

**NIEP
MARX**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
O curto verão das expectativas estatais de Karl Marx			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Felipe Mello da Silva Brito	Universidade Federal Fluminense	PURO/UFF	Professor Adjunto
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>Propõe-se expor e analisar as expectativas emancipatórias conferidas por Marx ao Estado moderno, democrático-burguês, cuja duração foi breve. Logo, o presente artigo focará o momento da trajetória teórico-prática de Karl Marx em que o Estado figurava, ainda, como depositário de anseios emancipatórios, indicando, ademais, rotas de autocrítica, sem maiores aprofundamentos. No bojo dessa exposição e análise, pretende-se formular singelos contributos ao desafio de atualização e revigoração das reflexões críticas sobre as relações entre o Estado e o mercado.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Estado; emancipação; limites de ação			
ABSTRACT			
<p>Proposes to expose and analyze the emancipatory expectations conferred by Marx to the modern State, bourgeois-democratic, whose duration was brief. Therefore, this paper will focus on the moment of the theory-practice trajectory of Karl Marx in which the State appeared also as a depository for emancipatory aspirations, indicating, moreover, routes of self-criticism, without further insights. At the core of this exposure and analysis, we intend to develop single contributions to the challenge of updating and reinvigoration of critical reflections on the relationship between State and market.</p>			
KEYWORDS			
State; emancipation; limits of action			
EIXO TEMÁTICO			
Marx, o marxismo e o Estado			

O CURTO VERÃO DAS EXPECTATIVAS ESTATAIS DE KARL MARX

Felipe Brito*.

A nosso juízo, pensar o caráter da dialética na obra de Marx requer como premissa a concepção segundo a qual não há uma espécie de “giro econômico” no interior de sua obra, que a transportaria de um “politicismo” para um “economicismo” e de uma “abordagem filosófica” das relações sociais para uma “abordagem econômica” das mesmas. Marx empenhou-se na construção de um modelo de *crítica imanente* do modo capitalista de produção material e espiritual da vida em sociedade que, alimentada pela apreensão crítica da dialética hegeliana, engendrou a *crítica da Economia Política*, condensada em *O Capital*.

A abordagem da complexa relação de Marx com o espólio filosófico hegeliano (especialmente com a dialética) foi objeto de diversificados e importantíssimos estudos. Por isso, não caberia outra pretensão ao presente artigo senão a de elaborar singelas contribuições a essa difícil tarefa, enfocando, especificamente, as expectativas emancipatórias emanadas de um Estado que deveria ser “modernizado” por transformações (revolucionárias) democrático-burguesas, cujo suporte teórico fundamental foi a *Filosofia do Direito*, elaborada por Hegel, em 1821. Fundamentalmente, então, o presente artigo focará o momento da trajetória teórico-prática de Karl Marx em que o Estado figurava, ainda, como depositário de anseios emancipatórios. Indicará, ademais, rotas de autocrítica, sem maiores aprofundamentos.

Com efeito, Marx, quando era ainda um jovem articulista da *Gazeta Renana*, intensamente engajado nas lutas por transformações democrático-burguesas radicalizadas, fornecia à forma política um estatuto positivo, derivado das concepções hegelianas acerca do Estado como o mais excelso representante da razão e da universalidade humana. Essa forma *sui generis* de “estadolatria”, sintomática durante todo o período da vinculação de Marx com a redação da *Gazeta Renana*, vai sendo superada, o que se insinua já em 1843, por ocasião da revisão crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel, realizada no período de “retirada para o gabinete de estudos”, a fim de “esclarecer as dúvidas” provenientes do contato com os chamados “interesses materiais”. Sobre isso, o próprio Marx (1977: 24) relatou:

Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), encontrei-me pela primeira vez na obrigação embaraçosa de dar a minha opinião sobre o que é costume chamar-se os interesses materiais. As deliberações do

* Professor adjunto do curso de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense, no Campus Rio das Ostras.

Landtag renano¹ sobre os roubos de lenhas e a divisão da propriedade imobiliária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então primeiro presidente da província renana, sustentou com a *Reinische Zeitung* sobre a situação dos camponeses do Mosela² e, finalmente, os debates sobre o livre-câmbio e o protecionismo, forneceram-me as primeiras razões para me ocupar das questões econômicas.

Como o instrumental conceitual do seu idealismo radicalizado, fundamentado em uma *filosofia da autoconsciência*, não foi capaz de fornecer bases satisfatórias (segundo as suas próprias apreciações) para o enfrentamento dessa nova ordem de problemas, sentiu a inadiável necessidade de um rigoroso exercício de revisão teórica, que deixou marcas indelévels ao longo de suas posteriores intervenções práticas e teóricas. Indubitavelmente, uma delas foi o referido rompimento com a apologia estatal e seu imanente *intelecto político* (Marx, 1844). Ao abdicar da expectativa de encontrar nos domínios do Estado a fonte de soluções para as mazelas sociais da socialização (a-social) capitalista, negou-o o estandarte de excelso veiculador da razão e universalidade humanas. Para melhor ilustrar essas reavaliações, vale registrar as palavras do próprio Marx (1844: s.n., grifo nosso):

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 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.**

O Editorial de n° 179 da *Kolnische Zeitung* (*Gazeta de Colônia*), escrito em 14 de julho de 1842, é significativo para o fornecimento de pistas iniciais sobre as concepções e encaminhamentos políticos desenvolvidos por Karl Marx no início da década de 40 do século XIX (mais especificamente no ano de 1842). Sob patente influência spinozista³, reivindicou no artigo em questão uma inequívoca autonomia da esfera política, de modo a desvencilhá-la de qualquer lógica

¹ Parlamento regional da Renânia.

² O Vale do Mosela, que ganhou notoriedade pelas plantações de vinha, e o Rio Mosela pertencem hoje a Luxemburgo.

³ É importante lembrar que Marx realizou um rigoroso estudo do *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza. A fim de conferir à filosofia a incumbência de tratar das construções humanas, mundanas, incluindo aí, principalmente a organização sócio-política, mobilizou a temática da separação spinoziana entre a *teologia* ou a *fé* e a *filosofia*. Assim, introjetou “não somente a tese central do *Tractatus Theologico-Politicus*, favorável à liberdade de filosofar, mas a idéia de que, para fundar a *Res publica*, convém destruir o *nexus* teológico-político, esse misto impuro de fé, de crença e de discurso convidando à submissão, essa aliança particular do teológico e do político (como o Estado contemporâneo de Marx) na qual, pela invocação da autoridade divina, o teológico invade a cidade, reduz a comunidade política a escravidão, pior ainda, desequilibra totalmente a ordem, sobrepondo à lógica própria uma lógica vinda de outra ordem” (Abensour, 1998: 40).

estranha e hostil, como a teológica/religiosa. Nesse registro, a forma-Estado deveria emergir dessa processualidade racional desatrelada das amarras teológicas; correlativamente, deveria se configurar um saber próprio do político, secular e racional, oriundo da própria emancipação filosófica da tutela eclesiástica⁴. Ademais, argumentou nesse artigo sobre a exequibilidade de se fomentar esse saber (filosófico) próprio do político por intermédio dos periódicos, como ficou evidenciado, por exemplo, no seguinte trecho:

Se a religião se converte em uma qualidade política, em um tema político, não é preciso se dar o trabalho de demonstrar que os jornais não apenas podem, mas devem tratar de temas políticos. De antemão, compreende-se que a filosofia, enquanto saber sobre o mundo, tem mais direito a ocupar-se com este mundo, com o Estado, que a filosofia do outro mundo, que é a religião. Não se coloca, aqui, o problema de se devemos ou não filosofar sobre o Estado, mas sim se devemos filosofar a respeito desse tema bem ou mal, de um modo filosófico ou de um modo antifilosófico, com preconceitos ou sem preconceitos, consciente ou inconscientemente, conseqüente ou inconseqüentemente, de um modo racional ou semi-racional. Se convertemos a religião em teoria do direito e do Estado, com isso transformamos a própria religião em uma espécie de filosofia (Marx, 1987: 233).

Ressalta-se, ainda, que Marx, na esteira de Hegel, concebeu o Estado como uma *totalidade orgânica*, como um efetivo *sistema*, responsável pela articulação da singularidade à unidade orgânica, em uma atmosfera de inexorável interdependência entre as partes. Por conseguinte, a *autonomia* (aqui evocada por Marx) desdobrou-se em duas correlatas conotações: a crítica do paradigma contratualista, cujas leituras do fenômeno político-estatal moderno pautaram-se em uma suposta emergência da forma-Estado a partir do concurso de vontades individuais, e a afirmação da primazia da forma-Estado, enquanto (meta)instância polarizadora e superadora da *exterioridade*. Com isso, podemos apreender a necessária reciprocidade entre a crítica política e a crítica filosófica nos textos de 1842, ou, para sermos mais precisos, podemos apreender a (necessária) vinculação entre a crítica do interesse privado e a crítica do empirismo: o Estado não pode encontrar sua “verdadeira natureza” em um fato da experiência sensível (Marx, 1987)⁵. Como interessante suporte, cabe citar o próprio Marx (1987: 235):

⁴ “Como quer que contestemos esse dilema, necessariamente teremos que reconhecer que o Estado não pode construir-se a partir da religião, mas sim da razão da liberdade. Só a mais crassa ignorância pode sustentar a afirmação de que essa teoria, a substanciação do conceito de Estado, é uma ocorrência momentânea dos filósofos dos nossos dias” (Marx, 1987: 235).

⁵ “Muito bem, se os mestres filosóficos anteriores do direito do Estado construíram o Estado partindo dos impulsos do orgulho e da sociabilidade, ou partindo também da razão, mas não da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, o ponto de vista mais ideal e mais fundamentado da novíssima filosofia constrói-se partindo da Idéia do todo. Considera-se o Estado como o grande organismo em que se deve realizar a liberdade jurídica, moral e política, e no qual o

A filosofia não causou, na política, nada que a física, a matemática, a medicina, ou qualquer outra ciência, não tenham causado, também, em suas esferas. Bacon de Verulamio declarou que a física teológica era uma virgem consagrada a Deus, condenada à esterilidade; emancipou a física da teologia, assim, tornou-a fecunda. Do mesmo modo que não perguntamos ao nosso médico se ele é religioso, não há por que perguntá-lo a um político. Imediatamente antes e depois dos dias do grande descobrimento de Copérnico sobre o sistema solar, descobriu-se a lei da gravitação do Estado, encontrou-se a gravidade dentro dele mesmo e, enquanto os diferentes governos europeus tratavam de aplicar esse resultado, com a primeira superficialidade da prática, no sistema de equilíbrio dos Estados, Maquiavel e Campanella, primeiro, e depois Hobbes, Spinoza e Hugo Grocio, até chegar a Rousseau, Fichte e Hegel, começaram a ver o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis partindo da razão e da experiência, e não da teologia, do mesmo modo que Copérnico não se deteve porque se dissesse que Josué havia ordenado que o sol parasse sobre a cabeça de Gibeão, e mandado deter o curso da lua no Vale de Aijalom (Marx, 1987: 235).

Por conseguinte, o Estado é tomado por Marx como *substância-sujeito* e, enquanto tal, como totalidade integradora que redime a exterioridade. Gozando, assim, do atributo da *autonomia*, não poderia se emoldurar à estreiteza dos interesses solipsistas dos proprietários privados, sob pena de ter aniquiladas a sua identidade e integridade. Vemos que Marx define um *ethos* político-estatal que se contrapõe à lógica do interesse privado. A rigor, segundo essa ótica, o interesse privado ao ser conduzido à esfera estatal não é exatamente subordinado ou dominado, mas sim submetido a uma espécie de transmutação, de *transsubstanciação*, responsável pela ultrapassagem de sua exterioridade⁶, pois aquilo que permanece nos limites da sociedade civil-burguesa está fadado à parcialidade, à unilateralidade, ao privatismo. É possível, nesse sentido, evocarmos o conceito de *intelecto político* ou de *inteligência política* que indica a operação do espírito segundo a qual os fatos cotidianos da experiência sensível são submetidos a uma filtragem política, ou seja, são decodificados e concatenados através das lentes políticas. Logo, os fatos não devem ser apreendidos na sua imediatez empírica; devem, sim, ser transportados para o universo (espiritual) do Estado, adequando-se às balizas do *intelecto político*, pois nada deve permanecer exterior a tal balizamento, visto que a *inteligência política é a alma* que anima tudo (Marx, 1987), “o grande organismo em que devem se realizar a liberdade jurídica, moral e política [...]” (Marx, 1987: 236). Acompanhando essas considerações, Löwy (2004: 62) sustenta:

indivíduo cidadão do Estado obedece, em suas leis, somente sua própria razão, a razão humana. *Sapienti sat*” (Marx, 1987: 236).

⁶ “Prevenido dos conflitos entre o interesse privado e o direito, Marx teoriza o fenômeno fundamental da ‘transsubstanciação política’, coextensivo à própria natureza do Estado moderno. Na teologia católica, a transsubstanciação designa a transformação da substância pão e vinho em corpo e sangue de Cristo, efetuada no sacramento da Eucaristia. Uma operação da mesma natureza está na raiz do Estado moderno, tornando possível uma transformação tal de substância, que permite ao Estado cumprir permanentemente uma função de mediação entre o homem e sua liberdade, exercendo uma ação transformadora sobre todos os problemas, sobre todas as questões que agitam e dividem a sociedade civil” (Abensour, 1998: 46).

Vê-se assim, na maior parte de seus artigos de *A Gazeta Renana*, fórmulas que opõem as ‘lutas espirituais’ às ‘lutas materiais, grosseiras e concretas’; a mais típica é aquela em que critica o ‘materialismo depravado’ que peca contra ‘o espírito dos povos e da humanidade’, porque se recusa a dar ‘para cada questão material uma solução política, ou seja, uma solução conforme à razão e à moralidade do Estado’.

Vale lembrar que Hegel afirmava a racionalidade do Estado moderno (com a importante ressalva de que não enquadrava a monarquia prussiana enquanto tal)⁷. Porém, após a sua morte, foi deflagrado um amplo e percuciente processo de polemizações envolvendo o seu espólio intelectual, até porque as motivações e sustentáculos de tal processo transcendiam, decerto, os marcos exegéticos, envolvendo inquietações político-institucionais.

É possível, grosso modo, discriminar dois pólos básicos: um pólo que preconizava o *sistema filosófico* de Hegel como uma realidade efetivada e, com isso, empenhava-se na defesa do Estado monárquico prussiano; um outro que, acentuando a perspectiva dialética, rechaçava essa acomodação ao real *post*o, debruçando-se sobre a dita “incongruência entre a idéia sistemática de Hegel e sua reconstrução político-jurídica da sociedade moderna” (Flickinger, 1985: 32), para, assim, fomentar a crítica da monarquia prussiana. O primeiro pólo constituiu a *direita hegeliana*, o segundo, a *esquerda hegeliana*, onde se incluiu figuras como Marx, Engels, Ruge, Cieszkowski, Hess, Feuerbach, Bauer e outros⁸.

A rigor, já na segunda metade da década de 30 do século XIX, os jovens hegelianos envolviam-se em encarniçadas críticas da teologia e da religião, reivindicando a construção do arcabouço teórico-programático que norteasse a organização e funcionamento do *Estado racional* prussiano. Os mais engajados, como, por exemplo, Arnold Ruge, chegaram a propugnar uma articulação (pontual) entre a filosofia e o protestantismo, capaz de combater a proliferação do chamado *catolicismo ultramontano*⁹. A propósito, dentre o amplo leque de polemizações envolvendo os hegelianos de esquerda e de direita, despontou-se uma acirrada divergência

⁷ “Essa diferenciação, contudo, escapou ao Marx de 1843. O tradutor da edição francesa dos *Manuscritos de Kreuznach*, Kostas Papaioannou, não se conteve no comentário do parágrafo 262, observando em nota de rodapé de página que Marx identifica erroneamente o curso racional da Idéia com o Estado prussiano existente e, portanto, toda a sua crítica a Hegel ‘repousa sobre um mal entendido’” (Frederico, 1995: 24).

⁸ “Uma posição significativa é a de August von Cieszkowski. Hegel era censurado por esse autor por ter excluído de sua dialética as preocupações com o *futuro*. Para Cieszkowski a dialética hegeliana, sem especular sobre o futuro, sem avançar para a frente, estava incompleta. A própria totalidade, sem a inclusão do porvir, não era uma verdadeira totalidade e permanecia insuficiente, defeituosa e inacabada. E, para o jovem contestador, o conhecimento do futuro era possível por meio da emoção, do pensamento e, sobretudo, pela vontade, pela *praxis*. A referência à *praxis*, levantada à primeira vez entre os jovens hegelianos por sugestão de Cieszkowski, seria retomada por Marx a partir de 1844” (Frederico, 1995: 21-22).

⁹ O *catolicismo ultramontano* resultou de uma intensa mobilização interna da igreja católica, identificada com o movimento sócio-político de *Restauração*, desencadeado no século XIX. Dentre os principais aspectos combatidos, encontravam-se: a separação de Igreja e Estado, a liberdade religiosa, a educação pública sem controle eclesial o impedimento da autoridade católica para regulamentar a coisa pública.

hermenêutica sobre o papel desempenhado pela religião na filosofia de Hegel. Ao passo que os velhos discípulos, representantes da direita hegeliana, no afã de legitimar o ordenamento político vigente, agarravam-se, em grande medida, ao caráter teológico do sistema, os jovens seguidores, representantes da *esquerda hegeliana*, sublinhando a inequívoca predominância da processualidade dialética, consideravam que a religião simbolizava um momento necessário no interior do sistema, mas superado pela afirmação da filosofia. Decerto, essa leitura coadunava-se com as inclinações contestadoras da juventude hegeliana¹⁰. Os jovens hegelianos, em geral, avaliaram as tenazes críticas de Hegel a qualquer exercício voluntarista de especulação sobre o futuro, assentado no seccionamento entre o *ser* e o *dever-ser*, e, em última instância, no “desencaixe” da dialética de sua processualidade imanente, como uma capitulação ou, pelo menos, uma conciliação com a realidade existente¹¹. Marx, por seu turno, imbuído na crítica ao *status quo* político-institucional prussiano (eminentemente conservador, de cariz cristão), também interveio nas discussões acerca da religião, respaldando-se nessa base argumentativa. Assim, argumentou em várias passagens ao longo da sua produção jornalística e ensaística na *Gazeta Renana* que um Estado embebido na religião obstaculiza a *universalidade* da forma-Estado (considerada imprescindível) - ao privilegiar uma única crença - e a (também considerada imprescindível) *racionalidade* estatal, refratária a amarras dogmáticas transcendentais.

A subida ao poder de Frederico-Guilherme IV, em 1840, foi saudada pela juventude hegeliana como um significativo avanço para o estabelecimento do Estado racional prussiano, conforme podemos notar, por exemplo, na entusiástica declaração de Bruno Bauer (1842: 5 *apud* Löwy, 2002: 56) sobre o acontecimento político em tela: “a primavera reverdece todos os corações; uma alva de esperança refletindo-se sobre todos os rostos”. Todavia, rapidamente Frederico-Guilherme IV revelou sua faceta conservadora, desferindo duros golpes institucionais contra os neo-hegelianos, através da censura e fechamento de várias publicações e periódicos, como os *Anais de Halle para a Arte e Ciência Alemães* e o *Athenäum*, e da demissão dos catedráticos hegelianos das universidades. Foi desse contexto turbulento que emergiu a (breve) aliança dos hegelianos de

¹⁰ “Foi David Strauss, em 1835 (data da publicação de sua famosa *Vida de Jesus Criticamente Examinada*), quem deu o passo inicial do que viria a ser o crítico e radical movimento jovem-hegeliano, na Alemanha; e logo aí se encontrou confrontado por outro hegeliano. Bruno Bauer. Ainda que este sustentasse, inicialmente, as posições de um hegelianismo conservador, ‘de direita’, a diferença entre os dois já configurava um corte que atravessaria toda a evolução do movimento e explodiria no seu final; senão, vejamos. Marx nos conta, na *Sagrada Família* (1845), que a pendência entre Strauss e Bauer corresponde à oposição entre a ‘Substância’ e a ‘Consciência de si’; e que, sendo assim, trata-se de uma divergência no interior da ‘especulação hegeliana’” (Souza, 2001: 4).

¹¹ Vale registrar a arguta avaliação lukacsiana segundo a qual “os jovens hegelianos, ao tentarem ultrapassar Hegel, ficaram aquém do mestre, voltando-se para as idéias de Fichte. O realismo hegeliano estaria mais próximo da dialética materialista do que o moralismo abstrato dos utopistas. A centralidade do presente, na dialética, não exclui o futuro. Ela o contém sob a forma de *tendências*, de possibilidades objetivas, ao passo que o utopismo projeta arbitrariamente um dever-ser fabricado pela consciência” (Frederico, 1995: 23). Entretanto, registra-se também que Lukács “não deixa de criticar a resignação acentuada progressivamente com o passar dos anos, levando o velho filósofo a enrijecer o presente a ponto de reprimir as possibilidades internas que acenam para o futuro e para a ruptura com o existente” (Frederico, 1995: 23).

esquerda com a burguesia renana, e foi dessa aliança que nasceu a *Reinische Zeitung* (*Gazeta Renana*). Configurou-se, então, como resultado da postura conservadora e antiliberal de Frederico-Guilherme IV uma base identitária que, inobstante as distintas inserções sócio-econômicas, estimulou a oposição às persistências absolutistas que inundavam o Estado prussiano, ameaçando as “liberdades” econômicas e de produção/circulação de idéias¹². A título ilustrativo, vale registrar a breve (mas contundente) avaliação de Marx (1987: 441), registrada em uma carta endereçada a Ruge, em março de 1843:

Estou viajando pela Holanda. Pelo que leio nos jornais do país e nos franceses, vejo que a Alemanha está e continuará cada vez mais afundada na vergonha. Asseguro-lhe que, se estou muito distante de sentir algum orgulho nacional, sinto, não obstante, a vergonha nacional, inclusive na Holanda. Até o menor holandês, comparado com o maior dos alemães, é um cidadão do seu Estado (1987: 441)¹³.

A postura claudicante dos representantes burgueses na Dieta renana e, posteriormente, dos acionistas e articulistas da *Rheinische Zeitung*, que desembocou em uma capitulação perante as pressões estatais, suscitaram o rompimento definitivo dos (frágeis) liames entre a juventude neo-hegeliana e a burguesia renana. Para se ter uma noção da tensa convivência entre os hegelianos de esquerda e a burguesia renana no interior da *Reinische*, vale registrar os seguintes acontecimentos:

Desde o início explodiu uma luta pela designação do redator-chefe, luta reveladora das tendências dos dois grupos: de um lado, Moses Hess, o candidato dos hegelianos, representante do radicalismo filosófico; do outro, Hoffken, o discípulo do economista F. List, candidato vitorioso dos acionistas burgueses (Oppenheim, Schramm, etc.) da *Reinische*. Dito de outro modo, a crítica teórica contra a defesa concreta dos interesses econômicos da burguesia. É verdade que o triunfo de Hoffken foi de curta duração; mas provavelmente sua evicção não foi apenas a consequência de sua recusa em aceitar a colaboração dos hegelianos de esquerda – o que contrariou os ricos simpatizantes dessa tendência em Colônia (Jung). É também preciso levar em conta a oposição de um considerável setor da burguesia renana – representada na Gazeta por L. Camphausen – no sistema protecionista de List. A ascensão de Rutenberg ao posto de redator-chefe foi a revanche dos filósofos, mas, depois de alguns meses, a predominância da fraseologia abstrata dos ‘livres’ de Berlim torna-se inaceitável para os jovens hegelianos mais lúcidos (Löwy, 2002: 74-75).

Diante desse quadro, Marx não titubeou na decisão de romper (em definitivo) os seus laços com a *Rheinische Zeitung*. Em uma carta redigida em 25 de janeiro de 1843 para Arnold Ruge, Marx (1987: 691) registrou:

¹² “Ora sabe-se que a *intelligentsia* jovem-hegeliana era recrutada, sobretudo, nas camadas médias – com algumas exceções das quais a mais notável foi a do industrial Mevinsen que, aliás, sempre ficou um pouco à margem do movimento -, que suas especulações filosóficas e teológicas estavam muito distantes das preocupações concretas e pragmáticas dos industriais e comerciantes renanos, enfim, sua concepção hegeliana do Estado estava nos antípodas do liberalismo livre-cambista de um Camphause” (Löwy, 2002: 55).

¹³ É importante frisar que a Holanda, aqui, é tomada não exatamente como o paradigma, mas como um ponto de cotejamento possível (dado alguns significativos avanços burgueses) para evidenciar a gravidade da situação alemã.

[...] a atmosfera já me era irrespirável. É mau ter que prestar serviços de vassalo inclusive em favor da liberdade, e lutar com alfinetadas ao invés de descarregar golpes de maço. Já estava farto de tanta hipocrisia, tanta boçalidade, tanto brutal autoritarismo, de tanto agachar-se, adaptar-se, dobrar a espinha, de tanto ter que tomar cuidado e escolher as palavras (Marx, 1987: 681)¹⁴.

Conforme já frisado, em 1842 Marx destacava como busílis político a salvaguarda da universalidade do Estado (apreendido como o mais excelso representante da razão e universalidade humana) contra as tentativas de subjugação perpetradas pelos interesses privados, na atmosfera das problematizações (neo)hegelianas. Todavia, conforme ele próprio relatou (posteriormente) na Introdução aos *Grundrisse*, enredou-se nas malhas dos chamados *interesses materiais*, o que deflagrou uma inflexão no estatuto que até então gozava a forma-política e seu invólucro institucional – o Estado:

Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), encontrei-me pela primeira vez na obrigação embaraçosa de dar a minha opinião sobre o que é costume chamar-se os interesses materiais. As deliberações do Landtag renano¹⁵ sobre os roubos de lenhas e a divisão da propriedade imobiliária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então primeiro presidente da província renana, sustentou com a *Reinische Zeitung* sobre a situação dos camponeses do Mosela e, finalmente, os debates sobre o livre-câmbio e o protecionismo, forneceram-me as primeiras razões para me ocupar das questões econômicas (Marx, 1977: 24).

A percuciente crítica da estreiteza e avareza do ponto de vista da propriedade privada possibilitou a Marx o envolvimento com a problemática da precarização crescente da existência material de expressivo contingente populacional prussiano¹⁶, como ficou atestado nos seus artigos sobre o roubo das madeiras e sobre os vinhateiros do Mosela, por exemplo¹⁷. Contudo, tal

¹⁴ “Marx faz aqui não somente a crítica das tendências moderadoras do jornal, mas quase uma ‘autocrítica’ de sua tática na redação; e ele proclama sua recusa em continuar, no futuro, uma política de ‘flexibilidade’ em relação ao Estado prussiano, política que, de concessão em concessão, levaria à autocorrupção. Assim, pode-se facilmente compreender, quando da assembléia dos acionistas da *Reinische Zeitung*, em 12 de fevereiro de 1843, a oposição de Marx à tendência majoritária (Oppenheim, etc.) que queria mais uma vez salvar o jornal da interdição governamental – em 24 de janeiro – moderando o conteúdo. É significativo que esses conflitos o tenham levado a abandonar a redação antes da data em que, segundo o decreto governamental, a *Gazeta* deveria parar de publicar (1 de abril de 1843). Ele escrevia a Ruge, em 13 de março, que por nenhum preço permaneceria na *Reinische*, isto é, mesmo que os acionistas obtivessem, por novas concessões, a revogação da interdição. Em 18 de março, anunciava publicamente sua decisão de abandonar a redação do jornal” (Löwy, 2002: 78). Ademais, é deveras pertinente a lembrança de Löwy (2002: 75): “se nos lembrarmos que as Ordenações sobre a Imprensa tiveram um papel decisivo no desencadeamento da revolução de 1830 na França, podemos medir a decepção dos hegelianos de esquerda que constatavam como definitivo que a burguesia alemã não era a classe revolucionária capaz de libertar a Alemanha”.

¹⁵ Parlamento regional da Renânia.

¹⁶ Marx ainda não utilizava a categoria *classe social*.

¹⁷ Sobre esse envolvimento, cabe citar: “reivindicamos para a pobreza o direito consuetudinário e, ademais, um direito consuetudinário que não seja puramente local, mas o direito consuetudinário dos pobres de todos os países. E vamos ainda além, e afirmamos que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito dessa massa pobre,

envolvimento respaldou-se ainda na rede categorial (neo)hegeliana – *sofrimento privado, populacho privado, interesse privado*, etc¹⁸. - e na expectativa da emancipação pela via político-estatal. A rigor, a oposição entre a *inteligência política* e os *interesses privados* revelaria, segundo Marx, a oposição subjacente entre os “elementos espirituais” do Estado e os “elementos (materiais) passivos e heterônomos” da alçada privatista¹⁹. No artigo *Debates sobre la ley castigando los robos de lena*, publicado em outubro de 1842, Marx fez peremptórias críticas ao chamado *interesse privado*, representado nesse texto pelos proprietários de floresta, tomando como pano de fundo a criminalização da apropriação das lenhas nas florestas pelos indivíduos e famílias mais pauperizados. Nessa perspectiva, indagou:

se entendemos que toda transgressão contra a propriedade, sem distinções, é um roubo, não seria roubo toda propriedade privada? Por acaso minha propriedade privada não exclui a todo terceiro desta propriedade? (Marx, 1987: 251).

Em um contexto onde as precariedades materiais de grande quantidade de homens e mulheres ficam desprezadas, direcionou-se contra “esta lógica que converte o servidor do proprietário de um bosque em uma autoridade do Estado e converte *a autoridade do Estado em servidor dos proprietários de bosques*” (Marx, 1987: 267), onde “todos os órgãos do Estado se convertem em ouvidos, olhos, braços e pernas por meio dos quais se pode ouvir, ver, regular, defender-se, apreender e desenvolver o interesse do proprietário do bosque” (Marx, 1987: 267). Destacou como efeito, então, que

se o Estado, embora apenas em um ponto, se rebaixa a proceder não a seu modo, mas ao da propriedade privada, isso quer dizer que deverá acomodar-se à forma da propriedade privada enquanto forma de seus meios (Marx, 1987: 263)²⁰.

desposuída e elementar” (Marx, 1987: 254). Em um outro trecho também é possível destacarmos tal envolvimento: “bem, se estes direitos consuetudinários daqueles que estão acima representam costumes que vão contra o conceito do direito racional, os direitos consuetudinários dos pobres vão contra o conceito do direito racional, os direitos consuetudinários dos pobres vão contra o costume do direito positivo. Seu conteúdo não se rebela contra a forma legal, mas sim, ao contrário contra a carência de forma do direito” (Marx, 1987: 254).

¹⁸ “Aliás, a própria palavra alemã (*Leiden*), constantemente empregada a propósito dos pobres, significa ao mesmo tempo ‘sofrimento’ e ‘passividade’ e emprega-se para designar todas as formas passivas de sofrimento: ‘aguentar, tolerar, suportar, etc. Pode-se explicar essa atitude por sua origem neo-hegeliana (‘espírito ativo’ contra ‘matéria passiva’) [...]” (Löwy, 2002: 65).

¹⁹ “Vemos, assim, desenhar-se um esquema político-filosófico que supõe duas esferas fundamentais (e, claro, a segunda é a ‘verdade’ da primeira): de um lado, Matéria-passividade-sociedade civil-interesse privado-burguês; do outro, Espírito –atividade - Estado- interesse geral - cidadãos. A inspiração desse esquema é *essencialmente hegeliana* (Löwy, 2002: 62). Contudo, através da análise de determinados aspectos já fica perceptível o esforço de construção de uma posição peculiar perante Hegel e a esquerda hegeliana, como, por exemplo, no caso da peremptória crítica ao *ethos* egoísta e unilateral dos ricos proprietários privados e a conseqüente dosagem de questionamento ante a possibilidade de adequar os interesses desses proprietários ao interesse (universal) do Estado.

²⁰ “Mas, a que conclusão se chega? A de que, por não contar a propriedade privada com os meios necessários para elevar-se à posição do Estado, este tem o dever de descer aos meios irracionais e anti-jurídicos da propriedade privada” (Marx, 1987: 263).

Logo, o instrumental conceitual do seu radicalizado “idealismo”, revelou-se incapaz de fornecer bases satisfatórias (segundo as suas próprias apreciações) para o enfrentamento dessa nova ordem de problemas (oriunda do contato com os *interesses materiais*). Por conseguinte, sentiu a inadiável necessidade de um rigoroso exercício de revisão teórica e reavaliação política, que, decerto, deixou marcas indeléveis ao longo de sua trajetória. Após o fechamento da *Gazeta Renana*, em 21 de janeiro de 1843, pela censura do regime prussiano, Marx, coagido pelas forças da repressão estatal, exilou-se na cidade belga de Kreuznach, onde iniciou, de modo sistemático, as investigações (críticas) da *Filosofia do Direito* de Hegel. Esse rigoroso exercício meditativo desenvolvido por ele, em Kreuznach, encetou uma demolição nos pilares teóricos que sustentavam a “estadolatria” do momento renano. Sacramentado o rompimento com a *Gazeta Renana*, envidou esforços em uma ampla revisão crítica da *Filosofia do Direito* hegeliana que, a rigor, atingiu a própria rede categorial que ele mobilizava para combater o Estado prussiano. Tal revisão deu origem a um manuscrito inconcluso, só publicado no século XX (no ano de 1927), cujo intuito, na verdade, era servir de um roteiro particular de estudo²¹.

Marx, assim, dirigiu-se para o “abandono sem volta de sua antiga concepção positiva da política e do Estado” (Fraga, 1999: s.n.). Nesse sentido, o biênio de 1843-1844 constituiu uma significativa inflexão, pois, a partir dos *Manuscritos de Kreuznach*, Marx produziu uma variedade de textos que convergiram para um ponto central: a denúncia da “revolução política” em detrimento de uma “forma radical de revolução”, pois a revolução (puramente) política ainda deixaria “em pé os pilares do edifício, conforme registrou na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, elaborada em 1844 (Marx, 1844b). Para visualizar os resultados, podemos destacar um elucidativo trecho de Marx (1977: 24):

À conclusão de que as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de *sociedade civil*; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política.

²¹ Na tradução francesa de Kostas Papaioanou, ficou conhecido como *Crítica do Estado hegeliano*. Na tradução portuguesa, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Por seu turno, Della Volpe sugeriu *Crítica da filosofia hegeliana do direito público*. Flickinger preferiu traduzi-la como *Crítica do Direito Hegeliano do Estado*. Ademais, é comum denominar o manuscrito em questão de *Manuscrito de Kreuznach*.

No que tange à relação de Marx com as concepções socialistas e comunistas, nesse período, deve ser registrado inicialmente a marcante influência de Moses Hess²². Entre os socialistas franceses, destaca-se Proudhon, cujas concepções e questionamentos encontram-se implícita ou explicitamente contidos nos artigos dessa época, como, por exemplo, naquele que versa sobre a lei que criminaliza os “roubos da lenha” (outubro de 1842). Com efeito, no período em questão, Marx avaliou o comunismo como um conjunto de idéias-força que deveria ser alvo de estudos e reflexões, sim. Porém, tal avaliação foi gestada e cultivada sob a atmosfera neo-hegeliana de nítida acentuação da *atividade espiritual* em detrimento da *prática material*. De um modo geral, é possível concebermos, então, que

as contribuições de Marx, jornalista político, podem, pois, em um primeiro nível, ser analisadas como uma conjunção harmoniosa do jacobinismo e do hegelianismo de esquerda. Essas contribuições manifestam, ao mesmo tempo, uma vontade de emancipar o Estado da religião, pela criação de uma comunidade política secular, e uma vontade de destruir as formas políticas do Antigo Regime – estruturas hierárquicas, reino dos privilégios, para a elas substituir uma república democrática, repousando sobre a igualdade política (Abensour, 1998: 35).

Nesse contexto de desenvolvimento da crítica da política e do Estado, com o objetivo de polemizar com dois artigos de Bruno Bauer, Marx elaborou, em 1843, a *Questão Judaica*, onde concebeu a perspectiva da *emancipação humana* em detrimento da *emancipação política*. Já mencionamos a proposta de uma *revolução radical* em detrimento da revolução “meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício”, na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Por seu turno, o artigo *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*, formulado no ano de 1844, em resposta a Arnold Ruge, propugnou o paradigma da *revolução social* contra o da *revolução política*. Decerto, a crítica da forma-política e do seu espaço funcional, o Estado, foi peremptoriamente preconizado nesse artigo que, malgrado a sua importância no âmbito da produção teórica marxista, permanece marginalizado ou, até mesmo, desconhecido.

As bases teóricas que sustentavam a “estadolatria” do momento renano foram suplantadas. Com isso, abriram-se as comportas para uma profunda reavaliação do paradigma do Estado como sujeito que supera e polariza toda a exterioridade. Com isso, as críticas de Marx não se restringiram à suposta identificação hegeliana do Estado prussiano com o *Estado racional*: começavam a atingir

²²“Desde a *praxis* de Cieszkowskiem 1838 até a ‘Filosofia da Ação’ de Hess em 1843 esse era um tema central [a relação entre teoria e prática/ ‘secularização da filosofia’] aos discípulos de Hegel procurando se libertar do sistema de seu mestre a fim de se prenderem aos eventos contemporâneos. Era ao longo dessas linhas que Marx via o único caminho para resolver os problemas políticos da Alemanha” (McLellan, 1990: 106).

a própria raiz político-estatal no horizonte capitalista²³. A partir de então, tratava-se de criticar o paradigma da emancipação efetuada nos marcos estatais - a rigor, uma forma de emancipação que a burguesia, na condição de classe revolucionária, transmitiu e relegou à história. Captando uma imanente contradição do Estado moderno e capitalista entre sua aspiração à universalidade e racionalidade e suas pressuposições reais, passou a propugnar uma forma superior de crítica que passa pela crítica da política, em razão mesmo da natureza do Estado moderno. Por conseguinte, a partir dessa inflexão operada no biênio em questão, a crítica política começou a se transfigurar em crítica da política. Logo, a política não deveria mais ser pensada como um “emancipatório” fim em si, mas como um *medium* que, por ter sido engendrado pela forma social moderna e capitalista, teria que ser mobilizado contra os seus próprios parâmetros fundantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abensour, Miguel. **A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

Flickinger, Hans. **Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

Fraga, Paulo Denisar. **A concepção negativa da politicidade: em torno ao Glosas críticas... de Marx contra Ruge**. 1999. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/paulodenisar>. Acesso em: agosto de 2004.

Frederico, Celso. **O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Cortez, 1995.

Kammer, Marcos & Oliveira, Avelino da Rosa. Elementos introdutórios a uma teoria do Estado em Karl Marx. *In: Veritas*, v. 40, n° 157. Porto Alegre: 1995, pp. 57-66.

Löwy, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Marx, Karl & Engels, Friedrich. **Marx: escritos de juventud**. México: Fondo de cultura econômica, 1987.

_____. **Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel**. Buenos Aires: Claridad, 1973.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. **Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano**. 1844. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net>. Acesso em agosto de 2004.

_____. **Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 1844b. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net>. Acesso em: agosto de 2004.

²³ Marx interpretou que Hegel identificou o Estado racional com o Estado prussiano, nos *Manuscritos de Kreuznach*. Entretanto, seu raio de incidência crítico passou a não atingir apenas esse ponto: a própria raiz político-estatal no horizonte capitalista começou a ser alcançada.

McLellan, David. **Karl Marx: vida e pensamento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

Papaioannou, Kostas. **Hegel**. Lisboa: Presença, 1964.

Souza, José Crisóstomo de. Rumos da crítica na Esquerda Hegeliana. *In: Veritas*, v.46, n°4. Porto Alegre: 2001, pp. 543-553.

Tonet, Ivo. **Marx e a política: prefácio às glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”**. 1999. Disponível em: <http://www.antivalor.cjb.net>. Acesso em: agosto de 2004.