condenaram o filósofo alemão por desenvolver uma teoria que visava o domínio do Estado, e não a sua destruição. Para os marxistas que defendem mediações políticas institucionais como disputas eleitorais, parlamento, Estado etc. e que numa sociedade emancipada a política serviria às novas relações sociais em sua forma socializada, não alienada, a teoria de uma sociedade sem política é filha do pensamento anarquista.

Não obstante a isso, tem-se o agravante em que o senso comum assimilou tal distinção entre o que seriam as características do anarquismo e a do marxismo. As peculiaridades (em termos políticos mais gerais) dos primeiros seriam (corretamente entendidos): luta pelo fim direto - sem mediação - do Estado e abstencionismo político (não participar de nada que envolva a política). Por outro lado os atributos da “teoria política” de Marx poderiam ser resumidos no seguinte: luta (parlamentar ou revolucionária) pela conquista do Estado (destruição do Estado burguês e construção do Estado operário) e socialização do poder político. Ora, posto assim, não fica muito difícil de igualar à interpretação do sentido negativo da política com a proposição anarquista. Afinal, segundo os senhores politicistas, quem prega fim do Estado e rejeição da política são os idealistas dos anarquistas. Se assim for, esse sacrilégio frente à obra marxiana de fim da política também é idealista. Lógica, pura lógica. O problema aí é que - como tentamos mostrar, especialmente no segundo e terceiro capítulos - a destruição do Estado e o fim da política, são possibilidades exatamente porque a política atua negativamente como mediação do processo revolucionário. A política não é abandonada como querem fazer crer os adoradores do Estado, mas ela é uma mediação necessária para a destruição das velhas relações sociais alienadas, inclusive, da própria política.

O debate de Marx, principalmente com M. Bakunin, é tão rico e claro, que ao rebater a ideia de que ele (Marx) produziu uma teoria para a dominação de um Estado, não deixa dúvidas também, por outro lado, de que a política e sua ossatura, o Estado, deveriam ser destruídos. Nesse sentido, vamos pontuar algumas linhas dessa discussão, a fim de mostrar que a hipótese defendida na dissertação, passa longe tanto das

proposições políticas anarquistas, quanto dos marxistas/comunistas que creem na política como mediação positiva e insuprimível das relações humanas.

No já referido *Estatismo e Anarquia* (1875), M. Bakunin, um conhecido anarquista russo, que fez uma grande oposição a Marx na Associação Internacional dos Trabalhadores, responsável direto por disputas fratricidas e cismas na AIT, imputa ao filósofo alemão, a pecha de ditador, de dirigir com mãos de ferro as organizações que participa, de manipular os dirigentes das organizações operárias, enfim, praticamente prenuncia a imagem de J. Stálin em Marx¹⁰². No texto, esse último comenta vários excertos, sempre ligados a temática da transição. Numa passagem Bakunin argumenta:

Já expusemos nossa profunda oposição à teoria de [...] Marx, que recomenda aos trabalhadores, se não como ideal último, no mínimo como fim principal imediato, *a fundação de um Estado popular*, que, segundo suas palavras, não será mais do que “o proletariado organizado como classe dominante”. Pergunta-se: se o proletariado será a classe dominante, quem ele dominará? Isso significa (isso quer dizer) que restará ainda outro proletariado, que será súdito dessa nova dominação, desse novo Estado (BAKUNIN *apud* MARX, 2012, p. 111).

Esse texto é interessante porque ele põe questões tão atuais, que temos certeza que o leitor vai se sentir contemplados com as explicações de Marx em relação à crítica severa do russo. E as respostas do comunista alemão não são titubeantes, seguem toda a linha de raciocínio forjada lá nos idos de 1843. Ao comentar o excerto, por exemplo, diz:

Isso quer dizer que, enquanto as outras classes, especialmente a capitalista, ainda existirem, enquanto o proletariado lutar contra elas (pois com seu poder de governo seus inimigos são dados, e a velha organização da sociedade ainda não desapareceu), ele tem de aplicar meios violentos, portanto, meios de governo; enquanto ele próprio ainda for classe e as condições econômicas sobre as quais repousa a luta de classes e a existência das classes ainda não tiverem desaparecido e tiverem de ser violentamente extirpadas do caminho ou transformadas, seu processo de transformação será acelerado por meios violentos (MARX, 2012, p. 111).

Essa é a relação que mostra a necessidade de uma forma política no processo de transição, assim como de sua operacionalização pelo proletariado enquanto classe dominante. A violência é equacionada pela sua equivalência à mediação tais quais os

¹⁰² Marx é descrito no texto por Bakunin: “Nervoso, como dizem alguns, até a covardia, é extraordinariamente ambicioso e vaidoso, brigão, intolerante e absolutista como Jeová, o Deus de seus antepassados e, tal como ele, vingativo até a loucura.” (BAKUNIN, *apud* MARX, 2012, p. 106). Apesar desses atributos um tanto pejorativos, o anarquista também tece bons elogios, referente exclusivamente a inteligência de Marx.

meios de governo. E isso se justifica tendo em vista que o processo explicado por Marx acima, figura num momento importante da luta de classes direta. O operariado se empenhando para fazer sumir da face da terra a antiga sociabilidade burguesa, e esses por sua vez, resistindo (contrarrevolução) à sua maneira. Ora, é uma correlação de forças que está em jogo, e os meios políticos, ou violentos – como queiram -, são as ferramentas indispensáveis, para o bem ou para o mal. Por isso Marx, ao continuar a argumentação centrado especificamente no problema do que seria o “proletariado enquanto classe dominante” mostra que isso

Quer dizer que os proletários, em vez de combater individualmente as classes economicamente privilegiadas, adquiriram força e organização suficientes para empregar meios comuns de coerção contra elas; porém, eles só podem empregar meios econômicos que suprimam seu próprio caráter assalariado, portanto seu caráter de classe; com sua vitória total chega ao fim, por conseguinte, sua dominação, uma vez que seu caráter de classe [desapareceu] (2012, p. 113).

Em nenhum momento o filósofo alemão cai em contradição nas indagações ardilosas trazidas a público por Bakunin. Ele mantém uma coerência com tudo que publicou. Tanto é que, no decorrer do texto, o anarquista russo após acusar Marx de teorizar um Estado para a dominação dos seus diletos dirigentes operários - e que esses, por sua vez, enquanto grupo escolhido colocariam em posição de dominação todas as outras camadas subalternizadas - alegou que para escamotear essa ditadura Marx usou como subterfúgio as falácias democratizantes, como por exemplo, eleições e jargões como governo do povo. Mas, “por governo popular, eles entendem (isto é, Bak[unin]) o governo do povo por meio de um número escasso de líderes seletos (eleitos) pelo povo. (BAKUNIN *apud* MARX, 2012, p. 114 [grifo do autor]). Em sua réplica, Marx é categórico,

Asine![Asno] Ladainha democrática, delírio político! A eleição é uma forma política [...] O caráter da eleição não depende desse nome, mas das bases econômicas, dos contextos econômicos dos eleitores; e **assim que as funções deixarem de ser políticas**: 1) não haverá mais nenhuma função governamental; 2) a repartição das funções gerais se tornará uma questão técnico-administrativa [*Geschäftssache*]w, que não outorga nenhum domínio; 3) a eleição não terá nada do seu atual caráter político (2012, p. 115).

Mais uma vez, a explicitação de que a política deixará de existir, aparece cristalinamente na passagem acima. Primeiro Marx repudia qualquer vinculação sua ao que ele chama de “ladainha democrática” e de “delírio político”, inclusive adjetivando o anarquista russo de asno, por vinculá-lo ao que ele mesmo chamou na *Crítica ao*

Programa de Gotha, de supertição democrática. E depois, ao explicar que a atividade de escolher e ser escolhido, está vinculada à relação social genuína do ser social e não por sua aparição alienada em sua forma política. Por isso à medida que a estrutura econômica for outra, ou seja, assim que a sociabilidade for erigida sob as bases econômicas do trabalho associado, e a sociedade estiver se livrando totalmente de sua estrutura de classes, as funções sociais deixarão de serem políticas. A escolha de membros da sociedade para atividades x ou y, será inimaginável e qualitativamente diferentes, pois serão processos de escolhas para a autoadministração da autoprodução humana. Nesse sentido, ao comentar a frase: “o povo inteiro governará e não haverá nenhum governante”, responde que “quando um homem governa a si mesmo, segundo esse princípio ele não governa a si mesmo, pois ele é ele mesmo e não outro.” (MARX, 2012, p. 114).

A partir de toda a argumentação ao longo do corpo do texto acima, explorando o máximo da letra de Marx – de certa forma exaustivamente (pelo número volumoso de citações) - e com suporte de uma gama de comentadores, esperamos ter situado minimamente o leitor numa discussão que - é claro, não se esgota aqui, muito menos tem esse trabalho a pretensão de dar um ponto final ao tema tal qual artigo de fé – no nosso entendimento é de extrema importância não só para o marxismo, mas para a humanidade. Com isso não queremos elevar o mérito do texto, mas sim a relevância da temática, principalmente no que diz respeito à quadra histórica da barbárie cotidiana em que vivemos. Entender o sentido da política, não está na ordem do dia apenas para os marxistas. A compreensão da real função de tal categoria joga um papel fundamental, seja para fazer uma pressão de cima para baixo, afundando ainda mais a humanidade no lamaçal da miséria física e espiritual, ou no outro polo, servindo como catapulta para proporcionar, ao menos, a possibilidade de um salto, rumo a uma sociedade genuinamente humana. Nesse sentido, estamos convictos da atualidade do pensamento marxiano em torno da hipótese de uma essencialidade negativa da política.

Ser convicto de que a política possui um sentido essencialmente negativo, atribuindo a mesma uma função social mantenedora da estrutura das classes sociais, não tem nada a ver com o abandono da luta política. A abstinência total (como se fosse possível na sociedade de classes) em matéria de política faz parte do aparato teórico anarquista. A hipótese defendida aqui passa longe dessa simplificação negativa da categoria em discussão. A nossa compreensão é de que sem a intervenção política não existe processo revolucionário comunista. Não obstante, intervir politicamente não

possui nenhuma similitude com a atividade político-institucional. Repudiamos qualquer prática política pelas vias parlamentares, assim como qualquer volteio teórico que transforma o Estado num espaço de disputa interna, isto é, em um lócus que deve ser ocupado com vistas a fazer valer os anseios das classes subalternizadas em detrimento da burguesa.

A prática política vinculada ao entendimento do sentido negativo dessa categoria, não se situa nem no campo de um suposto total abandono da atividade política (prescindível) enquanto mediação para a destruição do Estado e das antigas relações sociais, assim como não transita no lodo politicista, seja ele reformista ou mesmo revolucionário, que pensam tal dimensão como ineliminável das relações sociais. O que esse referencial defendido nas páginas desse trabalho sugere, é que a luta rumo a uma sociedade emancipada deve ser travada ao largo do parlamento, por fora do Estado, com vistas a destruir esses órgãos surrupiadores dos reais poderes sociais. Trata-se de avançar orientados à expropriação dos meios de produção, realizar a extirpação das vestes alienantes da dimensão política. Falar em sociedade emancipada (comunista) é falar no fim da política.

Referências bibliográficas

- ANTUNES, Jadir. “Marx e a noção de Bonapartismo”. In Revista Kalagatos, UECE. Vol. 05, p. 101-130, 2011.
- ARENDT, Hannah . *O que é Política?* 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARISTÓTELES. *A Política*. 3 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Metafísica*: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, v. 1.
- ASSUNÇÃO, Vânia. “Marx no Tempo da Gazeta Renana”. In: Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências Humanas. Nº 01, Ano 01, Outubro de 2004.
- BELTRAME, Jonece. *A Teoria da Emancipação Humana no Pensamento de Marx. Da Gazeta Renana, aos Anais Franco-Alemães*. Toledo: UNIOESTE (Dissertação de mestrado), 2009.
- BIANCHI, Álvaro. “Democracia e Revolução no Pensamento de Marx e Engels”. In: Revista Outubro. n. 16. p. 109-142, 2007.
- CLAUDIN, Fernando. *Marx e Engels y La revolucion de 1848*. 4 ed. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- CHASIN, José. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo. 2009.
- _____. “Marx: a determinação ontopositiva da política”. In: Ensaio Ad Hominem. n.1, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Engels, precursor de Marx e internacionalista*. In: Incontornável Marx. Jorge Nóvoa (organizador). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Editora UNESP, 2007. p. 175-201.
- CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels. Les années d'enfance et de jeunesse La gauche hégélienne – 1818/1820 – 1844*. Paris: PUF, 1955.
- _____. *Karl Marx et Friedrich Engels. Du libéralism démocratique au communisme. La “Gazette Rhénane”, les “Annales Franco-Allemandes” – 1842 – 1844*. Paris: PUF, 1955.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Democracia como valor universal*. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- EIDT, Celso. *O Estado Racional: lineamentos da política de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*; tradução de Beatriz Sidou. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2001.

- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*; tradução Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatão*; Tradução João Paulo Monteiro... [et al.]. 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de filosofia política).
- HOBBSAWM, Eric J. *A Era do capital 1848-1875*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- LEAKEY, Richard. *A origem da espécie humana*. Trad. Alexandre Torot. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- LENIN, Vladimir Ilytch. *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Global, 1979.
- LESSA, Sergio. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Cortez, 2007.
- _____. “A Emancipação Política e a defesa de direitos”. In. *Revista Social e Sociedade*. São Paulo: Cortez, 2007.
- _____. *Lukács: ética e política. Observações acerca dos fundamentos ontológicos da ética e da política*. 2. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LUKÁCS, György. *La destruction de la raison*. Paris: Éditions Delga, 2006.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl. *Der Bürgerkrieg in Frankreich*. Werke, Band 17. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *Para a crítica da Economia Política*. Lisboa: Edições Progresso, 1982.
- _____. *A Miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.
- _____. *Brief an Bebel*. Werke, Band 19. Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- _____. *Glosas críticas marginais ao artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um prussiano*. In: *Revista Práxis*, n. 5, Belo Horizonte: 1995.
- _____. *Gazeta Renana*. N. 125, 128, 130, 132, 135, 139, 191, 193, 195, 221, 298, 300, 303, 305, 307. In. EIDT, Celso. *O Estado Racional: lineamentos da política de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana: 1842-1843*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1998.
- _____. *O Capital: crítica da economia política: livro I*; tradução de Reginaldo Sant’Ana. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *O dezoito Brumário de Louis Bonaparte*; tradução de Silvio Donizete Chagas. 4 ed. – São Paulo: Centauro, 2006a.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo. Boitempo, 2010a.

- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo. Boitempo, 2010b.
- _____. *Mensagem do Comitê central à liga dos comunistas*. In: *Lutas de classe na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- _____. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010d.
- _____. *A guerra civil na França*; tradução e notas Rubens Ederle. – São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *As lutas de classe na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Crítica do programa de Gotha*; tradução e notas Rubens Ederle. – São Paulo: Boitempo, 2012a.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1995.
- _____. *A ideologia alemã*; Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. “*Marxismo e filosofia*”. Trad. e notas Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).
- MÉSZAROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*; Tradução Paulo Sérgio Castanheda, Sergio Lessa. – São Paulo: Boitempo, 2002.
- PANIAGO, Maria Cristina Soares. *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. 2º ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: Platão* (vol 1). São Paulo: Loyola, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; Tradução de Lourdes Santos Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. 7. ed. Porto: Afrontamento, 1999.
- TONET, Ivo. *Democracia ou Liberdade?*. 2. ed. Maceió: EDUFAL, 2002.
- _____. *Método científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- TONET, Ivo. NASCIMENTO, Adriano. *Descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. São Paulo: Alfa e ômega, 2009.