

Seminário sobre agitação e propaganda

APOSTILA 1 Marx e Engels

Janeiro/fevereiro de 2020

Sumário

Carta de Marx para Ruge	3
Crítica da filosofia do direito de Hegel (K. Marx)	5
A ideologia alemã (K. Marx e F. Engels)	14
Contribuição para a crítica da economia política (K. Marx)	25
De quem é a razão? De quem é a revolução? (Christopher Arthur)	28

Esboços para a elaboração de um programa de transição

Manifesto comunista	35
Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas (K. Marx e F. Engels).....	48
Normas gerais da Associação Internacional dos Trabalhadores (K. Marx e F. Engels)	49
Sobre a ação política da classe trabalhadora e outros assuntos (K. Marx e F. Engels)	49
Introdução ao programa do Partido dos Trabalhadores (redigido por Karl Marx)	51

Sectarismo e valores “eternos”

Cisões fictícias na Internacional (K. Marx e F. Engels)	53
A Aliança da Democracia Socialista e a Associação Internacional dos Trabalhadores (K. Marx, F. Engels e P. Lafargue)	54
Carta a Friedrich Engels (K. Marx)	57
Crítica do programa de Gotha (K. Marx)	57

Sobre o direito de herança

Sobre a abolição da herança (M. Bakunin)	59
Discurso de Marx em 10 de setembro de 1869 no Congresso de Basileia (K. Marx)	59
Extrato de relatório do Conselho Geral da AIT sobre o direito de herança (K. Marx)...	61

Carta de Marx para Ruge

Kreuznach, setembro de 1843

Muito me alegro com o fato de o Sr. estar tão decidido a voltar sua mente das retrospectivas dos fatos passados em direção a um novo empreendimento que está à frente. Ou seja, em Paris, na velha faculdade da filosofia, *absit omen!* [que não seja mau agouro!], e na nova capital do novo mundo. Tudo o que é necessário se ajeita. Por isso, não duvido que todos os obstáculos, cuja gravidade não ignoro, serão removidos.

Porém esse empreendimento pode decolar ou não; em todo caso, estarei em Paris no final deste mês, porque o próprio ar que respiro aqui me torna um vassalo e porque não vejo na Alemanha nenhum espaço de manobra para exercer alguma atividade livre.

Na Alemanha, tudo está sendo oprimido com violência; há uma verdadeira anarquia do espírito, o regimento da própria burrice irrompeu, e Zurique obedece às ordens vindas de Berlim; diante disso, torna-se cada vez mais óbvio que deve ser procurado um novo ponto de convergência para as cabeças realmente pensantes e independentes. Estou convicto de que o nosso plano vem ao encontro de uma necessidade real, e as necessidades reais também devem ser realmente satisfeitas. Portanto, não terei dúvidas quanto ao empreendimento no momento em que ele for levado a sério.

Maiores até do que os obstáculos externos parecem ser as dificuldades internas. Porque, ainda que não haja dúvidas quanto ao “de onde”, tanto maior é a confusão que reina quanto ao “para onde”. Não é só o fato de ter irrompido uma anarquia geral entre os reformadores; além disso, cada um precisa admitir para si mesmo que não possui uma visão exata do que deverá surgir. Entretanto, a vantagem da nova tendência é justamente a de que não queremos antecipar de forma dogmática o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo. Até agora, os filósofos tinham a solução de todos os enigmas sobre seus púlpitos, e só o que o estúpido mundo exotérico tinha de fazer era escancarar a boca para que os pombos assados da ciência absoluta voassem para dentro dela. A filosofia se tornou mundana, e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também em seu interior. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, tanto mais líquido e certo é o que atualmente temos de realizar; refiro-me à crítica inescrupulosa da realidade dada; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos.

Sendo assim, não sou favorável a que finquemos uma bandeira dogmática; ao contrário. Devemos procurar ajudar os dogmáticos a obter entendimento quanto às suas proposições. Assim, sobretudo o comunismo é uma abstração dogmática, e não tenho em mente algum comunismo imaginário ou possível, mas o comunismo que realmente existe, como ensinado por Cabet, Dézamy, Weitling etc. Esse comunismo é, ele próprio, apenas um fenômeno particular do princípio humanista, infectado por seu oposto, o sistema privado. Por essa razão, supressão da propriedade privada e comunismo não são de modo algum idênticos; não foi por acaso, mas por necessidade que o comunismo viu surgir, em contraposição a ele, outras doutrinas socialistas, como as de Fourier, Proudhon etc., já que ele é apenas uma concretização especial e unilateral do princípio socialista.

E o princípio socialista como um todo, por sua vez, é apenas um dos lados que diz respeito à realidade do ser humano verdadeiro. Nós devemos nos preocupar da mesma maneira

com o outro lado, com a existência teórica do ser humano, ou seja, tornar a religião, a ciência etc. objetos da nossa crítica. Além disso, queremos exercer influência sobre nossos contemporâneos, mais precisamente sobre nossos contemporâneos alemães. A pergunta é: qual a melhor maneira de fazer isso? Dois tipos de fatos não podem ser negados. Tanto a religião, quanto a política constituem os objetos centrais do interesse da Alemanha atual. É preciso partir desses objetos, como quer que se apresentem, e não contrapor a eles algum sistema pronto, como, por exemplo, o de *Voyage en Icarie*.

A razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional. O crítico pode, portanto, tomar como ponto de partida qualquer forma da consciência teórica e prática e desenvolver, a partir das próprias formas da realidade existente, a verdadeira realidade como seu dever-ser e seu fim último. Agora, no que se refere à verdadeira vida, justamente o Estado político, em todas as suas formas modernas, inclusive onde ele ainda não está imbuído das exigências socialistas de forma consciente, implica as exigências da razão. Mas ele não fica nisso. Ele presume em toda parte que a razão é realidade. Mas do mesmo modo, em toda parte, ele incorre na contradição entre sua destinação ideal e seus pressupostos reais.

Em vista disso, é possível desenvolver, em toda parte, a partir desse conflito do Estado político consigo mesmo, a verdade social. Assim como a religião é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma de Estado, sub *specie rei publicae*, todas as lutas, necessidades e verdades sociais. Portanto, de modo algum se situa abaixo da *hauteur des principes* [linha dos princípios] tornar a mais específica das questões políticas – como, por exemplo, a diferença entre sistema estamental e sistema representativo – em objeto da crítica. Porque essa questão apenas expressa de maneira política a diferença entre domínio do homem e domínio da propriedade privada. O crítico não só pode, mas deve entrar nessas questões políticas (que, segundo a opinião dos socialistas crassos se situam abaixo de toda dignidade). Ao desenvolver a vantagem do sistema representativo em relação ao estamental, o crítico despertará, na prática, o interesse de um grande partido pelo assunto. Ao elevar o sistema representativo de sua forma política à sua forma universal e demonstrar a verdadeira importância que constitui sua base, ele simultaneamente obriga esse partido a ir além de si mesmo, pois sua vitória é, ao mesmo tempo, seu prejuízo.

Nada nos impede, portanto, de vincular nossa crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas reais, e de identificar-se com elas. Nesse caso, não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: “Aqui está a verdade, todos de joelhos!” Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não dizemos a ele: “Deixa de lado essas tuas batalhas, pois é tudo bobagem; nós é que preferiremos o verdadeiro mote para a luta.” Nós apenas lhe mostramos o porquê de ele estar lutando, e a consciência é algo de que ele terá de apropriar-se mesmo que não queira.

A reforma da consciência consiste unicamente no fato de deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando a ele suas próprias ações. Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião.

Portanto, nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem compreensão sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa, quer na sua forma política. Ficará evidente, então, que o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro,

mas da realização das ideias do passado. Por fim, ficará evidente que a humanidade não começa um trabalho novo, mas executa o seu antigo trabalho com consciência.

Poderíamos, portanto, sintetizar numa palavra a tendência da nossa Folha: autoentendimento (filosofia crítica) da época sobre suas lutas e desejos. Trata-se de um trabalho pelo mundo e por nós. Só pode ser obra de forças unificadas. Trata-se de penitência, e nada mais. Para que a humanidade consiga o perdão dos seus pecados, ela só precisa declarar que eles são o que são.

Crítica da filosofia do direito de Hegel

Karl Marx

Introdução

Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.

A existência profana do erro está comprometida, depois que sua celestial *oratio pro aris et focis*¹ foi refutada. O homem, que na realidade fantástica do céu, no qual 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.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é 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. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur*² espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, de forma indireta, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estado de coisas embrutecido. Ela é o ópio do povo.

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a

¹ Oração para seus altares e lares (traduzido do latim).

² Ponto de honra; aqui, pode ser traduzido como dignidade.

sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.

Portanto, 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 se transforma, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política.

A exposição que se segue – uma contribuição a esse trabalho – não se ocupa diretamente do original, mas de uma cópia, a filosofia alemã do Estado e do direito, pela simples razão de se referir à Alemanha.

Se nos ativéssemos ao *status quo* alemão, mesmo que da única maneira adequada, isto é, de forma negativa, o resultado permaneceria um anacronismo. Mesmo a negação de nosso presente político é já um fato empoeirado no quarto de despejo histórico das nações modernas. Se nego as perucas empoadas, fico ainda com as perucas desempoadas. Quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quanto menos no centro vital do período atual.

A história alemã, é verdade, orgulha-se de um desenvolvimento que nenhuma nação no firmamento histórico realizou antes dela ou chegará um dia a imitar. Tomamos parte nas restaurações das nações modernas, sem termos tomado parte nas suas revoluções. Fomos restaurados primeiro porque outras nações ousaram fazer uma revolução e, em segundo lugar, porque outras nações sofreram contrarrevoluções; no primeiro caso, porque nossos senhores tiveram medo e, no segundo, porque nada temeram. Tendo nossos pastores à frente, encontramos-nos na sociedade da liberdade apenas no dia do seu sepultamento.

Uma escola que legitima a infâmia de hoje pela de ontem, que considera como rebelde todo grito do servo contra o açoitador desde que este seja um açoitador venerável, ancestral e histórico; uma escola à qual a história, tal como o Deus de Israel fez com o seu servo Moisés, só mostra o seu *a posteriori* – a Escola histórica do direito –, tal escola teria, assim, inventado a história alemã, não fosse ela uma invenção da história alemã. Um Shylock³, mas um Shylock servil, que sobre seu título de crédito, seu título de crédito histórico, germânico cristão, jura sobre cada libra de carne cortada do coração do povo.

Em contrapartida, entusiastas bonacheirões, chauvinistas alemães por sangue e liberais esclarecidos por reflexão buscam nossa história de liberdade além de nossa história, nas primitivas florestas teutônicas. Mas, se ela só pode ser encontrada nas florestas, em que se diferencia a história da nossa liberdade da história da liberdade do javali? Além disso, é conhecido o provérbio: o que para dentro da floresta se grita, para fora da floresta ecoa. Assim, deixemos em paz as antigas florestas teutônicas!

Mas declaremos guerra à situação alemã! Sem dúvida! Ela está abaixo do nível da história, abaixo de toda a crítica; não obstante, continua a ser um objeto da crítica, assim como o criminoso, que está abaixo do nível da humanidade, continua a ser um objeto do carrasco. Em luta contra ela, a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é um bisturi, mas uma arma. Seu objeto é seu inimigo, que ela quer não refutar, mas destruir. Pois o espírito de tal situação já está refutado. Ela não constitui, em si e para si, um objeto memo-

³ Personagem da peça “O mercador de Veneza”, de Shakespeare. Shylock é um agiota judeu que empresta dinheiro a seu rival cristão e cobra uma libra de sua carne como fiança.

rável, mas sim uma existência tão desprezível como desprezada. A crítica para si não necessita de ulterior elucidação desse objeto, porque já o compreendeu. Ela não se apresenta mais como fim em si, mas apenas como meio. Seu *pathos* essencial é a indignação, seu trabalho essencial, a denúncia.

Trata-se de retratar uma pressão sufocante que todas as esferas sociais exercem umas sobre as outras, uma irritação geral, passiva, uma estreiteza que tanto reconhece como ignora a si mesma, situada nos limites de um sistema de governo que vive da conservação de todas as indigências, não sendo ele mesmo mais do que a indigência no governo.

Que espetáculo! A infinita e progressiva divisão da sociedade nas mais diversas raças, que se defrontam umas às outras com pequenas antipatias, má consciência e grosseira mediocridade; que, precisamente por causa de sua situação alternadamente ambígua e suspeitosa, são tratadas, sem exceção, mesmo que com diferentes formalidades, como existências concedidas por seus senhores. E até mesmo o fato de serem dominadas, governadas, possuídas, elas têm de reconhecer e admitir como uma concessão do céu! Do outro lado, encontram-se os próprios governantes, cuja grandeza está em proporção inversa ao seu número!

A crítica que se ocupa desse conteúdo é a crítica num combate corpo a corpo, e nele não importa se o adversário é nobre, bem-nascido, se é um adversário interessante – o que importa é atingi-lo. Trata-se de não conceder aos alemães um instante sequer de autoilusão e de resignação. É preciso tornar a pressão efetiva ainda maior, acrescentando a ela a consciência da pressão, e tornar a ignomínia ainda mais ignominiosa, tornando-a pública. É preciso retratar cada esfera da sociedade alemã como a *partie honteuse* [festa vergonhosa] da sociedade alemã, forçar essas relações petrificadas a dançar, entoando a elas sua própria melodia! É preciso ensinar o povo a se aterrorizar diante de si mesmo, a fim de nele incutir coragem. Assim satisfaz-se uma necessidade do povo alemão, e as necessidades dos povos são propriamente as causas finais da sua satisfação.

E mesmo para os povos modernos, essa luta contra o teor limitado do *status quo* alemão não carece de interesse, pois o *status quo* alemão é a perfeição manifesta do *ancien régime* [regime antigo], e o *ancien régime* é o defeito oculto do Estado moderno. A luta contra o presente político alemão é a luta contra o passado das nações modernas, e estas continuam a ser importunadas pelas reminiscências desse passado. Para as nações modernas, é instrutivo assistir ao *ancien régime*, que nelas viveu sua tragédia, desempenhar uma comédia como fantasma alemão. Trágica foi sua história, porque ele era o poder preexistente do mundo, ao passo que a liberdade, ao contrário, era uma fantasia pessoal; em suma, porque ele mesmo acreditou em sua legitimidade e nela tinha de acreditar. Na medida em que o *ancien régime*, como ordem do mundo existente, lutou contra um mundo que estava então a emergir, ocorreu de sua parte um erro histórico mundial, mas não um erro pessoal. Seu declínio foi, por isso, trágico.

Em contrapartida, o atual regime alemão, que é um anacronismo, uma flagrante contradição de axiomas universalmente aceitos – a nulidade do *ancien régime* exposta ao mundo – imagina apenas acreditar em si mesmo e exige do mundo a mesma imaginação. Se acreditasse na sua própria essência, tentaria ele ocultá-la sob a aparência de uma essência estranha e buscar sua salvação na hipocrisia e no sofisma? O moderno *ancien régime* é apenas o comediante de uma ordem mundial cujos heróis reais estão mortos. A história é sólida e passa por muitas fases ao conduzir uma forma antiga ao sepulcro. A última fase de uma forma histórico-mundial é sua comédia. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? A fim de que a humanidade se separe alegre do seu passado. É esse alegre destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha.

Mas logo que a própria moderna realidade político-social é submetida à crítica, logo que, portanto, a crítica se eleva aos problemas verdadeiramente humanos, ela se encontra fora do *status quo* alemão ou apreende o seu objeto sob o seu objeto. Um exemplo: a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais da era moderna. Sob que forma começa esse problema a preocupar os alemães? Sob a forma de tarifas protecionistas, do sistema de proibição, da economia política. O chauvinismo alemão passou dos homens para a matéria e, assim, nossos cavaleiros do algodão e heróis do ferro viram-se, um belo dia, metamorfoseados em patriotas. Na Alemanha, portanto, começa-se agora a reconhecer a soberania do monopólio no interior do país, por meio da qual se confere ao monopólio a soberania no exterior. Por conseguinte, na Alemanha, começa-se agora com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra. A situação antiga, apodrecida, contra a qual essas nações se rebelam teoricamente e que apenas suportam como se suportam grilhões, é saudada na Alemanha como a aurora de um futuro glorioso que ainda mal ousa passar de uma teoria astuta a uma prática implacável. Enquanto na França e na Inglaterra o problema se apresenta assim: economia política ou domínio da sociedade sobre a riqueza; na Alemanha ele é apresentado da seguinte maneira: economia nacional ou domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade. Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências do monopólio. Lá, trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão. Um exemplo suficiente da forma alemã dos problemas modernos; um exemplo de como nossa história, tal como um recruta inexperiente, até agora só recebeu a tarefa de se exercitar repetidamente em assuntos históricos envelhecidos.

Se o desenvolvimento alemão inteiro não fosse além do seu desenvolvimento político, um alemão poderia tomar parte nos problemas do presente apenas na mesma medida em que um russo pode. Mas se o indivíduo não é coagido pelas limitações do seu país, ainda menos a nação é libertada por meio da libertação de um indivíduo. O fato de a Grécia contar com um cita entre seus filósofos não fez com que os citas dessem um passo sequer em direção à cultura grega.

Felizmente, nós, os alemães, não somos citas.

Assim como as nações do mundo antigo vivenciaram a sua pré-história na imaginação, na mitologia, nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na filosofia. Somos contemporâneos filosóficos do presente sem sermos seus contemporâneos históricos. A filosofia alemã é o prolongamento ideal da história alemã. Quando, portanto, em vez das *oeuvres incomplètes* [obras incompletas] de nossa história real criticamos as *oeuvres posthumes* [obras póstumas] de nossa história ideal – a filosofia – então nossa crítica situa-se no centro dos problemas dos quais o presente diz: *that is the question* [eis a questão]. O que, para as nações avançadas, constitui uma ruptura prática com as modernas condições políticas é, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, imediatamente uma ruptura crítica com a reflexão filosófica dessas condições.

A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã situada *al pari* com o presente moderno, oficial. A nação alemã tem, por isso, de ajustar a sua história onírica às suas condições existentes e sujeitar à crítica não apenas essas condições existentes, mas igualmente sua continuação abstrata. Seu futuro não pode restringir-se nem à negação direta de suas condições políticas e jurídicas reais nem à imediata realização de suas circunstâncias políticas e jurídicas ideais, pois a negação imediata de suas condições reais está em suas condições ideais, e ela quase tem sobrevivido à realização de suas condições ideais na contemplação das nações vizinhas. É com razão, pois, que o partido político prático na Alemanha exige a negação da filosofia. Seu erro consiste não em formular tal exigência, mas em limitar-se a uma exigência que ela não

realiza de forma séria nem pode realizar. Crê ser capaz de realizar essa negação ao murmurar – dando as costas à filosofia e afastando dela sua cabeça – algumas fraseologias furiosas e banais sobre ela. Dada a estreiteza de seu ângulo de visão, não considera que a filosofia se encontre no mesmo nível da realidade alemã ou até mesmo a situa de maneira falsa abaixo da prática alemã e das teorias que a servem. Reivindicais que se deva seguir, como ponto de partida, o germe da vida real, mas esqueceis que o germe da vida real do povo alemão brotou, até agora, apenas no seu crânio. Em suma: não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la.

O mesmo erro, apenas com fatores invertidos, cometeu o partido teórico, oriundo da filosofia.

Na presente luta, esse partido vislumbrou apenas o combate crítico da filosofia contra o mundo alemão, sem considerar que a própria filosofia até então existente pertence a esse mundo e constitui seu complemento, mesmo que ideal. Crítico contra seu oponente, ele se comporta de forma acrítica em relação a si mesmo, na medida em que partiu dos pressupostos da filosofia e/ou aceitou seus resultados ou apresentou como exigências e resultados da filosofia exigências e resultados extraídos de outros domínios, embora estes – pressupondo-se sua legitimidade – só possam, ao contrário, ser obtidos pela negação da filosofia até então existente, da filosofia como filosofia. Reservamo-nos o direito a uma descrição mais detalhada desse partido. Seu defeito fundamental pode ser assim resumido: ele acreditou que poderia realizar a filosofia sem suprimi-la. A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado, que com Hegel alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada quanto na negação decidida de todo o modo da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao *status* de ciência, é justamente a própria filosofia especulativa do direito. Se a filosofia especulativa do direito só foi possível na Alemanha – esse pensamento extravagante e abstrato do Estado moderno, cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além signifique tão somente o além do Reno –, a imagem mental alemã do Estado moderno, que faz abstração do homem efetivo, só foi possível, ao contrário, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do homem efetivo ou satisfaz o homem total de uma maneira puramente imaginária. Em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi a sua consciência teórica. A abstração e a presunção de seu pensamento andaram sempre no mesmo passo da unilateralidade e da atrofia de sua realidade. Se, pois, o *status quo* do sistema político alemão exprime o acabamento do *ancien régime*, o acabamento do espinho na carne do Estado moderno, o *status quo* da ciência política alemã exprime o inacabamento do Estado moderno, a deterioração de sua própria carne.

Já como oponente resolutivo da forma anterior da consciência política alemã, a crítica da filosofia especulativa do direito não deságua em si mesma, mas em tarefas para cujas soluções há apenas um meio: a prática.

Pergunta-se: pode a Alemanha chegar a uma práxis *a la hauteur des principes* [à altura dos princípios], ou seja, a uma revolução que a elevará não só ao nível oficial das nações modernas, mas à estatura humana que será o futuro imediato dessas nações?

A arma da crítica não pode, é evidente, 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 hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser

supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens!”.

Mesmo do ponto de vista histórico, a emancipação teórica possui uma importância prática específica para a Alemanha. O passado revolucionário da Alemanha é teórico – é a Reforma. Assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo.

Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção porque pôs no seu lugar a servidão por convicção. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração.

Mas se o protestantismo não era a verdadeira solução, ele era o modo correto de colocar o problema. Já não se tratava mais da luta do leigo com o padre fora dele, mas da luta contra o seu próprio padre interior, a sua natureza clerical. E se a transformação protestante dos leigos alemães em padres emancipou os papas leigos, os príncipes em conjunto com o clero, os privilegiados e os filisteus, a metamorfose filosófica dos clericais alemães em homens emancipará o povo. Mas, assim como a emancipação não se limita aos príncipes, tampouco a secularização dos bens se restringirá à confiscação da propriedade da Igreja, que foi, sobretudo, praticada pela hipócrita Prússia. Naquele tempo, a Guerra dos Camponeses, o fato mais radical da história alemã, fracassou por culpa da teologia. Hoje, com o fracasso da própria teologia, nosso *status quo*, o fato menos livre da história alemã se despedaçará contra a filosofia. Na véspera da Reforma, a Alemanha oficial era a serva mais incondicional de Roma. Na véspera de sua revolução, ela é a serva incondicional de menos do que Roma: da Prússia e da Áustria, dos aristocratas rurais [*Krautjunker*] e dos filisteus.

Entretanto, a uma revolução radical alemã parece ser colocada uma dificuldade fundamental.

As revoluções precisam de um elemento passivo, de uma base material. A teoria só é efetivada num povo na medida em que é a efetivação de suas necessidades. Corresponderá à monstruosa discrepância entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã a mesma discrepância da sociedade civil com o Estado e da sociedade civil consigo mesma? Serão as necessidades teóricas imediatamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento.

Mas a Alemanha não galgou os degraus intermediários da emancipação política no mesmo tempo em que as nações modernas. Mesmo os degraus que ela superou na teoria, ela ainda não alcançou na prática. Como poderia ela, com um salto mortal, transpor não só suas próprias barreiras como também, ao mesmo tempo, as das nações modernas, barreiras que, na realidade, ela tem de sentir e buscar atingir como uma libertação de suas próprias barreiras reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais, para a qual faltam justamente os pressupostos e o nascedouro.

Mas, se a Alemanha acompanhou o desenvolvimento das nações modernas apenas por meio da atividade abstrata do pensamento, sem tomar parte ativa nas lutas reais desse desenvolvimento, ela compartilhou, por outro lado, das dores desse desenvolvimento, sem compartilhar de seus prazeres, de suas satisfações parciais. À atividade abstrata, por um lado, corresponde o sofrimento abstrato, por outro. Por isso, a Alemanha se encontrará, um belo

dia, no nível da decadência europeia sem que jamais tenha atingido o nível da emancipação. Poder-se-á compará-la a um ídola que padece das doenças do cristianismo.

Se examinarmos agora os governos alemães, veremos que, devido às condições da época, à situação da Alemanha, ao ponto de vista da formação alemã e, por fim, ao seu próprio instinto afortunado, eles são levados a combinar as deficiências civilizadas do mundo político moderno, de cujas vantagens não desfrutamos, com as deficiências bárbaras do *ancien régime*, de que fruímos plenamente, de modo que a Alemanha tem de participar cada vez mais, se não da sensatez, pelo menos da insensatez das formações políticas que ultrapassam o seu *status quo*. Haverá, por exemplo, algum país no mundo que participe de forma tão ingênua de todas as ilusões do regime constitucional sem compartilhar das suas realidades como a chamada Alemanha constitucional? Ou não foi necessariamente ideia de um governo alemão combinar os tormentos da censura com os tormentos das leis francesas de setembro, que pressupõem a liberdade de imprensa? Assim como os deuses de todas as nações se encontravam no Panteão romano, também os pecados de todas as formas de Estado se encontrarão no Sacro Império Romano-Germânico. Que esse ecletismo atingirá um grau até então inédito é garantido, sobretudo, pela glotonaria político-estética de um rei alemão que pretende desempenhar todos os papéis da realeza: o papel feudal e o burocrático, o absoluto e o constitucional, o autocrático e o democrático, se não na pessoa do povo, pelo menos na sua própria pessoa, e se não para o povo, ao menos para si mesmo. A Alemanha, como deficiência da atual política constituída num mundo próprio, não conseguirá demolir as específicas barreiras alemãs sem demolir as barreiras gerais da política atual.

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; que uma determinada classe, a partir da sua situação particular, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura.

Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar esse papel sem despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja sentida e reconhecida como sua representante universal; um momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade, em que ela seja o cérebro e o coração sociais de forma efetiva. Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal. Para alcançar essa posição emancipatória e, com isso, a exploração política de todas as esferas da sociedade no interesse de sua própria esfera, não bastam energia revolucionária e autossentimento [*Selbstgefühl*] espiritual. Para que a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil coincidam, para que um estamento [*Stand*] se afirme como um estamento de toda a sociedade, é necessário que, de maneira inversa, todos os defeitos da sociedade sejam concentrados numa outra classe, que um determinado estamento seja o do escândalo universal, a incorporação das barreiras universais; é necessário que uma esfera social particular se afirme como o crime notório de toda a sociedade, de modo que a libertação dessa esfera apareça como uma autolibertação universal. Para que um estamento seja *par excellence* o estamento da libertação é necessário, de maneira inversa, que outro estamento seja o estamento inequívoco da opressão. O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivo-universal da classe burguesa, que se situava imediatamente ao lado deles e os confrontava.

Na Alemanha, porém, faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem e a intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. A todos os estamentos faltam, ainda, aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular, aquela genialidade que anima a força material a se tornar poder político, aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: não sou nada e teria de ser tudo. A cepa principal da moralidade e da honradez alemãs, não apenas das classes como dos indivíduos, é formada por aquele modesto egoísmo que afirma sua estreiteza e deixa que ela seja afirmada contra si mesmo. A relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é, portanto, dramática, mas épica. Cada uma delas começa a conhecer a si mesma e a se estabelecer ao lado das outras com suas reivindicações particulares, não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época, sem qualquer ação de sua parte, criam um novo substrato social que ela pode, por sua vez, oprimir. Até mesmo o autossentimento moral da classe média alemã assenta apenas sobre a consciência de ser o representante universal da mediocridade filistina de todas as outras classes. Por conseguinte, não são apenas os reis alemães que sobem ao trono *mal-à-propos*; cada esfera da sociedade civil sofre uma derrota antes de alcançar sua vitória, cria suas próprias barreiras antes de ter superado as barreiras que ante ela se erguem, manifesta sua essência mesquinha antes que sua essência generosa tenha conseguido manifestar-se e, assim, a oportunidade de desempenhar um papel importante desaparece antes mesmo de ter existido, de modo que cada classe, tão logo inicia a luta contra a classe que lhe é superior, enreda-se numa luta contra a classe inferior. Por isso, o principado entra em luta contra a realeza, o burocrata contra o nobre, o burguês contra todos eles, enquanto o proletário já começa a entrar em luta contra os burgueses. A classe média dificilmente ousa conceber a ideia da emancipação a partir de seu próprio ponto de vista, e o desenvolvimento das condições sociais, assim como o progresso da teoria política, já declaram esse ponto de vista como antiquado ou, no mínimo, problemático.

Na França, basta que alguém queira ser alguma coisa para que queira ser tudo. Na Alemanha, ninguém pode ser nada se não renunciar a tudo. Na França, a emancipação parcial é a base da emancipação universal. Na Alemanha, a emancipação universal é *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. Na França, é a realidade, na Alemanha, é a impossibilidade da libertação gradual que tem de engendrar a completa liberdade. Na França, cada classe da nação é um idealista político e se considera, em primeiro lugar, não como classe particular, mas como representante das necessidades sociais. Assim, o papel de emancipador é assumido de forma sucessiva, num movimento dramático, pelas diferentes classes do povo francês, até alcançar, por fim, a classe que realiza a liberdade social não mais sob o pressuposto de certas condições externas ao homem e, no entanto, criadas pela sociedade humana, mas organizando todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social. Na Alemanha, ao contrário, onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática, nenhuma classe da sociedade civil tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal, até que seja forçada a isso por sua situação imediata, pela necessidade material e por seus próprios grilhões.

Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã?

Eis a nossa resposta: na formação de 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 uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às

consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; 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, em suma, 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.

O proletariado começa a se formar na Alemanha como resultado do emergente movimento industrial, pois o que constitui o proletariado não é a pobreza natural existente, mas a pobreza produzida de forma artificial, não a massa humana oprimida de forma mecânica pelo peso da sociedade, mas a massa que provém da dissolução aguda da sociedade e, acima de tudo, da dissolução da classe média, embora seja evidente que a pobreza natural e a servidão cristã-germânica também engrossaram as fileiras do proletariado.

Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, ele apenas revela o mistério de sua própria existência, uma vez que ele é a dissolução fática dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevava a princípio do proletariado, aquilo que nele já está incorporado de forma involuntária como resultado negativo da sociedade. Assim, o proletário possui em relação ao mundo que está a surgir o mesmo direito que o rei alemão possui em relação ao mundo já existente, quando este chama o povo de seu povo ou o cavalo de seu cavalo. Declarando o povo como sua propriedade privada, o rei expressa, tão somente, que o proprietário privado é rei.

Assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado fundo nesse ingênuo solo do povo, a emancipação dos alemães em homens se completará.

Façamos um resumo dos resultados:

A única libertação possível da Alemanha na prática é a libertação do ponto de vista da teoria que declara o homem como o ser supremo do homem. Na Alemanha, a emancipação da Idade Média só é possível se realizada de forma simultânea com a emancipação das superações parciais da Idade Média. Na Alemanha, nenhum tipo de servidão é destruído sem que se destrua todo tipo de servidão. A profunda Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar desde os fundamentos. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração. A filosofia não pode efetivar-se sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode suprassumir-se sem a efetivação da filosofia.

Quando estiverem realizadas todas as condições internas, o dia da ressurreição alemã será anunciado pelo canto do galo gaulês.

A ideologia alemã

Karl Marx e Friedrich Engels

Feuerbach e história (rascunhos e anotações)

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de elucidar a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência” e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny* nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram desenvolvidos o suficiente. É evidente que na Alemanha, um país no qual ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm de ser combatidos. Mas essa luta tem importância meramente local.

[...] na realidade, e para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar na prática o estado de coisas por ele encontrado. Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de intuições isoladas e têm sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo mais do que embriões capazes de desenvolvimento. A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível e limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão”. No primeiro caso, na *contemplação* do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, de buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada de imediato por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. Aliás, nessa concepção das

coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico, como será mostrado de forma nítida mais adiante. Por exemplo, a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (ou então, como afirma Bruno na p. 110, as “oposições em natureza e história”, como se as duas “coisas” fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural), da qual surgiram todas as “obras de insondável grandeza” sobre a “substância” e a “autoconsciência”, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre “unidade do homem com a natureza” sempre se deu na indústria e se apresenta de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à “luta” do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento – e é por isso que Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, ou que ele descobre apenas pastagens e pântanos na *Campagna di Roma*, onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos. Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Mesmo essa ciência natural “pura” obtém tanto sua finalidade quanto seu material apenas por meio do comércio e da indústria, por meio da atividade sensível dos homens. E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, até mesmo de sua própria existência. Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhuma aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*; mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza. De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e típicos a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e, ao mesmo tempo, a condição de uma transformação, tanto da indústria quanto da estrutura social.

Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui. Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos [*Voraussetzungslosen*], devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. Mesmo que o mundo sensível, como em São Bruno, seja reduzido a um cajado, a um mínimo, ele pressupõe a atividade de produção desse cajado. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. Isso, como é sabido, jamais foi feito pelos alemães, razão pela qual eles nunca tiveram uma base *terrena* para a história e, por conseguinte, nunca tiveram um historiador. Os franceses e os ingleses, ao tratarem da conexão desses fatos com a chamada história apenas de um modo unilateral ao extremo, sobretudo enquanto permaneciam cativos da ideologia política, realizaram, ainda assim, as primeiras tentativas de dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], do comércio e da indústria.

[...]

[...] depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o começo, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que aqui se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. [...] Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, no início, apresenta-se aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro aqui somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que, em sua origem, nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc., desenvolve-

se por si própria ou “de forma natural”. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* de fato imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de se emancipar do mundo e se lançar à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isso só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes – o que, aliás, pode se dar também num determinado círculo nacional de relações, uma vez que a contradição se instala não nesse âmbito nacional, mas entre essa consciência nacional e a práxis de outras nações, ou seja, entre a consciência nacional e a consciência universal de uma nação (tal como, agora, na Alemanha) – e é então que essa nação, porque tal contradição aparece apenas como uma contradição no interior da consciência nacional, parece se restringir à luta contra essa excrescência nacional precisamente pelo fato de que ela, a nação, é a excrescência em si e para si. Além do mais, é completamente indiferente o que a consciência sozinha empreenda, pois de toda essa imundície obtemos apenas um único resultado: que esses três momentos, a saber, a força de produção, o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprassumida [*aufgehoben*]. É evidente, além disso, que “espectros”, “nexos”, “ser superior”, “conceito”, “escrúpulo” são a mera expressão espiritual, idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de cadeias e limites muito empíricos dentro dos quais se movem o modo de produção da vida e a forma de intercâmbio a ele ligada.

[...]

Feuerbach

A ideologia em geral, em especial a alemã

(Junho de 1846)

A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas, havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é o motivo pelo qual nenhum desses modernos críticos sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano, por mais que cada um deles afirme ter superado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros. De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência; mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.

Toda a crítica filosófica alemã de Strauß a Stirner limita-se à crítica das representações *religiosas*. Partia-se da religião real e da verdadeira teologia. O que se entendia por consciência religiosa, representação religiosa, foi depois determinado de diferentes formas. O pro-

gresso consistia em subsumir também as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes, à esfera das representações religiosas ou teológicas; do mesmo modo, em declarar a consciência política, jurídica e moral como consciência religiosa ou teológica e o homem político, jurídico e moral, em última instância “o homem”, como religioso. O domínio da religião foi pressuposto. Pouco a pouco, toda relação dominante foi declarada como uma relação religiosa e transformada em culto, culto ao direito, culto ao Estado etc. Por toda parte, girava-se em torno de dogmas e da crença em dogmas. O mundo foi canonizado numa escala cada vez maior, até que, por fim, o venerável São Max pôde santificá-lo *en bloc* e, com isso, liquidá-lo de uma vez por todas.

Os velhos hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo de maneira furtiva representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico. Os jovens hegelianos concordam com os velhos hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como uma usurpação o domínio que os outros saúdam como legítimo.

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência. Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos, por consequência, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras. Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, ou seja, de reconhecê-lo por meio de outra interpretação. Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de “abalar o mundo”, são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para qualificar a sua atividade quando afirmam que lutam apenas contra “*fraseologias*”. Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais essa crítica filosófica pôde chegar foram algumas poucas – e, mesmo assim, precárias – explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo; todas as suas outras afirmações não passam de floreios acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aquelas explicações insignificantes.

A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material.

[...]

O liberalismo político

A chave para a crítica de São Max e de seus predecessores ao liberalismo é a história da burguesia alemã. Ressaltaremos alguns momentos dessa história a partir da Revolução Francesa.

A situação da Alemanha no final do século passado se reflete de forma plena em *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto

a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter “boa vontade”. Kant se contentou com a simples “boa vontade”, mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a *realização* dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no *além*. Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente à impotência, ao abatimento e à miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe e, por isso mesmo, foram explorados de forma contínua pelos burgueses de todas as outras nações. A esses mesquinhos interesses locais correspondiam, por um lado, a real estreiteza local e provinciana e, por outro lado, a presunção cosmopolita dos burgueses alemães. De modo geral, o desenvolvimento alemão assumira, desde a Reforma, um caráter inteiramente pequeno-burguês. Grande parte da velha nobreza feudal havia sido destruída nas guerras camponesas; o que restou foram ou os príncipes de minúsculos Estados imperiais, que aos poucos foram conquistando uma considerável independência e que imitavam a monarquia absoluta em proporções minúsculas e próprias de cidade pequena ou proprietários de terra menores, que em parte desperdiçaram seu mirrado patrimônio nas pequenas fazendas e depois passaram a viver de cargos menores em pequenos exércitos e secretarias do governo – ou os *junkers* do interior, que levavam uma vida da qual o mais modesto *squire* inglês ou *gentilhomme de province* francês teria se envergonhado. A agricultura foi praticada de tal maneira que não representava nem um parcelamento nem um grande cultivo e que, apesar das persistentes servidão e corveia, nunca chegou a empurrar os agricultores para a emancipação, tanto porque esse tipo de prática não permitiu o surgimento de uma classe ativamente revolucionária quanto porque ela não era acompanhada de uma burguesia revolucionária que correspondesse a tal classe camponesa.

No que diz respeito aos burgueses, podemos ressaltar aqui apenas alguns momentos significativos. Significativo é que a manufatura do linho, isto é, a indústria baseada na roda de fiar e no tear manual, alcançou alguma importância na Alemanha exatamente no mesmo período em que, na Inglaterra, esses desengonçados instrumentos eram substituídos por máquinas. O mais significativo é sua posição em relação à *Holanda*. A Holanda, a única parte da Liga Hanseática que alcançou alguma importância comercial, separou-se, cortou o acesso da Alemanha ao comércio mundial, deixando-a apenas com dois portos (Hamburgo e Bremen) e, a partir de então, dominou todo o comércio alemão. Os burgueses alemães eram muito fracos para impor barreiras à sua exploração pelos holandeses. A burguesia da pequena Holanda, com seus interesses de classe desenvolvidos, era mais poderosa do que os muito mais numerosos burgueses da Alemanha, com seu indiferentismo e seus interesses mesquinhos fragmentados. À fragmentação dos interesses correspondia a fragmentação da organização política, os pequenos principados e as cidades-reinos. De onde viria a concentração política num país ao qual faltavam todas as condições *econômicas* para ela? A impotência de cada uma das esferas da vida (não se pode falar nem de estamentos nem de classes, mas no máximo de estamentos passados e classes ainda não nascidas) não permitia a nenhum deles conquistar o domínio exclusivo. A consequência necessária disso foi que, durante a época da monarquia absoluta – que se apresentou ali em sua forma mais deformada possível, a semipatriarcal –, a esfera específica à qual cabia a administração do interesse público por meio da divisão do trabalho obteve uma independência anormal, que ainda foi aprofundada na burocracia moderna. Desse modo, o Estado se constituiu como um poder aparentemente autônomo e manteve até hoje na Alemanha essa posição, que em outros países foi apenas passageira – uma fase de transição. A partir dessa posição se explicam tanto a franca consciência burocrática, que não se encontra em nenhuma outra parte, quanto todo um conjunto de ilusões sobre o

Estado que circulam na Alemanha, bem como a aparente independência que os teóricos daqui têm em relação aos burgueses – a aparente contradição entre a forma como esses teóricos pronunciam os interesses dos burgueses e esses próprios interesses.

A forma característica que assumiu na Alemanha o liberalismo francês, que se baseia em reais interesses de classe, encontramos novamente em Kant. Nem ele nem os burgueses alemães, de quem ele foi o porta-voz eufemístico, perceberam que na base dessas ideias teóricas estavam os interesses materiais dos burgueses e uma *vontade* condicionada e determinada pelas relações materiais de produção; por essa razão, ele separou essa expressão teórica dos interesses que ela expressa, fez das determinações materialmente motivadas da vontade dos burgueses franceses puras autodeterminações da “*vontade livre*”, da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando-a, desse modo, em puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais. Em consequência disso, os pequeno-burgueses alemães recuaram apavorados diante da práxis desse enérgico liberalismo burguês, assim que ele mostrou a sua face tanto no regime do Terror quanto na lucratividade burguesa descarada.

Sob o domínio de Napoleão, os burgueses alemães foram ainda mais longe em suas pequenas negociatas e nas suas grandes ilusões. Sobre o espírito de negociata que reinava naquela época na Alemanha, São Sancho pode conferir, entre outros, Jean Paul, para citar fontes beletrísticas que somente a ele estão acessíveis. Os burgueses alemães, que insultavam Napoleão por tê-los obrigado a beber chicória e perturbado a paz de suas terras com aquartelamentos e conscrições, gastaram todo o seu ódio moral com ele e toda a sua admiração com a Inglaterra, enquanto Napoleão lhes prestava os maiores serviços com sua limpeza das cavalariças de Augias alemãs e a implantação de comunicações civilizadas e os ingleses só esperavam a oportunidade de explorá-los *à tort et à travers*⁴. De modo igualmente pequeno-burguês, os príncipes alemães imaginavam lutar a favor do princípio da legitimidade e contra a revolução, enquanto eram apenas mercenários dos burgueses ingleses. Em meio a essas ilusões generalizadas, era perfeitamente normal que os estamentos mais inclinados a alimentar ilusões, os ideólogos, os mestres-escolas, os estudantes, os membros do *Tugendbund*, falassem mais alto e conferissem uma expressão análoga, grandiloquente, ao espírito fantasista geral e à indiferença.

A Revolução de Julho – como queremos indicar apenas alguns pontos principais, omitimos o período intermediário – fez com que as formas políticas correspondentes às da burguesia consolidada fossem impingidas aos alemães de fora para dentro. Como, porém, as condições econômicas nem de longe tivessem alcançado o nível de desenvolvimento correspondente a essas formas políticas, os burgueses só aceitaram essas formas como ideias abstratas, como princípios válidos em e para si, como desejos piedosos e fraseologias, autodeterminações kantianas da vontade e do homem tal como estes devem ser. Em consequência, eles se comportaram em relação a elas de modo mais moral [*sittlich*] e desinteressado do que outras nações; isto é, fizeram vigorar uma estreiteza de cunho altamente peculiar e todos os seus esforços não obtiveram nenhum êxito.

Por fim, a concorrência cada vez mais acirrada do exterior e o intercâmbio mundial, do qual a Alemanha cada vez menos podia se abster, aglutinaram e geraram certa comunhão entre os interesses alemães locais e fragmentados. Os burgueses alemães começaram, em particular a partir de 1840, a pensar em assegurar esses interesses comuns; eles se tornaram nacionalistas e liberais e exigiram tarifas protecionistas e constituições. Portanto, agora eles se encontram quase no ponto em que estavam os burgueses franceses em 1789.

⁴ A torto e a direito.

Quando se faz como os ideólogos de Berlim, que analisam o liberalismo e o Estado dentro do quadro das impressões locais dos alemães ou até se restringem à crítica das ilusões burguesas alemãs sobre o liberalismo, em vez de concebê-lo em conexão com os interesses reais dos quais ele se originou e junto dos quais ele existe de fato, naturalmente se chega aos resultados mais insossos do mundo. Esse liberalismo alemão, tal como ele ainda se declarava até recentemente e, como vimos, já em sua forma mais popular, é puro entusiasmo, ideologia sobre o liberalismo *real*. Como é fácil, diante disso, transformar o seu conteúdo todo em filosofia, em puras determinações conceituais, em “conhecimento racional”! Portanto, se alguém tiver a infelicidade de conhecer o liberalismo aburguesado apenas na forma sublimada que Hegel e os mestres-escolas dele dependentes lhe deram, não chegará senão a conclusões que pertencem exclusivamente ao reino do Sagrado. Sancho nos proporcionará um triste exemplo disso.

“Em tempos recentes”, no mundo ativo, “falou-se” “tanto” do domínio dos burgueses “que não é de admirar que a informação sobre esse tema” já “tenha chegado inclusive a Berlim” – por meio da obra de L. Blanc, traduzida pelo berlinense Buhl etc. – e lá mesmo tenha atraído a atenção de mestres-escolas bonachões (Wigand, p. 190). Entretanto, não se pode dizer que, no seu método de apropriação das concepções em curso, “Stirner” tenha se “habituaado a uma versão especialmente lucrativa e produtiva” (Wig[and], *ibidem*), como já ficou evidente pela sua exploração de Hegel e como agora se verá mais uma vez.

Não passou despercebido ao nosso mestre-escola que, nos últimos tempos, os liberais foram identificados com os burgueses. Mas, pelo fato de São Max identificar os burgueses com os bons burgueses, os pequeno-burgueses alemães, ele não consegue captar o que lhe foi transmitido tal como é na realidade e tal como foi expresso por todos os autores competentes – a saber, que o discurso liberal é a expressão idealista dos interesses reais [*realen*] da burguesia –, mas pensa, ao contrário, que o propósito último do burguês é se tornar um liberal consumado, um cidadão do Estado [*Staatsbürger*]. Para ele, não é o *bourgeois* a expressão verdadeira do *citoyen*, mas sim o *citoyen* é a expressão verdadeira do *bourgeois*. Essa concepção, tão sagrada quanto alemã, vai tão longe que, na p. 130, “a burguesia” (ou seja, o domínio da burguesia) é transformada num “pensamento, nada além de um pensamento”, e “o Estado” entra em cena como “o verdadeiro homem”, que nos “Direitos do Homem” dispensa a cada indivíduo burguês a verdadeira consagração aos direitos “do” homem – e tudo isso depois que as ilusões sobre o Estado e os Direitos do Homem já haviam sido desveladas o suficiente nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais franco-alemães], um fato que São Max, enfim, acaba por perceber no seu “comentário apologético” do ano de 1845. Assim, agora ele pode transformar o burguês – separando este último, na qualidade de liberal, de si mesmo como burguês empírico – no liberal santo, bem como o Estado “no Sagrado” e a relação do burguês com o Estado moderno numa relação sagrada, em *culto* (p. 131), com o que ele já concluiu propriamente a sua crítica ao liberalismo político. Ele o transformou “no Sagrado”

Queremos, aqui, dar alguns exemplos de como São Max ornamenta essa sua propriedade com arabescos históricos. Para isso, ele se vale da Revolução Francesa, com a qual o seu corretor de história, São Bruno, firmou um breve contrato de fornecimento, limitado a alguns poucos dados.

Por intermédio de algumas poucas palavras de Bailly, que por sua vez foram repassadas pelos *Denkwürdigkeiten* [Fatos memoráveis] de São Bruno, “os que até aqui foram súditos adquirem”, pela convocação dos Estados Gerais, “a consciência de que são proprietários” (p. 132). É o inverso, *mon brave*: por meio disso, os que já eram proprietários operam com a consciência de não serem mais súditos – uma consciência que havia muito já fora adquirida,

por exemplo, pelos fisiocratas, e, de maneira polêmica contra os burgueses, por Linguet (*Théorie des lois civiles*, 1767), Mercier, Mably, enfim, de modo geral, nos escritos contra os fisiocratas. Essa implicação foi inclusive reconhecida logo no início da revolução, por exemplo, por Brissot, Fauchet, Marat, no *Cercle social* e por todos os adversários democráticos de Lafayette. Se São Max tivesse apreendido as coisas tal como ocorreram independentemente do seu corretor de história, ele não se admiraria de que “as palavras de Bailly de fato *soam* [como se agora cada um fosse proprietário]” [...]

[...] “Stirner” acredita que “‘para os bons burgueses’ tanto [faz quem protege a eles] e aos seus princípios, se é um rei absoluto ou um rei constitucional, uma república etc.” – Para “os bons burgueses”, que comodamente bebem a sua cerveja numa taberna berlinense, isso é, de fato, “indiferente”; mas para os burgueses históricos isso não é indiferente de forma alguma. Aqui, o “bom burguês” “Stirner” novamente imagina, como faz em toda essa seção, que os burgueses franceses, norte-americanos e ingleses seriam bons filisteus berlinenses dados à cerveja. A frase acima, se traduzida da forma da ilusão política para um bom alemão, significa: para os burgueses “pode ser indiferente” se são eles que dominam de forma irrestrita ou se outras classes contrapesam o seu poder político e econômico. São Max crê que um monarca absoluto ou quem quer que seja possa proteger os burgueses tão bem quanto eles protegem a si mesmos. E não só isso, mas também os “seus princípios” – que consistem em submeter o poder do Estado ao *chacun pour soi, chacun chez soi*⁵ e explorá-lo em função disso –, isso é algo que deve caber a um “rei absoluto”! Que São Max nos cite um país em que, havendo condições comerciais e industriais desenvolvidas e sob uma grande concorrência, os burgueses permitem que um “rei absoluto” os proteja.

Depois dessa transformação dos burgueses históricos em filisteus alemães sem história, “Stirner” não precisa mais conhecer nenhum outro tipo de burgueses a não ser “burgueses acomodados e funcionários públicos leais” (!!) – dois fantasmas que só podem ser vistos no solo “sagrado” alemão – e condensar toda a classe em “serviçais [Diener] obedientes” (p. 138). Ele que dê uma olhada nesse serviçal obediente nas bolsas de Londres, Manchester, Nova York e Paris. Agora que São Max tomou impulso, ele pode ir *the whole hog*⁶ e acreditar num estreito teórico dos *Vinte e um cadernos* que diz que “o liberalismo é o conhecimento racional aplicado às condições em que nos encontramos” e declarar que “os liberais são adeptos fanáticos da razão”. A partir dessas [...] fraseologias se pode ver quão pouco os alemães se recuperaram de suas primeiras ilusões sobre o liberalismo. “Abraão acreditou em esperança quando não havia nada a esperar, [...] e sua fé lhe foi imputada como justiça” (Romanos 4, 18 e 22).

O Estado paga bem para que seus bons burgueses possam pagar mal sem correr riscos; é mediante uma boa remuneração que ele se assegura de seus serviçais – dos quais obtém proteção para os bons burgueses –, que ele forma uma polícia; e os bons burgueses pagam de bom grado altos tributos para ele, para que possam despende tanto menos com seus trabalhadores. (p. 152)

Ou seja: os burgueses pagam bem o seu Estado e fazem com que a nação inteira também o faça para que eles, os burgueses, possam pagar mal sem correr perigo; eles asseguram para si, mediante bom pagamento aos serviçais do Estado, uma força protetora, uma polícia; eles contribuem de bom grado e fazem toda a nação pagar altos tributos para que eles possam, sem correr riscos, descontar novamente dos seus trabalhadores como tributo (como desconto do salário) aquilo que pagaram. “Stirner” faz aqui a nova descoberta econômica de que o salário

⁵ Cada um por si, cada um na sua casa.

⁶ Até o fim.

é um tributo, um imposto que o burguês paga ao proletário, enquanto os demais economistas profanos compreendem os impostos como um tributo que os proletários pagam ao burguês.

Da sagrada burguesia, o nosso santo Padre da Igreja chega agora ao proletariado “único” de Stirner (p. 148). Esse se compõe de “cavalheiros de indústria, prostitutas, ladrões, assaltantes e assassinos, jogadores, pessoas desapossadas sem ocupação e levianas” (*ibidem*). Esses são “o proletariado perigoso” e, por um instante, reduzem-se a “alguns gritalhões”, depois, por fim, a “vagabundos” cuja expressão plena são os “vagabundos *intelectuais*” que não se atêm “aos limites de uma forma moderada de pensar”. [...] “*Tal é o sentido amplo do assim chamado proletariado ou*” (*per appositionem*) “do pauperismo!” (p. 149).

[O pro]letariado, “em contraposição, é absorvido pelo Estado” (p. 151). [O] proletariado inteiro se compõe, portanto, de burgueses arruinados e proletários arruinados, de um conjunto de *vadios* [*lumpen*] que existiram em todas as épocas e cuja existência *maciça*, desde o ocaso da Idade Média, precedeu ao surgimento maciço do proletariado profano, do que São Max pode se convencer a partir da legislação e da literatura inglesas e francesas. Nosso santo tem exatamente a mesma concepção do proletariado que os “bons burgueses acomodados” e, em particular, os “leais funcionários públicos”. Em consequência disso, ele também identifica proletariado com pauperismo, ao passo que o pauperismo representa apenas a condição do proletariado arruinado, o último estágio no qual se afunda o proletário que se tornou incapaz de oferecer resistência à pressão da burguesia, e só o proletário privado de toda e qualquer energia é um *pauper* (cf. Sismondi, Wade 192 etc.). Por exemplo, aos olhos dos proletários, “Stirner” e seus consortes podem eventualmente valer como *paupers*, mas jamais como proletários.

Tais são as representações “próprias” que São Max tem da burguesia e do proletariado. Como, porém, essas imaginações sobre liberalismo, bons burgueses e vagabundos naturalmente não o levam a nada, ele se vê necessitado, para efetuar a transição para o comunismo, a introduzir os burgueses e proletários reais, profanos, tal como ele os conhece de ouvir dizer. Isso se dá nas p. 151 e 152, nas quais o lumpemproletariado [*lumpenproletariat*] se transforma nos “trabalhadores”, nos proletários profanos, e os burgueses, “com o tempo”, passam “às vezes” por uma série de “mutações diversas” e por “múltiplas refrações”. Em certa linha, diz-se que “*Os possuidores governam*” – burgueses profanos; seis linhas adiante: “O burguês é o que é pela graça do Estado” – burgueses sagrados; outras seis linhas adiante: “O Estado é o *status* da burguesia” – burgueses profanos; o que é explicado no sentido de que “o Estado” dá “aos possuidores” “a sua posse como feudo” e que o “dinheiro e os bens” do “capitalista” são “bem estatal” transferido pelo Estado como “feudo” – burgueses santos. No final, esse Estado onipotente se transforma de novo “no Estado dos possuidores”, ou seja, dos burgueses profanos, no que se encaixa esta passagem posterior: “*A burguesia tornou-se onipotente por meio da revolução*” (p. 156). Nem mesmo São Max teria conseguido produzir tais contradições “martirizantes” e “pavorosas”, ao menos não teria ousado promulgá-las, se não tivesse sido socorrido pela palavra alemã *Bürger*, que ele pode interpretar à vontade como *citoyen*, como *bourgeois* ou como o “bom burguês” [*guter Bürger*] alemão.

Antes de prosseguirmos, temos de constatar outras duas grandes descobertas político-econômicas que o nosso homem de bem “traz à luz” “na paz de seu espírito” e que têm em comum com o “prazer adolescente” da p. 17 o fato de igualmente serem “puros pensamentos”.

Na p. 150, toda a desgraça das condições sociais vigentes se reduz a que “burgueses e trabalhadores creem na ‘verdade’ do dinheiro”. *Jacques Le Bonhomme* imagina, aqui, que depende dos “burgueses” e “trabalhadores”, que estão espalhados por todos os Estados civilizados do mundo, amanhã cedo, de uma hora para outra, mandar protocolar a sua “incredulidade” na “verdade do dinheiro”; ele chega até a acreditar que, sendo possível tal absurdo,

isso serviria para alguma coisa. Ele acredita que qualquer literato berlinense pode abolir a “verdade do dinheiro” da mesma maneira que abole na sua cabeça a “verdade” de Deus ou da filosofia hegeliana. Que o dinheiro é um produto necessário de certas relações de produção e intercâmbio, e que ele permanece uma “verdade” enquanto existirem essas relações, naturalmente não significa nada para um santo como São Max, que dirige os olhos para o céu e volta o seu traseiro profano para o mundo profano.

A segunda descoberta é feita na p. 152 e consiste em que “o trabalhador não consegue realizar o valor do seu trabalho” porque ele, o trabalhador, “cai nas mãos” “daqueles que” receberam “algum bem estatal” “como feudo”. Essa é, agora, a explicação adicional da frase da p. 151, já citada antes, que diz que o trabalhador é absorvido pelo Estado. Nesse ponto, qualquer um “coloca” imediatamente “a singela reflexão” – que “Stirner” não a coloque não é “de admirar” –: como pode ser que o Estado não tenha dado aos “trabalhadores” qualquer “bem estatal” como “feudo”? Se São Max tivesse colocado essa questão, talvez ele tivesse se poupado de seu esquema da “sagrada” burguesia, pois nesse caso ele teria sido obrigado a ver como se dá a relação entre os possuidores e o Estado moderno.

Mediante a contraposição de burguesia e proletariado – isso até mesmo “Stirner” sabe – chega-se no comunismo. Mas *como* chegar nele é algo que só “Stirner” sabe.

Os trabalhadores têm em suas mãos o poder mais terrível [...] eles precisam *apenas* interromper o trabalho e *contemplar* o objeto trabalhado [*gearbeitete*] como seu e dele fruir. Esse é o sentido das agitações de trabalhadores que emergem *aqui e ali*. (p. 53)

As agitações de trabalhadores, que já sob o imperador bizantino Zeno deram origem a uma lei (Zenão, de *novis operibus constitutio*⁷); que “emergiram” no século XIV na *Jacquerie* e na revolta de Wat Tyler, em 1518 no *Evil May-Day* em Londres e, em 1549, na grande revolta do curtidor Ket; que, então, deram origem aos Act 2 e 3 de Eduardo VI, ao 15 e a uma série de outros atos parlamentares semelhantes; que pouco tempo depois, em 1640 e 1659 (oito levantes no período de um ano), aconteceram em Paris e já desde o século XIV deviam ser frequentes na França e na Inglaterra, a julgar pela legislação da mesma época – a guerra constante dos trabalhadores contra os burgueses, que na Inglaterra, desde 1770, era travada com violência e astúcia e, na França, desde a Revolução – tudo isso existe para São Max só “aqui e ali”, na Silésia, em Poznan, Magdeburgo e Berlim “como noticiam os jornais alemães”.

O objeto trabalhado continuaria a existir sempre e a se reproduzir, como imagina *Jacques Le Bonhomme*, como objeto do “contemplar” e do “fruir”, mesmo que os produtores “interrompessem o trabalho”.

Tal como acima no caso do dinheiro, aqui nosso bom burguês volta a transformar “os trabalhadores”, que estão espalhados por todo o mundo civilizado, numa sociedade coesa que só precisa tomar uma decisão para se livrar de todas as suas dificuldades. Certamente São Max não sabe que, apenas no período de 1830 até agora, foram feitas no mínimo cinquenta tentativas – e que neste momento se faz mais uma – de unir todos os trabalhadores da Inglaterra numa única associação e que todos esses projetos foram frustrados por razões altamente empíricas. Ele não sabe que mesmo uma minoria de trabalhadores que se une para provocar uma interrupção do trabalho logo se vê obrigada a atuar de modo revolucionário, um fato que ele poderia ter aprendido com a insurreição inglesa de 1842 e, antes dela, já com a insurreição galesa de 1839, ano em que a agitação revolucionária entre os trabalhadores se expressou pela primeira vez de maneira abrangente no “mês sagrado”, proclamado em concomitância com o armamento geral do povo. Vemos aqui, uma vez mais, como São Max procura por toda parte

⁷ Decreto sobre os novos trabalhos.

achar alguém que aceite o seu absurdo como “o sentido” dos fatos históricos, o que ele consegue, quando muito, com o seu “Se” – fatos históricos “aos quais ele atribui de dissimuladamente o seu sentido e que, portanto, tinham de desembocar num absurdo” (Wigand, p. 194). A propósito, nenhum proletário sequer cogitaria consultar São Max sobre “o sentido” dos movimentos proletários ou sobre o que agora se deveria empreender contra a burguesia.

Depois dessa grande campanha, o nosso santo Sancho se recolhe para junto de sua Maritornes com a seguinte fanfarronada: “O Estado repousa sobre a *escravidão do trabalho*. Ao *libertar-se o trabalho*, o Estado é derrotado” (p. 153).

O Estado *moderno*, o domínio da burguesia, repousa sobre a *liberdade do trabalho*. Pois quantas vezes o próprio São Max extraiu – é evidente que, como sempre!, de forma devidamente caricaturizada! – dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* a ideia de que com a liberdade de religião, do Estado, de pensamento etc., portanto, “às vezes” “então decerto” “talvez” também com a liberdade do *trabalho*, não sou Eu que me torno livre, mas apenas um dos meus capatazes. A liberdade do trabalho consiste na livre concorrência dos trabalhadores entre si. Também na economia política, assim como em *todas as outras* esferas, São Max é bastante infeliz. O trabalho é livre em todos os países civilizados; não se trata de libertar o trabalho, mas de suprássumi-lo [*aufheben*].

[...]

Contribuição para a crítica da economia política

Karl Marx

Prefácio

Examino o sistema da economia burguesa na seguinte ordem: *capital, propriedade, trabalho assalariado; Estado, comércio exterior, mercado mundial*. Sob os três primeiros títulos, estudo as condições econômicas de existência das três grandes classes nas quais se divide a sociedade burguesa moderna; a relação dos três outros títulos é evidente. A primeira seção do primeiro livro, que trata do capital, compõe-se dos seguintes capítulos:

- 1) a mercadoria;
- 2) o dinheiro ou a circulação simples;
- 3) o capital em geral.

Os dois primeiros capítulos formam o conteúdo do presente volume. Tenho sob os olhos o conjunto dos materiais sob forma de monografias escritas com largos intervalos para meu próprio esclarecimento, não para serem impressas, cuja elaboração subsequente, segundo o plano indicado, dependerá das circunstâncias.

Suprimo uma introdução geral que esbocei porque, depois de refletir bem a respeito, pareceu-me que antecipar resultados que estão para ser demonstrados poderia ser desconcertante e o leitor que se dispuser a me seguir terá de decidir-se a elevar-se do particular ao

geral. Algumas indicações, ao contrário, sobre o curso de meus próprios estudos político-econômicos não estariam fora de propósito aqui.

Minha área de estudos era a jurisprudência, à qual, todavia, eu não me dediquei senão de um modo acessório, como uma disciplina subordinada de forma relativa à Filosofia e à História. Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung (Gazeta Renana)*, encontrei-me pela primeira vez na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do Landtag [parlamento alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas. Por outro lado, nessa época, em que o afã de “avançar” sobrepujava amiúde a verdadeira sabedoria, faz-se ouvir na *Gazeta Renana* um eco entibiado, por assim dizer filosófico, do socialismo e do comunismo francês. Pronunciei-me contra essa mixórdia, mas, ao mesmo tempo, confessei de forma explícita, numa controvérsia com a *Allgemeine Augsburger Zeitung (Jornal Geral de Augsburgo)*, que os estudos que eu havia feito até então não me permitiam arriscar um juízo a respeito da natureza das tendências francesas. A ilusão dos diretores da *Gazeta Renana*, que acreditavam conseguir sustar a sentença de morte pronunciada contra seu periódico, imprimindo-lhe uma tendência mais moderada, ofereceu-me ocasião, que me apressei em aproveitar, de deixar a cena pública e me recolher ao meu gabinete de estudos.

O primeiro trabalho que empreendi para resolver as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Anais franco-alemães*, publicado em Paris em 1844. Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. Eu havia começado o estudo desta última em Paris e o continuei em Bruxelas, onde eu me havia estabelecido em consequência de uma sentença de expulsão ditada pelo sr. Guizot contra mim. O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, de forma resumida, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações se convertem em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma de maneira mais ou menos lenta ou rápida toda a colossal supe-

reestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim. Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir. Em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver esse antagonismo. Com essa formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana.

Friedrich Engels, com quem (desde a publicação de seu genial esboço de uma crítica das categorias econômicas nos *Anais franco-alemães*) eu mantinha constante correspondência, por meio da qual trocávamos ideias, chegou por outro caminho – consulte-se *Situação das classes trabalhadoras na Inglaterra* – ao mesmo resultado que eu. E quando, na primavera de 1845, ele também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito *A ideologia alemã*, dois grossos volumes em oitavo, já se encontrava há muito tempo em mãos do editor na Westphalia quando nos advertiram que uma mudança de circunstâncias criava obstáculos à impressão. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos elucidar. Dos trabalhos esparsos, que submetemos ao público nessa época e nos quais expusemos nossos pontos de vista sobre diversas questões, mencionarei apenas o *Manifesto do Partido Comunista*, redigido por Engels e por mim, e o *Discurso sobre o livre-comércio*, publicado por mim. Os pontos decisivos de nossa maneira de ver foram, pela primeira vez, expostos de maneira científica, ainda que sob forma de polêmica, no meu trabalho aparecido em 1847, dirigido contra Proudhon: *Miséria da Filosofia*. A impressão de uma dissertação sobre o trabalho assalariado, escrita em alemão e composta de conferências que eu havia proferido na União dos Trabalhadores Alemães de Bruxelas, foi interrompida pela Revolução de Fevereiro e pela minha expulsão subsequente da Bélgica.

A publicação da *Nova Gazeta Renana* em 1848-1849 e os acontecimentos posteriores interromperam meus estudos econômicos, os quais só pude recomeçar em Londres, em 1850. A prodigiosa quantidade de materiais para a história da economia política acumulada no British Museum, a situação tão favorável que oferece Londres para observação da sociedade burguesa e, por fim, o novo estágio de desenvolvimento em que esta parecia entrar com a descoberta do ouro na Califórnia e na Austrália, decidiram-me a começar tudo de novo e a submeter a exame

crítico os novos materiais. Esses estudos, em grande parte por seu próprio caráter, levaram-me a investigações que pareciam afastar-me do plano original e nas quais tive, contudo, de deter-me durante um tempo mais ou menos prolongado. Mas o que, sobretudo, abreviou o tempo de que dispunha foi a necessidade imperiosa de me dedicar a um trabalho remunerador. Minha colaboração, iniciada havia oito anos, no *New York Tribune*, o primeiro jornal anglo-estadunidense, trouxe consigo, já que não me ocupo senão excepcionalmente de jornalismo propriamente dito, uma extraordinária dispersão de meus estudos. Todavia, os artigos sobre os acontecimentos econômicos marcantes que ocorriam na Inglaterra e no continente constituíam uma parte tão considerável de minhas contribuições que tive de familiarizar-me com pormenores práticos que não são propriamente do domínio da ciência da Economia Política.

Com este esboço do curso dos meus estudos no terreno da Economia Política, eu quis mostrar unicamente que minhas opiniões, de qualquer maneira que sejam julgadas e por pouco que concordem com os preconceitos ligados aos interesses da classe dominante, são o fruto de longos e conscienciosos estudos. Mas no umbral da ciência, como à entrada do “inferno”, impõe-se:

*Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltà convien che qui sia morta.*⁸

Londres, janeiro de 1859

Karl Marx

De quem é a razão? De quem é a revolução?

Christopher Arthur

A “Razão” com “R” maiúsculo não faz nada; não enfrenta nenhuma luta; não produz ação, argumento, explicação ou justificativa; a razão é exercitada por um sujeito material: é ele que raciocina, atua etc., cuja racionalidade, em pensamento e ação, é acessada por outros seres racionais. Assim, o problema filosófico que emerge aqui não são apenas os formais tratados no âmbito da lógica, mas também os ontológicos, preocupados com a natureza e a situação do ser que raciocina ou de cujo ponto de vista a razão está sendo exercitada (por exemplo, posso argumentar que Marx raciocina do ponto de vista do proletariado) e a sua relação a outros temas parecidos. Aqui eu estou preocupado com a razão prática, que coloca particularmente problemas agudos; ou seja, estou preocupado com o problema de identificar um sujeito material capaz de decidir racionalmente o que fazer. [...] Distinguindo entre razão concreta e razão abstrata, sustento que este ponto de vista (ou seja, o da totalidade) pode ser concretamente racional apenas em unidade com a prática de um sujeito de classe. Levo em consideração as condições que dão forma histórica e validade aos interesses e práticas da classe revolucionária. Por fim, abordo as mediações que garantem esta identidade de classe.

⁸ “Deixe-se aqui tudo o que é suspeito / Mate-se aqui toda vileza” (*A Divina Comédia*, Dante).

O indivíduo e a classe

[...] Daqui em diante vou trabalhar com o caso concreto no qual estou especialmente interessado, mais especificamente o projeto socialista, e, ao fazê-lo, tomar como premissas as alegações substantivas da análise de Marx segundo as quais a sociedade capitalista é exploradora de forma inerente.

Considere o comportamento contraditório de alguém sem propriedade, em particular sem meios de produção, numa sociedade baseada na propriedade privada. A racionalidade do sistema ordena vender a força de trabalho aos capitalistas (que monopolizam os meios de produção) simplesmente para viver. No entanto, dado que assim aliena-se o trabalho, a mais-valia criada por ele serve apenas para expandir o poder do capital, reforçando sua subordinação. O sistema que oprime os trabalhadores ao excluí-los sistematicamente da riqueza criada pelo trabalho não poderia existir sem a exploração contínua dos trabalhadores. Em certo sentido, portanto, participar neste sistema não traz vantagens a eles. Porém diariamente eles fazem isso para sobreviver. Se existe algo pior que ser explorado é não ser explorado!

O comportamento destes trabalhadores permite avaliações alternativas. Em termos da racionalidade do sistema, eles são bons utilitaristas, preferindo meia rosca que nenhum pão. Quando desejam toda a rosca, a racionalidade do sistema ordena que cada um deles seja um “queridinho do patrão” em busca de promoção, que seja parcimonioso e suficientemente empreendedor para juntar-se à democracia dos detentores de propriedade. Mas essa solução se limita a apenas alguns indivíduos; pressupõe-se que apenas alguns podem alcançar o sucesso. De outro ponto de vista, cada trabalhador é um escravo assalariado, um membro de uma classe destes escravos assalariados, que podem ser emancipados como classe por meio de uma total reestruturação da sociedade que envolva a abolição da escravidão salarial.

Essa última fala traz problemas: a partir de que ponto de vista pode-se julgar que a situação da classe como um todo é inaceitável? Em primeiro lugar, está nítido que, ainda que não seja exatamente uma escolha, vender a força de trabalho e passar fome são ambos identificáveis nos termos existentes da racionalidade capitalista. Mas a escolha entre escravidão salarial e revolução requer uma argumentação no nível da totalidade da estrutura institucional e de seu potencial de retotalização; o objeto com o qual a razão funciona não é um nexo particular do sistema, mas a própria totalidade. A questão que surge é: a razão de quem opera aqui? O ponto de vista expresso nestes julgamentos pelos quais a “escravidão salarial deve ser abolida” pode ser atribuído a um sujeito concreto?

Para demonstrar a importância desse problema, faço uma distinção entre razão abstrata e razão concreta. De forma resumida, o ponto de distinção reside na falha da razão abstrata em se relacionar à prática, mas podem existir vários modos pelos quais isso pode acontecer. Um exemplo de raciocínio concreto é “se eu continuar lendo Hegel, eu vou no fim acabar entendendo”; pois, ainda que possivelmente falso, esse julgamento está concretamente unificado com a minha prática, no caso o meu presente e os meus futuros estudos. Karl Popper, por outro lado, é um exemplo esplêndido de um pensador racional abstrato. Argumentando contra o relato marxista da prioridade relativa do econômico sobre o político, ele a simplifica a uma teoria fútil sobre a impotência da política e então afirma:

O poder político é fundamental... Nós podemos, por exemplo, desenvolver um programa político racional para proteção dos economicamente mais vulneráveis... E quando formos capazes de garantir por lei o apoio a todos que desejem trabalhar, e não há razão por que não consigamos fazê-lo, então, a proteção da liberdade dos cidadãos de temores e intimidações econômicas se aproximará da completude... Não se deve permitir que o poder econômico domine o poder político; se necessário, ele deve ser combatido e posto sob o controle do poder político. (Karl Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*)

Mas quem é o “nós” a que se refere essa peça de moralismo? Presume-se que não é tão abrangente para incluir uma tentativa do governo de desestruturar organizações trabalhistas. Na última frase, Popper inclusive hipostatiza o conceito abstrato de poder político e o responsabiliza pela tarefa de assumir toda a luta. Todas as questões envolvendo relações de força na sociedade, o poder da máquina estatal, ideologia e desenvolvimento da consciência de classe, o papel e a organização dos partidos e outras formações sociopolíticas, a mobilização de massas e o parlamentarismo, que derrotou as melhores cabeças do movimento socialista, são ignorados por Popper com sua fé tocante nas entidades abstrata do “nós” e do “poder político”. Toda a construção de Popper cai por terra se o “nós” é substituído por “cada um de nós” ou algo do gênero. Se por exatas construções como “nós podemos usar o nosso poder político para fazer leis” etc., Popper simplesmente quiser dizer que cada um de nós tem a possibilidade de participar da política, pelo menos numa “democracia”, então a questão sobre a relação entre economia e política, que ele evita ao dizer “nós podemos fazer leis”, está aberta. Pois, em vez de falar sobre as coisas que este “nós” deve ter na cabeça para fazer, deve-se começar por indivíduos concretos, por problemas particulares, interesses de classe, filiação religiosa, nível educacional, ocupação, e posição na hierarquia social existente. Dever-se-ia discutir modos pelos quais ideias de diferentes indivíduos são formadas, o quão realistas elas são, as oportunidades e dificuldades que eles têm em propagá-las e em combinar com outros a sua implementação; essa problemática política está condicionada, quer aqueles envolvidos se deem conta disto ou não, pela estrutura de classes e pelo desenvolvimento econômico subjacente. Mais importante ainda, do ponto de vista do nosso argumento aqui, a própria questão da constituição de um sujeito histórico capaz de intervir teórica e praticamente na sociedade é mantida fora de vista por Popper.

Para voltar ao argumento principal: está óbvio que um pensador individual pode argumentar que a “escravidão salarial deve ser abolida” apenas de forma abstrata, porque simplesmente desta maneira o julgamento fica isolado da prática. Se for possível o julgamento se unificar à prática de um sujeito material, então ele se torna concreto. Como isso pode acontecer? De um lado, limitações estritas são inerentes ao ponto de vista do individualismo, que deve ser a estrutura social como um elemento “dado” delimitando as opções abertas aos indivíduos. Porém, de outro lado, está explícito que essas estruturas não são dadas como as bases climáticas e geográficas da atividade; eles devem sua gênese à história, ou seja, à atividade da “humanidade” (como um todo). No entanto, o conceito de “humanidade” não consegue providenciar uma atitude prática à realidade dada pela razão oposta àquela que exclui o indivíduo; o indivíduo é um sujeito concreto da atividade, mas muito limitado em seus poderes; a “humanidade” parece toda poderosa; mas não é possível assumir a unicidade e a consciência necessárias para dar substância a essa abstração. Esse ponto de vista só pode ser o de um sombrio “espírito do tempo” hegeliano, falseado o suficiente pela vigorosa crítica de Marx em *A Ideologia Alemã* e em outros lugares.

Para Marx, o problema da gênese histórica é solucionado graças à ação de classe. A classe é suficientemente particular para possuir a necessária unidade de interesse e a solidariedade na ação; ao mesmo tempo, é suficientemente poderosa para vislumbrar uma missão universal e realizá-la por meio da prática revolucionária. Não é o trabalhador assalariado individual, mas a classe de trabalhadores assalariados engajados na luta de classe que providencia a base material para abolição da escravidão salarial.

Agora ficará inequívoco que, quando estávamos antes opondo dois modos de se referir sobre a situação do proletário (no caso, uma em termos da racionalidade do sistema e outra formulada em termos da totalidade das estruturas institucionais ou relações sociais), não

estávamos comparando estratégias alternativas e considerando uma mais racional que a outra. Ao contrário, estávamos comparando dois pontos de vista. [...] (Ainda que devêssemos acrescentar, para evitar uma acusação de dualismo, que estes sujeitos estão relacionados de forma dialética no sentido em que eles emergem – tanto conceitual como materialmente – das contradições presentes na existência social dos proletários). Para um proletário individual, a situação objetiva na qual ele se encontra permite apenas uma estratégia racional (no caso, buscar melhorar dentro do sistema), porque a alternativa, dada pelo segundo modo de se referir, não pode ser colocada como uma escolha real para um indivíduo singularmente, mas apenas como membro de classe que considera as questões de um ponto de vista de classe.

A consciência individual da possibilidade de superar a escravidão salarial só podia assumir a forma de uma utopia moralizante abstrata. (“A escravidão salarial é má; o socialismo seria bom.”) Uma brecha intransponível aparece entre o modo como as coisas são e o modo como elas deveriam ser. Para evitar a acusação de que o ponto de vista da totalidade se degenera em moralização abstrata e sonho utópico, é essencial mostrar que esse ponto de vista pode providenciar um guia para a ação por um sujeito material e não simplesmente um ideal a ser contemplado. Mas apenas a classe pode relacionar-se ao todo da realidade numa conduta prática revolucionária. O que Marx tem a dizer sobre as condições para a consciência de classe? No caso do proletariado ele afirma que:

As condições econômicas inicialmente transformaram a massa das pessoas do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa, pois, é já, em face do capital, uma classe, mas ainda não uma classe para si mesma. Na luta, [...], essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas a luta entre classes é uma luta política. (*Miséria da Filosofia*)

É importante ressaltar que, além do peso numérico e da posição-chave do proletariado no processo produtivo, sua relação especial com os problemas historicamente determinados da época deve também ser considerada. Para a formação da consciência de classe efetiva, não adianta termos um grupo de pessoas em condições sociais semelhantes se eles não são capazes de agir nessa base. Marx, em relação ao campesinato francês, afirma que:

A grande massa da nação francesa é, assim, formada pela simples adição de grandezas homólogas, da mesma maneira que batatas em um saco constituem um saco de batatas. Na medida em que milhões de famílias camponesas vivem em condições econômicas que as separam umas das outras, e opõem o seu modo de vida, os seus interesses e sua cultura aos das outras classes da sociedade, estes milhões constituem uma classe. Mas na medida em que existe entre os pequenos camponeses apenas uma ligação local e em que a similitude de seus interesses não cria entre eles comunidade alguma, ligação nacional alguma, nem organização política, nessa exata medida não constituem uma classe. (*Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*)

De acordo com Marx, o modo de inserção do campesinato francês na estrutura social não oferece uma base para a ação independente. Eles são incapazes de agir em seu próprio nome e precisam ser representados por outros. Supõe-se, no entanto, que o proletariado é diferente. Marx de novo:

Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez como sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que, e acordo com a sua existência, ele está inclinado a fazer historicamente. Seu objetivo e ação histórica são visíveis e irrevogavelmente prenunciados pela sua própria situação de vida, bem como pela organização global da sociedade burguesa atual. Não há necessidade de explicar aqui que uma grande parte do proletariado inglês e francês já está consciente de sua tarefa histórica e está trabalhando constantemente para desenvolver esta consciência na mais completa clareza. (*A Sagrada Família*)

Vemos aqui que Marx pensa que há algo específico na organização da sociedade burguesa que dá sentido à noção de proletariado como sendo mais que um grupo no interior daquela

sociedade, mas com uma “missão histórica” a cumprir em relação a ela. Como ele mostra de forma explícita, essa postura do proletariado deve ser identificada de maneira independente daquilo que os trabalhadores atuais em qualquer momento assumem ser seu objetivo.

Ao mesmo tempo, Marx se interessa pelas condições empíricas pelas quais a consciência se desenvolve. Aqui, o proletariado “disciplinado, unido, organizado pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista em si” tem uma situação mais privilegiada que os camponeses cujo modo de produção os mantém isolados uns dos outros. Contudo, o objetivo revolucionário que atribui Marx ao proletariado não pode ser derivado, por indução, ou qualquer outro modo simplesmente pela existência de condições de trabalho que favorecem a solidariedade de grupo. A solidariedade de grupo pode perfeitamente ser articulada no âmbito do quadro conceitual providenciado pela racionalidade capitalista. Um trabalhador assalariado pode reconhecer semelhanças com outros trabalhadores como ele, e eles podem formar um sindicato para defender interesses comuns, mesmo assim é difícil superar sua condição de concorrentes no mercado de trabalho. (O sindicato é “uma escola para o socialismo” simplesmente no sentido que ele supera o atomismo por meio de uma generalização limitada dos interesses). É inclusive possível que eles interfiram na política ao aumentar a pressão por leis fabris, entre outras ações. No entanto, esta conscientização de grupo não questiona o sistema salarial em si. Uma nítida distinção precisa ser apontada entre a atividade designada para proteger e melhorar a posição do trabalho no sistema e a ação revolucionária que transforma o sistema. Essa última não pode ser derivada pelo estudo da situação dos trabalhadores definida pela estrutura social do capitalismo e sua racionalidade capitalista correspondente, mas apenas ao se relacionar o ponto de vista dos trabalhadores em relação ao movimento da história e as alternativas historicamente significativas ao capitalismo. É só porque a dialética do próprio desenvolvimento capitalista implicitamente coloca o socialismo na agenda, que o potencial revolucionário do proletariado pode ser assumido.

Para colocar negativamente, não foi apenas o isolamento dos camponeses franceses uns dos outros que os impediu de ter um papel histórico independente, e os entregou à demagogia de Luis Bonaparte; foi também a falta de um programa político historicamente fundamentado. Os camponeses podiam se queixar de “abusos”, e sugerir reformas, mas eles não podiam vislumbrar uma transformação social da situação que inelutavelmente gerava “abusos” e a necessidade de reformas.

[...] O imediatismo da existência de classe, isto é, a força de trabalho como mercadoria, deve ser distinguido de uma forma de consciência que situa a classe na totalidade estruturada das relações sociais subjacentes à troca de mercadorias. Somente esta última forma de consciência providencia à classe a possibilidade de uma negação dialética do capitalismo. O ludismo fornece um exemplo de uma forma de uma ação bem militante que ficou presa no nível do imediatismo. Em vez de considerar o capitalismo como uma totalidade estruturada que deve ser reconstituída como um todo, os ludistas a percebiam apenas em termos da face que era mostrada a eles. Eles dependiam para sua sobrevivência diária da venda do trabalho. Seus inimigos imediatos eram as máquinas que ameaçavam retirar seus empregos. Tentaram contrapor este desenvolvimento alarmante de uma forma igualmente imediata, destruindo as máquinas. Esta negação do capital pode ser chamada de “negação abstrata”, já que ela não está fundamentada numa intervenção no desenvolvimento interno do capitalismo. Ela falha ao não resolver o conflito por meio de uma síntese que aproveita o que era positivo nas conquistas do capitalismo, e em vez disso abstrai um elemento (a máquina) do quadro completo e tenta destruí-la. Mesmo que os ludistas tivessem tido sucesso seguidamente, isto significaria apenas que o capitalismo ficaria estagnado; a negação dialética, pelo contrário, nega a negação entre o trabalho vivo e trabalho morto ao abordar a relação entre eles.

Apenas a classe como um todo, e não o indivíduo, tem o potencial para retotalização; apenas uma argumentação deste ponto de vista está unificada concretamente com a prática. No entanto, a classe é feita de indivíduos: como pode a sua identidade de classe vir à tona?

Identidade de classe e suas mediações

Lukács possui uma famosa definição de consciência de classe:

[...] a consciência de classe consiste de fato das reações adequadas e racionais “atribuídas” a uma posição particular típica no processo de produção. Essa consciência não é, portanto, a soma nem a média do que é pensado o sentido pelos indivíduos isolados que constituem a classe.

Pode parecer, então, que marxistas como Lukács tentam impingir a sua própria agenda (“consciência de classe imputada”) sobre o proletariado à custa dos objetivos que os indivíduos possam adotar. Contudo, eu não acho justo aqui falar de qualquer opção alternativa: “Seria bom se a classe pensasse como nós, então, deixe-nos imputar este conteúdo à sua ‘verdadeira’ consciência”. A necessidade dessa consciência é encontrada em um estudo científico da sociedade capitalista que revela o antagonismo estrutural a ela inerente. Esse resultado permite-nos inferir duas conclusões complementares.

O proletariado já está definidamente constituído como classe em sua relação com o capital. Mas, dado que ao lado da dominação material vem a dominação ideológica, é difícil para os trabalhadores não aceitarem a sua definição, e de sua situação, providenciada pela ideologia burguesa, e, portanto, é difícil agir de outro modo a não ser em termos da racionalidade do sistema. É comum para um indivíduo proletário buscar melhorar sua posição na hierarquia existente; eles podem até decidir garantir sua posição por meio de traições a outros membros de classe. Grupos bastante amplos de trabalhadores podem garantir uma promoção em suas condições por meio de ação coletiva, o que pressupõe a estrutura existente de grupos de interesse particulares. Além disso, trabalhadores brancos podem achar benéfico a seus interesses excluir negros, protestantes excluïrem católicos, homens excluïrem mulheres e assim por diante. Mas, se estamos falando de ação pelo proletariado como um todo, como um sujeito coletivo, a única base material para isso é sua relação dada com o capital de forma objetiva, informada pelo destino histórico antes mencionado. A derrubada do capital é o único interesse geral capaz de suplantar os interesses particulares a que antes nos referimos; e, além disso, é a única realidade permanente, pois a emergência de uma aristocracia trabalhista e outros casos de tratamento especial mencionados dependem de conjunturas particulares no desenvolvimento do capitalismo.

A realidade de classe não depende da mera semelhança da condição social, ela é, na verdade, uma estrutura antagônica, Marx afirma que: “indivíduos segmentados formam uma classe apenas na medida em que eles devem sustentar uma batalha comum contra outra classe; em outros aspectos, eles se colocam em termos hostis uns em relação aos outros como concorrentes” (*A ideologia alemã*). Assim, ambas as dimensões estão ativas ao mesmo tempo, tanto a unidade quanto a concorrência.

É porque a identidade de classe se realiza apenas no momento da revolução, e é de outro modo comprometida pela diferença e oposição, que os partidos políticos que se esforçam em articular o interesse geral e de longo prazo da classe têm de “substituir” a identidade assumida, trabalhando para torná-la factível.

Mais do que isso, para além das mediações políticas, os imperativos morais também têm um lugar. Se os trabalhadores possuem consciência de classe, isso de forma alguma exclui os interesses individuais. [...] “Vender-se” com frequência se apresenta como uma opção preferida. Daí a necessidade de mediação por uma moralidade proletária expressa em termos como

“solidariedade”, “lealdade de classe”, “dever revolucionário”; e a doutrinação de conteúdos como “fura greve”, “pelego”, “queridinho do patrão”, entre outros. A contradição entre interesse de classe e interesse individual é uma experiência vivenciada que não pode ser abolida no pensamento, mas apenas como resultado de ações práticas para mudar a situação.

[...] O interesse de classe sendo distinto do interesse particular de um trabalhador deve ser teórica e praticamente realizado para uma ação eficaz contra o capital. Mas que tipo de caráter universal é esse? Ele não deve ser avaliado de forma abstrata, ou seja, como diferença transcendental, mas de forma concreta de maneira a incluir as diferenças e responder a experiências específicas dos vários segmentos de classe, qualificados e desqualificados, homens e mulheres etc. É preciso que o movimento leve a sério as bases de outras opressões além das de classe, não apenas porque as pessoas sofrem uma discriminação adicional à opressão de classe, mas porque a sua experiência de opressão de classe é em si mesma mediada nessa especificidade.

Além das tensões usuais de caráter étnico, sexual, educacional etc., há o problema estrutural de enormes problemas resultantes da divisão da classe de trabalhadores entre aqueles que estão direta e imediatamente em conflito com o capital e aqueles que estão apenas indiretamente por meio da mediação do Estado capitalista. Uma expressão dessa divisão é que vimos, nos últimos cinquenta anos, partidos social-democratas se tornarem representantes do setor público e perderem apoio dos explorados na indústria em função de diferentes atitudes relacionadas a corte de impostos. Paradoxalmente, agora é no setor público que a densidade da adesão ao sindicato é a maior, enquanto trabalhadores do setor privado estão cada vez mais atomizados. É a necessidade de unir a classe em torno dessas divisões que torna importante um partido revolucionário.

A ideia de que identidades como a de “classe” são “constituídas diversamente” é um contrassenso evidente. A classe está enraizada em estruturas sociais objetivas. Mas a verdade é que, se essas mesmas estruturas se fragmentam e atomizam o proletariado, essa contradição deve ser abordada de maneira política. A identidade de classe é uma conquista, tanto quanto um pressuposto da política revolucionária. [...]

Conclusão

Sintetizamos os pontos principais. O destino revolucionário do proletariado não é nenhuma inevitabilidade mecânica que acomete sobre o proletariado, mas sua necessidade é o resultado de argumentação dialética do ponto de vista do proletariado definido por sua identidade objetivamente dada. A racionalidade do sistema encara indivíduos, e mesmo grupos, com escolhas específicas em termos das opções prevalentes institucionalizadas, ou reformas mínimas destas. A razão dialética toma a totalidade como seu objeto e tem como seu ponto de vista prático uma classe com potencial de retotalização. A única consciência apropriada e racional do proletariado, como classe, é a revolucionária. No entanto, a classe atinge sua identidade como classe, não simplesmente em virtude de seu destino histórico, mas com base em mediações políticas, morais e teóricas. A posição de Marx é, para mim, “o ponto de vista do trabalho adotado criticamente”, no sentido em que ele identifica a classe dos trabalhadores assalariados como uma classe orientada à revolta contra o trabalho assalariado. Marx declarou que sua crítica da economia política representava o ponto de vista da “classe cuja vocação histórica era derrubar o modo capitalista de produção e a abolição final de todas as classes – o proletariado”. O ponto da teoria marxista não é acadêmico da observação e previsão, mas reside na contribuição que faz em trazer o proletariado para a consciência de sua tarefa.

Esboços para a elaboração de um programa de transição

Manifesto comunista

Burgueses e Proletários

A história de todas as sociedades que existiram até os nossos dias é a história da luta de classes.

Homens livres e escravos, patrícios e plebeus, senhores e servos, mestres e oficiais, numa palavra: opressores e oprimidos, em oposição constante, travaram uma guerra ininterrupta, ora aberta, ora dissimulada, uma guerra que acaba sempre pela transformação revolucionária de toda a sociedade ou pela destruição das duas classes beligerantes.

Nas primeiras épocas históricas, constatamos, quase por toda a parte, uma organização completa da sociedade em classes distintas, uma escala gradual de condições sociais: na Roma antiga, encontramos patrícios, cavaleiros plebeus e escravos; na Idade Média, senhores feudais, vassallos, mestres, oficiais e servos e, além disso, em quase todas essas classes encontramos graduações especiais.

A sociedade burguesa moderna, que saiu das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classes. Apenas substituiu as velhas classes, as velhas condições de opressão, as velhas formas de luta por outras novas.

Entretanto, o caráter distintivo da nossa época, da época da burguesia, é o de ter simplificado os antagonismos de classes. A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos inimigos, em duas grandes classes diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado.

Dos servos da Idade Média nasceram os vilãos livres das primeiras cidades; deste estrato urbano saíram os primeiros elementos da burguesia.

A descoberta da América e a circum-navegação da África ofereceram à burguesia em ascensão um novo campo de atividade. Os mercados das Índias Orientais e da China, a colonização da América, o comércio colonial, a multiplicação dos meios de troca e das mercadorias em geral imprimiram ao comércio, à navegação e à indústria um impulso até então desconhecido e aceleraram com isso o desenvolvimento do elemento revolucionário da sociedade em decomposição.

O antigo modo de exploração feudal ou cooperativo da indústria já não podia satisfazer a procura, que crescia com a abertura de novos mercados. A manufatura tomou o seu lugar. A média burguesia industrial suplantou os mestres das corporações; a divisão do trabalho entre as diferentes corporações deu lugar à divisão do trabalho no seio da mesma oficina.

Mas os mercados cresciam sem cessar: a procura crescia sempre. A própria manufatura torna-se insuficiente. O vapor e a máquina revolucionaram então a produção industrial. A grande indústria moderna suplantou a manufatura: a média burguesia deu lugar aos milionários da indústria, aos chefes de verdadeiros exércitos industriais, aos burgueses modernos.

A grande indústria criou o mercado mundial, preparado pela descoberta da América. O mercado mundial acelerou prodigiosamente o desenvolvimento da navegação e de todos os

meios de transporte terrestre. Este desenvolvimento influiu por sua vez na extensão da indústria; e à medida que a indústria, o comércio, a navegação e os caminhos de ferro se desenvolviam, a burguesia crescia, decuplicando os seus capitais e reelegendo para segundo plano todas as classes ligadas pela Idade Média.

A burguesia moderna, como vimos, é ela mesma o produto de um longo desenvolvimento, de uma série de revoluções no modo de produção e troca.

Cada etapa da evolução percorrida pela burguesia era acompanhada pelo correspondente progresso político. Estrato oprimido pelo despotismo feudal; associação armada e autônoma na comuna, uns sítios, republica urbana independente, noutros, terceiro estado tributário da monarquia; depois, durante o período da manufatura, contrapeso da nobreza nas monarquias feudais ou absolutas e, em geral, pedra angular das grandes monarquias, a burguesia, depois do estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou finalmente a hegemonia exclusiva do poder político no estado representativo moderno. O governo do estado moderno não é mais do que uma junta que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa.

A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário.

Onde quer que conquistou o poder, a burguesia destruiu todas as relações feudais, patrimoniais e idílicas. Todos os laços complexos e variados que unem o homem feudal aos seus “superiores naturais”, esmagou-os sem piedade para não deixar subsistir outro vínculo entre os homens que o frio interesse, as duras exigências do “a contado”. Afagou o sagrado êxtase do fervor religioso, o entusiasmo cavalheiresco e o sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as liberdades tão afetosamente conquistadas por uma liberdade única e impiedosa: a liberdade do comércio. Numa palavra, em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, estabeleceu uma exploração, descarada, direta e brutal.

A burguesia despojou da sua auréola todas as atividades que até aí passavam por veneráveis e dignas de piedoso respeito. Converteu o médico, o jurista, o padre, o poeta, o sábio em assalariados ao seu serviço.

A burguesia rasgou o véu de emocionante sentimentalismo que cobria as relações familiares e reduziu-as a simples relações de dinheiro.

A burguesia revelou como a brutal manifestação de forças na Idade Média, tão admirada pela reação, tinha o seu complemento natural na preguiça mais sórdida. Foi ela que, pela primeira vez, demonstrou o que pode realizar a atividade humana; criou maravilhas que ultrapassam de longe as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas, realizou expedições que deixaram na sombra as invasões e as cruzadas.

A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, e, por conseguinte, as relações de produção, isto é, o conjunto das relações sociais. A conservação do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Uma revolução continua na produção, uma incessante comoção de todo o sistema social, uma agitação e uma insegurança constantes distinguem a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações sociais estancadas e ferrugentas, com o seu cortejo de concepções e de ideias antigas e veneradas, dissolvem-se; as que as substituem envelhecem antes de se terem podido ossificar. Tudo o que tinha solidez e permanência esfumam-se; tudo o que era sagrado é profano, e os homens, finalmente, veem-se forçados a encarar as suas condições de existência e as suas relações recíprocas com olhos desiludidos.

Impelida pela necessidade de dar cada vez maior saída aos seus produtos, a burguesia invade o mundo inteiro. Necessita implantar-se por toda a parte, explorar por toda a parte, estabelecer relações por toda a parte.

Pela exploração do mercado mundial, a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo de todos os países. Para grande desespero dos reacionários, retirou à indústria a sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram e estão continuamente a ser destruídas. São suplantadas por novas indústrias, cuja adoção se torna uma questão de vida ou de morte para todas as nações civilizadas, indústrias que já não empregam matérias-primas indígenas, mas matérias-primas vindas das mais longínquas regiões do mundo, e cujos produtos se consomem não só no próprio país, mas em todas as partes do globo. Em vez das antigas necessidades, satisfeitas com produtos nacionais, surgem necessidades novas, que reclamam para sua satisfação produtos das regiões e climas mais longínquos. Em vez do antigo isolamento das regiões e nações que se bastavam a si mesmas, estabelece-se um intercâmbio universal, uma interdependência universal das nações. E isto refere-se tanto à produção material, como à produção intelectual. A produção intelectual de uma nação converte-se em propriedade comum de todas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se de dia para dia mais impossíveis; e da multiplicidade das literaturas nacionais e locais nasce uma literatura universal.

Em virtude do rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção e do constante progresso dos meios de comunicação, a burguesia arrasta na corrente da civilização todas as nações, até as mais bárbaras. Os baixos preços das suas mercadorias constituem a artilharia pesada que derruba todas as muralhas da China e faz capitular os bárbaros mais fanaticamente hostis aos estrangeiros. Sob pena de corte, força todas as nações a adotar o modo burguês de produção; força-as a introduzir a chamada civilização, quer dizer, a tornar-se burguesas. Numa palavra: forja um mundo à sua imagem e semelhança.

A burguesia submeteu o campo ao domínio da cidade. Criou cidades enormes; aumentou prodigiosamente a população das cidades em comparação com a do campo, subtraindo uma grande parte da população ao embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo que submeteu o campo à cidade, os países bárbaros e semibárbaros aos países civilizados, submeteu os povos de camponeses aos povos de burgueses, o Oriente ao Ocidente.

A burguesia suprime cada vez mais o fracionamento dos meios de produção, da propriedade e da população. Aglomerou a população, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade num pequeno número de mãos. Províncias independentes, ligadas entre si quase unicamente por laços federais, com interesses, leis, governos e tarifas aduaneiras diferentes, foram reunidas numa só nação, com um só governo, uma só lei, um só interesse nacional de classe e uma só linha alfandegária.

A burguesia, com a sua dominação de classe, que conta apenas com um século existência, criou forças produtivas mais abundantes e mais grandiosas que todas as gerações passadas tomadas em conjunto. A domesticação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, os caminhos de ferro, os telégrafos elétricos, o arroteamento de continentes inteiros, a regularização dos rios, populações inteiras brotando da terra – qual dos séculos passados pôde sequer suspeitar que semelhantes forças produtivas dormitassem no seio do trabalho social?

Vimos, pois, que os meios de produção e de troca, sobre cuja base se formou a burguesia, foram criados no interior da sociedade feudal. Ao alcançar um certo grau de desenvolvimento,

estes meios de produção e de troca, as condições em que a sociedade feudal produzia e trocava, toda a organização feudal da agricultura e da indústria manufatureira, numa palavra, as relações feudais de propriedade, deixaram de corresponder às forças produtivas em pleno desenvolvimento. Travavam a produção em vez de a fazer progredir, transformaram-se em outras tantas cadeias. Era preciso quebrar essas cadeias e elas foram quebradas.

Em seu lugar estabeleceu-se a livre concorrência, com uma constituição social e política apropriada, com a supremacia econômica e política da burguesia.

Hoje, produz-se diante dos nossos olhos um movimento análogo. As relações burguesas de produção e de troca, as relações burguesas de propriedade, toda esta sociedade burguesa moderna, que fez surgir tão poderosos meios de produção e de troca, assemelha-se ao mago que já não é capaz de dominar as potências infernais que desencadeou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é mais do que a história das forças produtivas modernas contra as atuais relações de produção, contra as relações de produção que condicionam a existência da burguesia e a sua dominação. Basta mencionar as crises comerciais que, com o seu retorno periódico ameaçam, cada vez mais, a existência de toda a sociedade burguesa. Cada crise destrói regularmente não só uma parte considerável dos produtos já criados, mas ainda uma grande parte das próprias forças produtivas já existentes. Durante as crises, abate-se sobre a sociedade uma epidemia que, em qualquer época anterior pareceria absurda – a epidemia da superprodução. A sociedade encontra-se subitamente retrotraída a um estado de barbárie momentânea: dir-se-ia que a fome, que uma guerra devastadora mundial a privaram de todos os meios de subsistência; a indústria e o comércio parecem aniquilados. E tudo isto porquê? Porque a sociedade possui demasiada civilização, demasiados meios de vida, demasiada indústria, demasiado comércio. As forças produtivas de que dispõe não servem já o desenvolvimento da civilização burguesa e das relações de produção burguesas; pelo contrário, tornaram-se demasiado poderosas para estas relações, que constituem um obstáculo ao seu desenvolvimento; e todas as vezes que as forças produtivas sociais vencem este obstáculo, precipitam na desordem toda a sociedade burguesa e ameaçam a existência da propriedade burguesa. As relações burguesas tornaram-se demasiado estreitas para conter as riquezas criadas no seu seio. Como é que a burguesia vence estas crises? Por um lado, destruindo pela violência uma grande quantidade de forças produtivas, por outro lado, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. A que conduz isto? A preparar crises mais gerais e mais violentas e a diminuir os meios de preveni-las.

As armas de que a burguesia se serviu para derrubar o feudalismo voltaram-se agora contra a própria burguesia.

Mas a burguesia não forjou apenas as armas que a levarão à morte; produziu também os homens que empunharão essas armas: Os operários modernos, os proletários.

À medida que cresce a burguesia, quer dizer, o Capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, que não vivem senão na condição de encontrarem trabalho e que só o encontram se o seu trabalho aumentar o capital. Estes operários, obrigados a vender-se dia a dia, são uma mercadoria, um artigo de comércio como qualquer outro, sujeito, portanto, a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado.

O emprego crescente das máquinas e a divisão do trabalho, fazendo perder ao trabalho do proletário todo o caráter de autonomia, fizeram, conseqüentemente, que ele perdesse todo o atrativo para o operário. Este converte-se num simples apêndice da máquina e só se lhe exige as remunerações mais simples, mais monótonas e de mais fácil aprendizagem. Por-

tanto, o que custa o operário reduz-se pouco mais ou menos ao custo dos meios de subsistência indispensáveis para viver e perpetuar a sua descendência. Mas o preço do trabalho, como o de toda a mercadoria, é igual ao seu custo de produção. Por conseguinte, quanto mais fastidioso é o trabalho, mais baixos são os salários. Mais ainda, quanto mais se desenvolvem a maquinaria e a divisão do trabalho, mais aumenta a quantidade de trabalho, quer mediante o prolongamento da jornada de trabalho, quer pelo aumento do trabalho exigido num tempo determinado, pela aceleração das cadências das máquinas etc.

A indústria moderna transformou a pequena oficina do mestre-artesão patriarcal na grande fábrica do capitalista industrial. Massas de operários, comprimidos na fábrica, estão organizados de forma militar. Soldados rasos da indústria, estão colocados sob a vigilância de uma hierarquia completa de oficiais e sargentos. Eles não são apenas os escravos da classe burguesa, do Estado burguês, como ainda diariamente, a todas as horas, os escravos da máquina, do contramestre, e sobretudo do próprio burguês fabricante. E este despotismo é tanto mais mesquinho, odioso e exasperante, quanto maior é a fraqueza com que proclama que tem como único fim o lucro.

Quanto menos habilidade e força requer o trabalho manual, quer dizer, quanto maior é o desenvolvimento da indústria moderna, maior é a produção em que o trabalho dos homens é suplantado pelo das mulheres e crianças. No que respeita à classe operária, as diferenças de idade e sexo perdem toda a significação social. Não há senão instrumentos de trabalho, cujo custo varia segundo a idade e o sexo.

Uma vez que o operário sofreu a exploração do fabricante e que lhe foi pago o seu salário, converte-se em vítima doutros membros da burguesia: o proprietário, o retalhista, o prestamista etc.

Pequenos industriais, pequenos comerciantes e rendeiros, artesãos e camponeses, todo o escalão inferior das classes médias de outrora, caem nas fileiras do proletariado; uns porque os seus pequenos capitais não lhes permitem empregar os processos da grande indústria e sucumbem na sua concorrência com os grandes capitalistas; outros; porque a sua habilidade técnica se vê depreciada pelos novos métodos de produção. De modo que o proletariado se recruta entre todas as camadas da população.

O proletariado passa por diferentes etapas de desenvolvimento. A sua luta contra a burguesia começa com a sua própria existência.

A princípio, a luta é entabulada por operários isolados, depois, por operários de uma mesma fábrica, mais tarde, pelos operários do mesmo ramo da indústria, numa mesma localidade, contra o burguês que os explora diretamente. Não se contentam com dirigir os seus ataques contra as relações burguesas de produção, e dirigem-se contra os próprios instrumentos de produção: destroem as mercadorias estrangeiras que lhes fazem concorrência, quebram as máquinas, incendiam as fábricas, tentam reconquistar pela força a posição perdida do artesão da Idade Média.

Nesta etapa, os operários formam uma camada disseminada por todo o país e desagregada pela concorrência. Se acontece que os operários se apoiam pela ação da massa, esta ação não é ainda consequência da sua própria unidade, mas da unidade da burguesia que, para alcançar os seus próprios fins políticos, tem de pôr em movimento todo o proletariado – e ainda possui, provisoriamente, o poder de o fazer. Durante esta fase, os proletários não combatem, portanto, contra os seus próprios inimigos, mas contra os inimigos dos seus inimigos, quer dizer, contra os vestígios da monarquia absoluta, os proprietários de terra, os burgueses não industriais e

os pequenos burgueses. Todo o movimento histórico se concentra, deste modo, nas mãos da burguesia; toda a vitória alcançada nestas condições é uma vitória da burguesia.

Mas a indústria, no seu desenvolvimento, não só aumenta o número de proletários, como os concentra em massas consideráveis; a força dos proletários aumenta e eles adquirem uma maior consciência dessa força. Os interesses e as condições de existência dos proletários igualam-se cada vez mais à medida que a máquina apaga as diferenças e reduz o salário, quase em toda a parte, a um nível igualmente baixo. Como resultado da crescente concorrência dos burgueses entre si e das crises comerciais que daí resultam, os salários tornam-se cada vez mais instáveis; o constante e acelerado aperfeiçoamento da máquina coloca o operário numa situação cada vez mais precária; as colisões individuais entre o operário e o burguês tomam cada vez mais o caráter de colisões entre duas classes. Os operários começam por formar coalizões contra os burgueses para a defesa dos seus salários. Chegam a formar associações permanentes para assegurar os meios necessários, na perspectiva de eventuais rebeliões. Aqui e além, a luta rebenta, sob a forma de sublevações.

Por vezes, os operários triunfam; mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado das suas lutas é menos o sucesso imediato do que a união crescente dos trabalhadores. Esta união é favorecida pelo crescimento dos meios de comunicação que são criados pela grande indústria e que permitem aos operários de localidades diferentes contatarem entre si. Ora, basta esse contato para que as numerosas lutas locais, que por toda a parte revestem o mesmo caráter, se centralizem numa luta nacional, numa luta de classes. Mas toda a luta de classes é uma luta política, e a união que os burgueses da Idade Média demoraram séculos a estabelecer através dos seus caminhos vicinais, os proletários modernos realizam-na em poucos anos graças aos caminhos de ferro.

A organização do proletariado em classe e, portanto, em partido político é sem cessar socavada pela concorrência entre os próprios operários. Mas renasce sempre, e cada vez mais forte, mais firme, mais potente. Aproveita as divisões intestinas da burguesia para obrigar a reconhecer por lei alguns interesses da classe operária: por exemplo, a lei da jornada de dez horas na Inglaterra.

Em geral, as colisões que se produzem na velha sociedade favorecem de diversas maneiras o desenvolvimento do proletariado. A burguesia vive num estado de guerra permanente: primeiro, contra a aristocracia, depois, contra aquelas frações da mesma burguesia cujos interesses entram em contradição com o progresso da indústria, e sempre, finalmente, contra a burguesia de todos os países estrangeiros. Em todas estas lutas, vê-se forçada a apelar para o proletariado, a reclamar a sua ajuda e a arrastá-lo assim para o movimento político. Deste modo, a burguesia proporciona aos proletários os elementos da sua própria educação, isto é, armas contra ela própria.

Além disso, como acabamos de ver, o progresso da indústria precipita nas fileiras do proletariado camadas inteiras da classe dominante ou, pelo menos, ameaça-as nas suas condições de existência. Também elas trazem ao proletariado numerosos elementos de educação.

Finalmente, nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de desintegração da classe dominante, de toda a velha sociedade, adquire um caráter tão violento e tão patente que uma pequena fração da classe dominante renega esta e adere à classe revolucionária, à classe que tem nas mãos o provir. E assim como, outrora, uma parte da nobreza passou para a burguesia, nos nossos dias, um setor da burguesia passa para o proletariado, particularmente esse setor dos ideólogos burgueses que atingiram a compreensão teórica do conjunto do movimento histórico.

De todas as classes que, na hora atual, se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes periclitam e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é o seu produto mais autêntico.

As classes médias – o pequeno industrial, o pequeno comerciante, o artesão, o camponês – todas combatem a burguesia porque ela é uma ameaça para a sua existência como classes médias. Não são, pois, revolucionárias, mas conservadoras. Mais ainda, são reacionárias, já que pretendem fazer andar para trás a roda da história. São revolucionárias unicamente quando têm diante de si a perspectiva da sua passagem iminente ao proletariado: então, elas defendem os seus interesses futuros e não os seus interesses atuais; abandonam o seu próprio ponto de vista para adotar o do proletariado.

O *lumpemproletariado*, esse produto passivo da putrefação das camadas mais baixas da velha sociedade, pode por vezes ser arrastado para o movimento por uma revolução proletária; no entanto, as condições de vida dispõem-no antes a vender-se à reação para servir as suas manobras.

As condições de existência da velha sociedade estão já abolidas nas condições de existência do proletariado. O proletariado não tem propriedade; as suas relações com a mulher e com os filhos não têm nada em comum com as da família burguesa; o trabalho industrial moderno, a sujeição do operário ao capital, tanto na Inglaterra quanto na França, na América do Norte quanto na Alemanha, despoja o proletariado de todo o caráter nacional. As leis, a moral, a religião são para os seus olhos outros tantos preconceitos burgueses, por detrás dos quais se escondem outros tantos interesses burgueses.

Todas as classes que, no passado, se apoderaram do poder tentavam consolidar a sua situação adquirida submetendo a sociedade às condições do seu modo de apropriação. Os proletários não podem conquistar as forças produtivas sociais, senão abolindo o seu próprio modo de apropriação em vigor, e, por conseguinte, todo o modo de apropriação existente até aos nossos dias. Os proletários não têm nada a salvar; têm que destruir tudo o que até agora vem garantindo e assegurando a propriedade privada existente.

Todos os movimentos históricos foram até agora realizados por minorias ou em proveito de minorias. O movimento proletário é o movimento independente da imensa maioria em proveito da imensa maioria. O proletariado, camada inferior da sociedade atual, não pode levantar-se, não pode revoltar-se sem fazer saltar toda a superestrutura das camadas que constituem a sociedade oficial.

A luta do proletariado contra a burguesia, ainda que não seja pelo seu conteúdo uma luta nacional, reveste inicialmente dessa forma. É evidente que o proletariado de cada país tem de acabar, antes de mais, com a sua própria burguesia.

Ao esboçar em traços gerais as fases do desenvolvimento do proletariado, descrevemos a história da guerra civil, mais ou menos oculta, que se desenvolve no seio da sociedade existente, até ao momento em que esta guerra se transforma numa revolução aberta e o proletariado, derrubando pela violência a burguesia, implanta a sua dominação.

Como vimos, todas as sociedades anteriores assentavam no antagonismo entre classes opressoras e classes oprimidas. Mas para oprimir uma classe, é preciso poder garantir-lhe condições de existência que lhe permitam, pelo menos, viver na servidão. O servo, em pleno regime de servidão, conseguiu tornar-se membro da comuna, do mesmo modo que o pequeno burguês conseguiu elevar-se à categoria de burguês, sob o jugo do absolutismo feudal. O operário moderno, pelo contrário, longe de se elevar com o progresso da indústria, desce sempre mais e mais, abaixo mesmo das condições de vida da sua própria classe. O trabalhador cai na

miséria, e o pauperismo cresce ainda mais rapidamente do que a produção e a riqueza. É, portanto, manifesto que a burguesia é incapaz de continuar a desempenhar por mais tempo o papel de classe dominante na sociedade e de impor a esta, como lei reguladora, as condições de existência da sua classe. Já não é capaz de reinar, porque não pode assegurar ao escravo a existência, nem sequer dentro dos limites da escravidão, porque é obrigada a deixá-lo decair até ao ponto de ter que o manter, em vez de ter que ser mantida por ele. A sociedade já não pode viver sob a sua dominação, o que equivale a dizer que a existência da burguesia já não é compatível com a sociedade.

A condição essencial da existência e da dominação da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de particulares, a formação e o crescimento do Capital. A condição de existência do Capital é o trabalho assalariado. O trabalho assalariado assenta exclusivamente na concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, de que a burguesia, incapaz de se lhe opor, é agente involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da concorrência, pela sua união revolucionária mediante a associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria mina sob os pés da burguesia as bases sobre as quais ela estabeleceu o sistema de produção e de apropriação. A burguesia produz, antes de mais, os seus próprios coveiros. A sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.

Proletários e comunistas

Os comunistas não formam um partido à parte, oposto aos outros partidos operários.

Não têm interesses diferentes daqueles do proletariado em geral.

Não formulam quaisquer princípios particulares a fim de modelar o movimento proletário.

Os únicos pontos que distinguem os comunistas dos outros partidos operários são os seguintes: 1) nas lutas nacionais dos proletários dos diversos países, destacam e fazem prevalecer os interesses comuns a todo o proletariado, independente da nacionalidade; 2) nos vários estágios de desenvolvimento da luta da classe operária contra a burguesia, representam, sempre e em toda parte, os interesses do movimento em geral.

De um lado, portanto, os comunistas constituem, praticamente, a fração mais resolvida e mais avançada dos partidos operários de cada país, a fração que impulsiona as demais; do outro, têm, teoricamente, sobre o proletariado a vantagem de uma compreensão nítida das condições, da marcha e dos fins gerais do movimento proletário.

O fim imediato dos comunistas é o mesmo que o de todos os partidos proletários: constituição dos proletários em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado.

As conclusões teóricas dos comunistas não se baseiam, de forma alguma, em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele pretensso reformador do mundo.

São apenas a expressão geral das condições reais de uma luta de classes existentes, de um movimento histórico que se desenvolve diante de nossos olhos. A abolição das relações de propriedade existentes não constitui uma característica particular do comunismo.

Todas as relações de propriedade têm passado por várias mudanças devido às modificações das condições históricas.

A Revolução Francesa, por exemplo, aboliu a propriedade feudal substituindo-a pela propriedade burguesa.

A característica particular do comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. Mas a propriedade privada atual, a propriedade burguesa, é a expressão final do sistema de produção e apropriação que é baseado em antagonismos de classes, na exploração de muitos por poucos.

Nesse sentido, a teoria dos comunistas pode ser resumida nessa frase: abolição da propriedade privada.

Censuram-nos a nós comunistas o querer abolir o direito à propriedade pessoalmente adquirida como fruto do trabalho do indivíduo, propriedade que é considerada a base de toda a liberdade pessoal, de toda a atividade e independência.

A propriedade pessoal, fruto do trabalho e do mérito! Refere-se à propriedade do pequeno artesão e do camponês, forma de propriedade que antecedeu a propriedade burguesa? Não há necessidade de aboli-la; o desenvolvimento da indústria já a destruiu, em grande parte, e continua a destruí-la diariamente.

Ou refere-se à propriedade privada atual, a propriedade burguesa?

Mas o trabalho assalariado cria propriedade para o trabalhador? De modo algum.

Cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de produzir novo trabalho assalariado, a fim de explorá-lo novamente. A propriedade em sua forma atual baseia-se no antagonismo entre o capital e o trabalho assalariado. Examinemos os dois termos desse antagonismo.

Ser capitalista significa ocupar não somente uma posição pessoal na produção, mas também uma posição social. O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade ou, em última instância, pelos esforços combinados de todos os seus membros.

O capital é, portanto, uma força social e não pessoal.

Portanto, quando se converte o capital em propriedade comum, em propriedade de todos os membros da sociedade, não é a propriedade pessoal que se transforma em social. Muda-se apenas o caráter social da propriedade, que perde a sua vinculação de classe.

Passemos ao trabalho assalariado.

O preço médio do trabalho assalariado é o salário mínimo, ou seja, a soma dos meios de subsistência necessários para que o operário viva como operário. Portanto, o que o operário obtém com o seu trabalho é apenas suficiente para conservar e reproduzir a sua vida. De modo algum pretendemos abolir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho, indispensável à manutenção e reprodução da vida humana, pois essa apropriação não deixa nenhum lucro líquido que confira poder sobre o trabalho alheio. O que queremos suprimir é o caráter miserável dessa apropriação que faz que o operário viva unicamente para aumentar o capital e na medida em que o exijam os interesses da classe dominante.

Na sociedade burguesa, o trabalho vivo é apenas um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista, o trabalho acumulado é apenas um meio de ampliar, de enriquecer, de promover a existência do trabalhador.

Por conseguinte, na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista, o presente domina o passado. Na sociedade burguesa o capital é independente e tem individualidade, enquanto a pessoa é dependente e não tem individualidade própria.

E o burguês equipara a abolição de semelhante estado de coisas à abolição da individualidade e da liberdade! De fato, é a abolição da individualidade burguesa, da independência burguesa e da liberdade burguesa.

Nas atuais condições da produção burguesa, entende-se por liberdade de comércio, a liberdade de comprar e de vender.

Mas, se o tráfico desaparece, a liberdade de comprar e de vender também desaparece. Essa fraseologia a respeito de liberdade de comércio, assim como todas as digressões de nossa burguesia sobre a liberdade em geral só têm sentido quando se referem ao comércio tolhido e aos burgueses da Idade Média; não têm sentido algum quando se trata da abolição comunista do tráfico, das relações burguesas de produção e da própria burguesia.

Horrorizai-vos porque queremos abolir a propriedade privada. Mas, em nossa sociedade, a propriedade privada já foi abolida para nove décimos da população; se ela existe para alguns poucos é precisamente porque não existe para esses nove décimos. Acusai-nos, portanto, de procurar destruir uma forma de propriedade cuja condição de existência é a abolição de qualquer propriedade para a imensa maioria da sociedade.

Em suma, acusai-nos de abolir a vossa propriedade. Pois bem, é exatamente isso que temos em mente.

Desde o momento em que o trabalho não pode mais ser convertido em capital, em dinheiro, em renda da terra, num poder social capaz de ser monopolizado, isto é, desde o momento em que a propriedade individual não pode ser transformada em propriedade burguesa, em capital, dizeis que a individualidade está suprimida.

Deveis, pois, admitir que por “indivíduo” entendeis apenas o burguês, o proprietário burguês. Sem dúvida, esse indivíduo deve ser suprimido.

O comunismo não priva ninguém do poder de apropriar-se dos produtos da sociedade; o que faz é privá-lo do poder de subjugar o trabalho alheio por meio dessa apropriação.

Alega-se que com a abolição da propriedade privada toda a atividade cessaria e uma inércia geral se apoderaria do mundo.

Caso isso fosse verdade, a sociedade burguesa teria, há muito, sucumbindo à ociosidade, pois aqueles seus membros que trabalham nada lucram e os que lucram não trabalham. Toda a objeção se reduz a essa tautologia: não poderá haver trabalho assalariado quando não mais houver capital.

As objeções feitas contra o modo comunista de produção e de apropriação dos produtos materiais foram feitas da mesma maneira contra a produção e a apropriação das criações intelectuais. Assim como, para o burguês, o desaparecimento da propriedade de classe é o desaparecimento da produção propriamente dita, o desaparecimento da cultura de classe é o desaparecimento de toda a cultura. Essa cultura, cuja perda ele tanto lamenta, é, para a imensa maioria, apenas um adestramento que a transforma em máquinas.

Mas, não discutais conosco, enquanto aplicardes à abolição da propriedade burguesa as vossas noções burguesas de liberdade, cultura, direito etc. Vossas próprias ideias são apenas uma decorrência do regime burguês de produção e de propriedade, assim como vosso direito é apenas a vontade de vossa classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições de existência de vossa classe.

A falsa concepção interesseira que vos leva a transformar em leis eternas da natureza e da razão as relações sociais oriundas da vossa forma atual de produção e de propriedade —

relações históricas que surgem e desaparecem no curso da produção — a compartilhai com todas as classes dominantes que vos precederam. O que admitis explicitamente no caso da propriedade antiga, o que admitis explicitamente no caso da propriedade feudal, não podeis, é óbvio, admitir no caso de vossa forma burguesa de propriedade.

Abolição da família! Até os mais radicais ficam indignados ante essa proposta infame dos comunistas.

Quais são as bases da família atual, da família burguesa? O capital, o ganho individual. Em sua plenitude, a família só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento na supressão forçada da família entre os proletários e a prostituição pública.

A família burguesa desvanece-se totalmente com o desvanecer de seus complementos, e uma e outra com o desvanecer do capital.

Acusai-nos de querer acabar com a exploração de crianças por seus próprios pais? Confessamos esse crime.

Mas, direis, destruímos a mais sublime das relações ao substituir a educação doméstica pela educação social.

E a vossa educação não é também social e determinada pelas condições sociais sob as quais educais vossos filhos, pela intervenção direta ou indireta da sociedade, por meio de escolas etc.? Os comunistas não inventaram a intervenção da sociedade na educação; procuram apenas transformar o tipo dessa intervenção, arrancando-a à influência da classe dominante.

As declamações burguesas sobre família e educação, sobre os vínculos sublimes entre pais e filhos, tornam-se cada vez mais repugnantes pela ação da indústria moderna: os laços familiares dos proletários são destruídos e as crianças são transformadas em meros artigos de comércio e instrumentos de trabalho.

“Mas, vós comunistas quereis introduzir a comunidade de mulheres”, grita toda a burguesia em coro.

O burguês encara a sua mulher como um simples instrumento de produção. Ouve dizer que os instrumentos de produção serão explorados em comum e, naturalmente, chega à conclusão de que haverá também uma comunidade de mulheres.

Não suspeita que o objetivo real é arrancar a mulher de sua posição de instrumento de produção.

De resto, não há nada mais ridículo que a virtuosa indignação de nossos burgueses a respeito da comunidade de mulheres que julgam ser fundada pelos comunistas.

Os comunistas não têm necessidade de introduzir a comunidade de mulheres: ela existe praticamente desde tempos imemoriais. Nossos burgueses, não contentes em dispor das mulheres e filhas dos proletários, sem falar das prostitutas, têm o maior prazer em seduzir as esposas uns dos outros. O casamento burguês, é, de fato, uma comunidade de mulheres casadas e, portanto, o máximo que se poderia criticar nos comunistas é pretenderem substituir uma comunidade de mulheres hipócrita e disfarçada por uma que seria franca e oficial.

Quanto ao resto, é evidente que a abolição do atual sistema de produção causará o desaparecimento da comunidade de mulheres a ele inerente, ou seja, a prostituição pública e particular.

Ademais, os comunistas são acusados de querer abolir a pátria e a nacionalidade.

Os trabalhadores não têm pátria. Não podemos tomar deles aquilo que não possuem. Como o proletariado pretende adquirir a supremacia política, tornar-se a classe dirigente da nação, tornar-se a própria nação, é nesse sentido, ele mesmo nacional, embora não no sentido burguês da palavra.

As diferenciações e os antagonismos entre os povos desaparecem dia a dia, devido ao desenvolvimento da burguesia, à liberdade de comércio, ao mercado mundial, à uniformidade na forma de produção e às condições de existência correspondente.

A supremacia do proletariado os fará desaparecer ainda mais rápido. A ação comum nos países civilizados é uma das principais condições de emancipação do proletariado.

À medida em que se suprime a exploração do homem pelo homem, suprime-se também a exploração de uma nação pela outra. A utilidade entre as nações desaparecerá à proporção que desaparecer o antagonismo entre as classes no interior dessas nações.

As acusações feitas ao comunismo de um ponto de vista religioso, filosófico e, em geral, ideológico não merecem um exame aprofundado. Será preciso grande perspicácia para compreender que as ideias dos homens, suas noções e concepções, numa palavra, que a consciência do homem se modifica com cada mudança nas condições de sua existência material, em suas relações sociais, em sua vida social?

O que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se modifica à proporção que se modifica a produção material? As ideias dominantes de uma época são sempre as ideias da classe dominante.

Quando se fala de ideias que revolucionam a sociedade, isso quer dizer que dentro da velha sociedade surgem elementos de uma nova sociedade e que a dissolução das antigas ideias acompanha a dissolução das antigas condições de vida.

Quando o mundo antigo declinava, as religiões foram substituídas pelo cristianismo; quando, no século XVIII, as ideias cristãs cederam lugar ao racionalismo, a sociedade feudal travava sua batalha fatal com a burguesia, então revolucionária. As ideias de liberdade religiosa e de liberdade de consciência foram apenas a expressão do império da livre concorrência no domínio do conhecimento.

“Sem dúvida”, dir-se-á, “as concepções religiosas, morais, filosóficas e jurídicas modificaram-se durante o desenvolvimento histórico. Mas a religião, a moral, a filosofia, a ciência política e o direito mantiveram-se sempre atrás dessa mudança.

“Ademais, há verdades eternas, como a liberdade, a justiça etc., que são comuns a todos os regimes sociais. O comunismo, porém, abole as verdades eternas, abole a religião e a moral, ao invés de constituí-las sobre uma nova base, o que contradiz toda a experiência histórica anterior.”

A que se reduz essa acusação? A história da sociedade constituiu no desenvolvimento de antagonismos de classe que assumiram formas diferentes nas diversas épocas. Mas, fosse qual fosse a forma que esses antagonismos tomaram, um fato é comum a todas as épocas, isto é, a exploração de uma parte da sociedade por outra. Portanto, não é espantoso que a consciência social de todos os séculos, a despeito de sua multiplicidade e variedade, se tenha movido sempre dentro de certas formas comuns, ou ideias gerais, que só podem desaparecer com o desaparecimento dos antagonismos de classes.

A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais; não é de se estranhar, portanto, que seu desenvolvimento acarrete o rompimento mais radical com as ideias tradicionais.

Mas deixemos de lado as objeções burguesas ao comunismo.

Vimos acima que a primeira etapa da revolução operária é erguer o proletariado à posição de classe dominante, à conquista da democracia.

O proletariado utilizará sua supremacia para arrancar, pouco a pouco, todo o capital à burguesia, centralizando os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado em classe dominante, e para aumentar o mais rápido possível o total das forças produtivas.

Naturalmente, no princípio isso só poderá realizar-se por uma violação despótica dos direitos de propriedade e das relações burguesas de produção, isto é, por medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas, acarretarão novas modificações na antiga ordem social e serão indispensáveis para transformar radicalmente o modo de produção.

É evidente que tais medidas assumirão formas diferentes nos diversos países.

Nos países mais adiantados, no entanto, as seguintes medidas poderão ser postas em prática.

- 1) Expropriação da propriedade territorial e emprego da renda e proveito do Estado.
- 2) Imposto fortemente progressivo.
- 3) Abolição do direito de herança.
- 4) Confisco da propriedade de todos os emigrantes e sediciosos.
- 5) Centralização do crédito nas mãos do Estado, por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo.
- 6) Centralização dos meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado.
- 7) Multiplicação das fábricas e meios de produção possuídos pelo Estado; o cultivo das terras improdutivas e o aprimoramento do solo em geral, segundo um plano.
- 8) Trabalho obrigatório para todos; estabelecimento de exércitos industriais, especialmente para a agricultura.
- 9) Combinação da agricultura com as indústrias manufatureiras e abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo, por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país.
- 10) Educação gratuita para todas as crianças, em escolas públicas, abolição do trabalho infantil nas fábricas, tal como é feito atualmente. Combinação da educação com a produção industrial etc.

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem todas as distinções de classes e toda a produção concentrar-se nas mãos da associação de toda a nação, o poder público perderá seu caráter político. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para oprimir a outra. Se o proletariado em sua luta contra a burguesia é forçado pelas circunstâncias a organizar-se em classe; se se torna, mediante uma revolução, classe dominante, destruindo violentamente as antigas relações de produção, destrói com essas relações

as condições dos antagonismos de classes em geral e, com isso, extingue sua própria dominação como classe.

Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, haverá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.

Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas

Karl Marx, Friedrich Engels

[...]

Vimos como os democratas chegarão à dominação com o próximo movimento e como serão forçados a propor medidas mais ou menos socialistas. Que medidas os operários devem propor? Estes não podem, naturalmente, propor quaisquer medidas diretamente comunistas no começo do movimento. Mas podem:

1. Obrigar os democratas a intervir em tantos lados quanto possível da organização social até hoje existente, a perturbar o curso regular desta, a *comprometerem-se a concentrar nas mãos do Estado o mais possível de forças produtivas*, de meios de transporte, de fábricas, de ferrovias etc.
2. Têm de levar ao extremo as propostas dos democratas, que não se comportarão em todo o caso como revolucionários, mas como simples reformistas, e transformá-las em ataques diretos contra a propriedade privada; por exemplo, se os pequeno-burgueses propuserem comprar as estradas de ferro e as fábricas, os operários têm de exigir que essas estradas de ferro e fábricas, como propriedade dos reacionários, sejam *confiscadas simplesmente e sem indenização pelo Estado*. Se os democratas propuserem o imposto proporcional, os operários *exigirão o progressivo*; se os próprios democratas avançarem a proposta de um imposto progressivo moderado, os operários insistirão num imposto cujas taxas subam tão depressa que o grande capital seja com isso arruinado; se os democratas exigirem a regularização da dívida pública, os operários exigirão a bancarrota do Estado. As reivindicações dos operários terão, pois, de se orientar por toda a parte segundo as concessões e medidas dos democratas.

Se os operários alemães não podem chegar à dominação e realização dos seus interesses de classe sem passar por todo um desenvolvimento revolucionário prolongado, pelo menos desta vez eles têm a certeza de que o primeiro ato deste drama revolucionário iminente coincide com a vitória direta de sua própria classe na França e é consideravelmente acelerado por aquela.

Mas tem de ser eles próprios a fazer o máximo pela sua vitória final, esclarecendo-se sobre os seus interesses de classe, tomando o quanto antes a sua posição de partido autônomo, não se deixando um só instante induzir em erro pelas frases hipócritas dos pequeno-burgueses democratas quanto à organização independente do partido do proletariado. Seu grito de batalha tem de ser: a revolução permanente.

Londres, março de 1850

Normas gerais da Associação Internacional dos Trabalhadores

Karl Marx e Friedrich Engels⁹

[...]

7. Como o sucesso do movimento operário em cada país não pode ser assegurado, por um lado, senão pelo poder da união e da combinação, enquanto, por outro, a utilidade do Conselho Geral da Internacional depende grandemente da circunstância de saber se ele tem de lidar com alguns poucos centros nacionais de associações operárias ou com um grande número de pequenas e desconectadas sociedades locais; os membros da Associação Internacional devem usar todos os seus esforços para combinar as sociedades operárias desconectadas de seus respectivos países em corpos nacionais, representados por órgãos nacionais centrais. É autoevidente, porém, que a aplicação dessa regra dependerá das leis peculiares de cada país e que, excetuando os obstáculos legais, nenhuma sociedade local pode ser impedida de se corresponder diretamente com o Conselho Geral.

Artigo 7º – Em sua luta contra o poder reunido das classes possuidoras, o proletariado só pode se apresentar como classe quando constitui a si mesmo num partido político particular, o qual se confronta com todos os partidos precedentes formados pelas classes possuidoras.

Essa unificação do proletariado em partido político é indispensável para assegurar o triunfo da revolução social e de seu fim último – a abolição das classes.

A união das forças dos trabalhadores, que já é obtida mediante a luta econômica, precisa se tornar, nas mãos dessa classe, uma *avalanca* em sua luta contra o poder político de seus exploradores. Porque os senhores da terra e do capital se servem de seus privilégios políticos para proteger e perpetuar seus monopólios econômicos, assim como para escravizar o trabalho. A conquista do poder político converte-se assim numa grande obrigação do proletariado.

⁹ O texto [Normas Provisórias da Associação] foi originalmente escrito por Karl Marx em outubro de 1864 e aprovado pelo CG em 1º de novembro. Foi impresso na publicação referida na nota 1, p. 93. Entre o fim de setembro e o início de outubro de 1871, Marx e Friedrich Engels (ver nota 47, p. 204) elaboraram este texto, uma nova versão que levava em consideração as mudanças ocorridas na organização ao longo dos anos. Publicado em novembro, no panfleto [Normas Gerais e Regulamentos Administrativos da Associação Internacional dos Trabalhadores] (Londres, Edward Truelove, 1871). Finalmente, após ser aprovado pelos delegados do Congresso de Haia (1872), o texto de 1871 foi complementado pelo artigo 7º, extraído da resolução IX da Conferência de Londres de 1871 (incluída no fragmento 69). A versão de 1864 pode ser encontrada em GC, I, p. 288-91. O texto de 1871, que é publicado aqui, está incluído em GC, IV, p. 451-4; o artigo 7º complementar encontra-se em HAGUE, p. 282.

Sobre a ação política da classe trabalhadora e outros assuntos¹⁰

Karl Marx e Friedrich Engels

Ação política da classe trabalhadora

Considerando a seguinte passagem do preâmbulo de nossos estatutos:

A emancipação econômica das classes trabalhadoras é, portanto, o grande fim ao qual todo movimento político deve estar subordinado como meio;

e que a mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores (1864) afirma:

Os senhores da terra e os senhores do capital sempre usarão seus privilégios políticos para a defesa e a perpetuação de seus monopólios econômicos. Em vez de promover, eles continuarão a colocar todo tipo de impedimentos no caminho da emancipação do trabalho... Conquistar o poder político tornou-se, portanto, o grande dever das classes trabalhadoras;

que o Congresso de Lausanne (1867) aprovou esta resolução:

A emancipação social dos trabalhadores é inseparável de sua emancipação política;

que a declaração do Conselho Geral acerca da trama dos internacionalistas franceses à véspera do plebiscito (1870) diz:

De acordo com nossos estatutos, é certamente a missão especial de todas as nossas seções na Inglaterra, no continente e nos Estados Unidos agir como centros para a organização da classe trabalhadora, mas também a de auxiliar, em seus diferentes países, todos os movimentos políticos que tendem à realização desse fim último – a emancipação econômica da classe trabalhadora;

que falsas traduções dos estatutos originais deram origem a várias interpretações prejudiciais ao desenvolvimento e à ação da Associação Internacional dos Trabalhadores;

em presença de uma reação desenfreada, que esmaga com violência todo esforço de emancipação da parte dos trabalhadores e pretende manter pela força bruta a distinção das classes e a consequente dominação política das classes proprietárias;

que essa constituição da classe trabalhadora num partido político é indispensável para assegurar o triunfo da revolução social e seu fim último – a abolição das classes;

que a combinação de forças que a classe trabalhadora já efetuou por meio de suas lutas econômicas deve ao mesmo tempo servir como uma alavanca para suas lutas contra o poder político dos senhores rurais e capitalistas.

A Conferência lembra aos membros da Internacional:

que na luta da classe trabalhadora, seu movimento econômico e sua ação política estão unidos de forma indissolúvel.

¹⁰ Este texto reproduz as principais resoluções adotadas na Conferência de Londres de 1871. Escrito por Friedrich Engels e Karl Marx, ele foi publicado em inglês no começo de novembro (Londres, International Printing Office, 1871) e em francês e alemão alguns dias mais tarde.

Introdução ao programa do Partido dos Trabalhadores¹¹

Redigido por Karl Marx
(Início de maio de 1880)

Considerando:

Que a apropriação coletiva pode apenas emanar de uma ação revolucionária da classe dos produtores – o proletariado – organizados num partido político autônomo;

Que uma tal organização deve ser veementemente pretendida, por todos os meios que o proletariado possui à sua disposição, incluindo o Direito Eleitoral Universal que assim será transformado de instrumento de fraude, que até hoje tem sido, em instrumento de emancipação;

Decidiram os trabalhadores socialistas franceses, enquanto meio de organização e de luta, adotando como objetivo de seus esforços, no domínio econômico, o retorno de todos os meios de produção à propriedade coletiva, participar das eleições com o seguinte Programa Mínimo¹²:

A. Seção Política

1. Abolição de todas as leis sobre a imprensa, reuniões e associações e, acima de tudo, contra a Associação Internacional dos Trabalhadores. Remoção do livre controle administrativo sobre a classe trabalhadora e de todos os artigos do Código¹³ que estabelecem a inferioridade do trabalhador em relação ao chefe e da mulher em relação ao homem;
2. Remoção do orçamento das ordens religiosas e retorno à nação dos “bens considerados perecíveis, móveis e imóveis” (decreto da Comuna de 2 de abril de 1871), incluindo todos os anexos industriais e comerciais dessas corporações;
3. Supressão da dívida pública;
4. Abolição de exércitos permanentes e armamento geral do povo;
5. A Comuna deve ser a dirigente de sua administração e sua polícia.

¹¹ Este documento foi elaborado em maio de 1880, quando o líder dos trabalhadores franceses Jules Guesde veio visitar Marx em Londres. O Preâmbulo foi ditado pelo próprio Marx, enquanto as outras duas partes de demandas políticas e econômicas mínimas foram formuladas por Marx e Guesde, com assistência de Engels e Paul Lafargue, que com Guesde se tornaria uma figura de destaque na ala marxista do socialismo francês. O programa foi adotado, com certas emendas, pelo congresso fundador do Parti Ouvrier (PO) em Le Havre, em novembro de 1880. Sobre o programa, Marx escreveu: “este documento muito breve em sua seção econômica consiste apenas em demandas que realmente surgiram espontaneamente do próprio movimento trabalhista. Além disso, há uma passagem introdutória onde o objetivo comunista é definido em poucas linhas.” Engels descreveu a primeira seção máxima, como “uma obra-prima da argumentação convincente raramente encontrada, escrita de forma transparente e sucinta para as massas; Eu próprio fiquei impressionado com esta formulação concisa” e mais tarde ele recomendou a seção econômica aos social-democratas alemães em sua crítica ao esboço do Programa Erfurt de 1891. Depois que o programa foi acordado, no entanto, surgiu um conflito entre Marx e seus apoiadores franceses sobre o objetivo da seção mínima. Enquanto Marx via isso como um meio prático de agitação em torno de demandas alcançáveis dentro da estrutura do capitalismo, Guesde adotava uma visão muito diferente: “Desconsiderando a possibilidade de obter essas reformas da burguesia, Guesde não as considerava um programa prático de luta, mas simplesmente... como isca para atrair os trabalhadores radicais.” Guesde acreditava que a rejeição dessas reformas “libertaria o proletariado de suas últimas ilusões reformistas e o convenceria da impossibilidade de evitar os trabalhadores. Acusando Guesde e Lafargue de “revolucionário de frases” e de negar o valor das lutas por reformas, Marx fez sua famosa observação de que, se a política deles representava o marxismo “o que é certo é que eu próprio não sou marxista”.

¹² Foi a primeira vez que o termo PROGRAMA MÍNIMO foi empregado no contexto das organizações de tradição marxista.

¹³ O Código Napoleão, a lei francesa.

B. Seção Econômica

1. Um dia de descanso por semana ou proibição legal de empregadores imporem trabalho por mais de seis dias em sete. – Redução legal do dia útil para oito horas para adultos. – Proibição de crianças menores de catorze anos trabalhando em oficinas particulares; e, entre catorze e dezesseis anos, redução do dia útil de oito para seis horas;
2. Supervisão protetora de aprendizes pelas organizações de trabalhadores;
3. Salário mínimo legal, determinado anualmente de acordo com o preço local dos alimentos, por uma comissão de estatística dos trabalhadores;
4. Proibição legal de patrões que empregam trabalhadores estrangeiros com salário inferior ao dos trabalhadores franceses;
5. Salário igual por trabalho igual, para trabalhadores de ambos os sexos;
6. Instrução científica e profissional de todas as crianças, com sua respectiva manutenção sob responsabilidade da sociedade, representada pelo Estado e pela Comuna;
7. Responsabilidade da sociedade pelos idosos e deficientes;
8. Proibição de toda interferência dos empregadores na administração de sociedades amigas dos trabalhadores, sociedades de previdência etc., que são devolvidas ao controle exclusivo dos trabalhadores;
9. Responsabilidade dos patrões em matéria de acidentes, garantida por uma segurança paga pelo empregador nos fundos dos trabalhadores, e proporcionalmente ao número de trabalhadores empregados e ao perigo que a indústria apresenta;
10. Intervenção dos trabalhadores nos regulamentos especiais das várias oficinas; o fim do direito usurpado pelos patrões de impor qualquer penalidade a seus trabalhadores sob a forma de multas ou retenção de salários (decreto da Comuna de 27 de abril de 1871);
11. Anulação de todos os contratos que alienaram propriedades públicas (bancos, ferrovias, minas etc.) e a exploração de todas as oficinas estatais a serem confiadas aos trabalhadores que lá trabalham;
12. Abolição de todos os impostos indiretos e transformação de todos os impostos diretos em um imposto progressivo sobre rendimentos acima de 3.000 francos. Supressão de toda herança em uma linha de garantia [isto é, que não é por descendentes diretos] e de toda herança direta acima de 20.000 francos.

Sectarismo e valores “eternos”

Cisões fictícias na Internacional¹⁴

Karl Marx e Friedrich Engels

[...]

A primeira fase da luta do proletariado contra a burguesia é marcada por um movimento sectário. Isso é lógico num momento em que o proletariado ainda não se desenvolveu o suficiente para agir como uma classe. Certos pensadores criticam os antagonismos sociais e sugerem soluções fantásticas que a massa dos trabalhadores acaba por aceitar, divulgar e pôr em prática. As seitas formadas por esses fundadores são abstencionistas por sua própria natureza – isto é, alheias a toda ação real: política, greves, coalizões ou, em suma, a todo movimento unido. A massa do proletariado permanece sempre indiferente ou mesmo hostil à sua propaganda. Os trabalhadores de Paris e Lyon não queriam os saint-simonistas, os fourieristas e os icarianos, assim como os chartistas e os *trade unionists* ingleses não queriam os owenistas. Essas seitas atuam como alavancas do movimento no início, mas se tornam um estorvo assim que o movimento os ultrapassa; depois disso, eles se tornam reacionários. Prova disso são as seitas na França e na Inglaterra – e, mais tarde, os lassalianos na Alemanha, que, depois de estorvar a organização do proletariado por muitos anos, acabaram convertendo-se em simples instrumentos da polícia. Em resumo, temos aqui a infância do movimento proletário, assim como a astrologia e a alquimia foram a infância da ciência. Para que a Internacional fosse fundada, foi necessário que o proletariado superasse essa fase.

Ao contrário da organização sectária, com seus caprichos e suas rivalidades, a Internacional é uma organização genuína e militante da classe proletária de todos os países, unida em sua luta comum contra os capitalistas e os senhores rurais, contra seu poder de classe organizado no Estado. Os estatutos da Internacional, portanto, falam apenas de simples “sociedades operárias”, todas buscando o mesmo objetivo e aceitando o mesmo programa, que apresenta um esboço geral do movimento proletário, ao mesmo tempo que deixa sua elaboração teórica ser guiada pelas necessidades da luta prática e da troca de ideias nas seções, admitindo de modo irrestrito todos os matizes de convicções socialistas em seus órgãos e congressos. [...]

Todos os socialistas veem a anarquia como o seguinte programa: uma vez atingido o objetivo do movimento proletário – isto é, a abolição das classes –, desaparece o poder do Estado, que serve para manter a grande maioria dos produtores submetida a uma pequena minoria de exploradores, e as funções do governo se tornam simples funções administrativas.

A Aliança¹⁵ defende uma ideia totalmente distinta. Ela proclama a anarquia nas fileiras proletárias como o meio mais infalível de quebrar a poderosa concentração das forças sociais

14 Extrato de texto escrito por Friedrich Engels e Karl Marx entre o fim de janeiro e o início de março de 1872, intitulado “Fictitious Splits in the International” [Cisões fictícias na Internacional]. Foi publicado em maio daquele ano como uma brochura de 39 páginas em francês, com uma tiragem de 2 mil exemplares, pela Imprimerie Coopérative de Genève. O texto foi assinado pelo Conselho Geral inteiro e continha o texto “The General Council of the International Working Men’s Association to the International Alliance of Socialist Democracy” [Mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores à Aliança Internacional da Democracia Socialista] (aqui também parcialmente reproduzido), aprovado pelo CG em sua sessão de 9 de março de 1869 e enviada à organização dirigida por Mikhail Bakunin, depois que esta havia expressado sua disposição de dissolver-se e incorporar-se à AIT.

15 Em setembro de 1868 Bakunin fundou, em Genebra, a Aliança da Democracia Socialista, uma organização que, em dezembro, apresentou um pedido de adesão à Internacional – inicialmente rejeitado pelo Conselho Geral.

e políticas nas mãos dos exploradores. Sob esse pretexto, ela pede à Internacional, num momento em que o Velho Mundo busca uma maneira de esmagá-la, a substituição de sua organização pela anarquia. [...]

A Aliança da Democracia Socialista e a Associação Internacional dos Trabalhadores¹⁶

Karl Marx, Friedrich Engels e Paul Lafargue

[...]

Vejamos agora o programa dele [de Bakunin].

[...] Com o grito de paz aos trabalhadores, de liberdade a todos os oprimidos e de morte aos dominadores, exploradores e patrões de todo tipo, queremos destruir todos os Estados e todas as igrejas, com todas as suas instituições e leis religiosas, políticas, jurídicas, financeiras, policiais, universitárias, econômicas e sociais, para que todos esses milhões de pobres seres humanos, ludibriados, subjugados, atormentados, explorados, libertos de todos os seus diretores e benfeitores oficiais e oficiosos, essas associações e indivíduos possam, enfim, respirar com uma liberdade completa.

Eis o revolucionarismo revolucionário! Para chegar a esse fim abracadabrante, a primeira condição é a de não combater os Estados e governos existentes pelos meios usuais dos revolucionários vulgares, mas, ao contrário, de atacá-los com fraseologias pomposas e doutorais, tais como “a instituição do Estado e aquilo que é sua consequência e base: a propriedade privada”. Não se trata de derrubar o Estado bonapartista, prussiano ou russo, mas sim o Estado abstrato, o Estado como tal, o Estado que não existe em parte alguma. [...] ¹⁷

Tampouco a polícia se mostra preocupada com a “Aliança ou, para falar francamente, a conspiração” do cidadão Bakunin contra a ideia abstrata do Estado.

O primeiro ato da revolução deve ser o de decretar a abolição do Estado, como Bakunin fez em 28 de setembro em Lyon¹⁸, ainda que essa abolição do Estado seja necessariamente um ato autoritário. Por Estado ele entende todo poder político, revolucionário ou reacionário, “pois pouco nos importa que essa autoridade se chame igreja, monarquia, Estado constitucional, república burguesa ou mesmo ditadura revolucionária. Nós as detestamos e as rejeitamos todas igualmente como as fontes infalíveis da exploração e do despotismo”. E ele declara que todos os revolucionários que, no dia seguinte à revolução, queiram “a construção do Estado revolucionário”, são bem mais perigosos que todos os governos existentes, e que “nós,

16 Extrato de um texto escrito por Karl Marx, Friedrich Engels e Paul Lafargue. Engels (1820-1895) tornou-se membro do CG em 1870, após sua mudança de Manchester para Londres. Atuou como secretário correspondente para diversos países e, em 1871, participou da Conferência de Londres, além de ser delegado no Congresso de Haia (1872). Lafargue foi membro do Conselho Geral de 1866 a 1872, secretário correspondente para a Espanha de 1866 a 1869 e para Portugal de 1871 a 1872, e delegado no Congresso de Haia (1872). O texto, intitulado *L'Alliance de la démocratie socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs* [A Aliança da Democracia Socialista e a Associação Internacional dos Trabalhadores], foi escrito entre abril e julho de 1873 e publicado em agosto daquele mesmo ano em francês, como uma brochura (Londres, A. Darson, 1873).

17 Esta citação, assim como as outras que seguem, são extraídas de *Programme et objet de l'organisation révolutionnaire des Frères Internationaux* [Programa e objetivos da organização revolucionária da Fraternidade Internacional], de Bakunin, que também contém os artigos citados e foi incluído como apêndice do panfleto.

18 O povo de Lyon estabeleceu sua própria comuna no início de setembro de 1870, declarando a França uma república antes mesmo que o povo de Paris. Bakunin tentou transformá-la numa comuna revolucionária, de acordo com sua política anarquista, mas sofreu uma desonrosa derrota, como é descrito no fim deste fragmento.

a fraternidade internacional, somos os inimigos naturais desses revolucionários”, pois desorganizar a revolução é o primeiro dever da fraternidade internacional. [...]

Sigamos, no entanto, o evangelho anarquista até suas consequências. Suponhamos o Estado abolido por decreto. Segundo o artigo 6, as consequências desse ato serão: a falência do Estado, a interrupção do pagamento das dívidas privadas pela intervenção do Estado, a interrupção do pagamento de todo imposto e de toda contribuição, a dissolução do exército, da magistratura, da burocracia, da polícia e do clero (!); a abolição da justiça oficial, acompanhada de um auto de fé de todos os títulos de propriedade e de toda a papelada jurídica e civil, a confiscação de todos os capitais produtivos e instrumentos de trabalho em favor das associações operárias e a aliança dessas associações que “constituirá a comuna”. Essa comuna dará aos indivíduos assim despojados o estritamente necessário, deixando-os livres para que possam ganhar mais pelo seu próprio trabalho.

Os acontecimentos de Lyon provaram que o simples decreto da abolição do Estado está longe de bastar para o cumprimento de todas essas belas promessas. Ao contrário, duas companhias de guardas nacionais burguesas foram suficientes para destruir esse sonho brilhante e mandar Bakunin correndo de volta para Genebra, levando no bolso o decreto mirífico. Naturalmente ele não podia imaginar que seus apoiadores fossem tão estúpidos ao ponto de não haver necessidade de lhes fornecer um plano qualquer de organização a fim de assegurar a execução de seu decreto na prática. Eis o plano:

“Para a organização da comuna, a federação permanente das barricadas e a função de um Conselho da Comuna revolucionário pela delegação de um ou dois deputados por barricada, um por rua ou por quarteirão, deputados investidos de mandatos imperativos, sempre responsáveis e sempre revogáveis” (estranhas essas barricadas da Aliança, nas quais se redigem mandatos em vez de se combater). “O Conselho Comunal, assim organizado, poderá escolher em seu seio comitês executivos, separados conforme cada ramo da administração revolucionária da comuna.” A capital insurreta, assim constituída em comuna, declara então às outras comunas do país que ela renuncia a toda pretensão de governá-las; ela as convida a se reorganizar de modo revolucionário e a delegar seus deputados revogáveis, responsáveis e portadores de mandatos imperativos, a um ponto de reunião determinado para lá constituir a federação das associações, comunas e províncias insurretas e para organizar uma força revolucionária capaz de triunfar contra a reação. Essa organização não será limitada às comunas do país insurreto; outras províncias ou países poderão fazer parte dela, ao passo que “províncias, comunas, associações e indivíduos que tomarem o partido da reação serão dela excluídos”. A abolição das fronteiras anda aqui, portanto, de mãos dadas com a mais benigna tolerância em relação às províncias reacionárias que não tardariam a recomeçar a guerra civil.

Temos, pois, nessa organização anárquica das barricadas-tribunas, primeiro o Conselho Comunal, depois os comitês executivos, que, para poder executar o que quer que seja, devem ser investidos de um poder qualquer e sustentados pela força pública; temos, em seguida, todo um parlamento federal, cuja função principal será de organizar essa força pública. Esse parlamento, assim como o Conselho Comunal, deverá delegar o poder executivo a um ou mais comitês, os quais, por sua própria natureza, são investidos de um caráter autoritário, que as necessidades da luta acentuarão cada vez mais. Reconstituímos, assim, o mais belo de todos os elementos do “Estado autoritário”, e que chamemos essa máquina de “comuna revolucionária organizada de baixo para cima” é algo que importa pouco. O nome não muda em nada a questão; a organização de baixo para cima existe em toda república burguesa, e os mandatos imperativos datam da Idade Média. De resto, o próprio Bakunin o reconhece, quando (artigo 8) qualifica sua organização com o nome de “novo Estado revolucionário”. [...]

Agora trataremos do segredo de todas as caixas de duplo e triplo fundo da Aliança. Para que o programa ortodoxo seja observado e que a anarquia se conduza de maneira correta, “é necessário que, no meio da anarquia popular que constituirá a vida mesma e toda a energia da revolução, a unidade do pensamento e da ação revolucionária encontre um órgão. Esse órgão deve ser a associação secreta e universal dos confrades internacionais. Essa associação parte da convicção de que as revoluções jamais são feitas pelos indivíduos ou pelas sociedades secretas. Elas se fazem como por si mesmas, são produzidas pela força das coisas e pelo movimento dos eventos e dos fatos. Elas se preparam durante um longo tempo, nas profundezas da consciência instintiva das massas populares, e depois estouram... Tudo o que uma sociedade secreta bem organizada pode fazer é inicialmente ajudar no nascimento de uma revolução, difundindo entre as massas ideias correspondentes aos instintos destas últimas, e organizar, não o exército da revolução – o exército deve ser sempre o povo” (bucha de canhão), “mas um estado-maior revolucionário, composto de indivíduos devotados, enérgicos, inteligentes e sobretudo amigos sinceros do povo, não ambiciosos nem vaidosos, capazes de servir de intermediários entre a ideia revolucionária” (monopolizada por eles) “e os instintos populares. O número desses indivíduos não deve, pois, ser imenso. Para a organização internacional em toda a Europa, bastam cem revolucionários séria e fortemente aliados. Duas, três centenas de revolucionários serão suficientes para a organização do maior país.”

Assim, tudo se transforma. A anarquia, a “vida popular desagrilhoada”, as “más paixões” e o resto não bastam mais. Para assegurar o sucesso da revolução, é necessária a unidade do pensamento e da ação. As organizações internacionais procuram criar essa unidade pela propaganda, pela discussão, e a organização pública do proletariado – para Bakunin, é preciso apenas uma organização secreta de cem homens, representantes privilegiados da ideia revolucionária, estado-maior à disposição da revolução, nomeado por ele mesmo e comandado pelo permanente cidadão Bakunin. A unidade do pensamento e da ação não quer dizer outra coisa senão a ortodoxia e a obediência cega. *Perinde ac cadaver*¹⁹. Estamos em plena Companhia de Jesus.

Dizer que os cem confrades internacionais devem “servir de intermediários entre a ideia revolucionária e os instintos populares” é abrir um abismo intransponível entre a ideia revolucionária aliancista e as massas proletárias; é proclamar a impossibilidade de recrutar esses cem guardas em outro lugar que não seja em meio às classes privilegiadas.

[...] O movimento revolucionário de Lyon acabava de ser deflagrado. [...] Em 28 de setembro, no dia de sua chegada, o povo havia ocupado a prefeitura municipal. Bakunin se instalou ali: então chegou o momento crítico, o movimento esperado desde há muitos anos, no qual Bakunin pôde realizar o ato mais revolucionário que o mundo já viu – ele decretou a abolição do Estado. Mas o Estado, sob a forma e a espécie de duas companhias de guardas nacionais burgueses, entrou por uma porta que os ocupantes haviam se esquecido de resguardar, esvaziou a sala e forçou Bakunin a tomar às pressas o caminho de volta para Genebra.

19 “Como se fosse um cadáver”: expressão usada pelos jesuítas para descrever a obediência absoluta exigida de seus membros.

Carta a Friedrich Engels

(Londres, 1º de agosto de 1877)

Karl Marx

Quando aquele sujeitinho do Wedde esteve em Londres, pela primeira vez, usei a expressão “mitologia moderna” como designação das Deusas da “Justiça, Liberdade, Igualdade etc.”, as quais voltaram a andar à solta por aí.

Isso lhe provocou uma profunda impressão, pois o próprio Wedde tem feito muito a serviço dessas entidades superiores.

Crítica do Programa de Gotha

(Karl Marx)

Distribuição “justa”

[...]

[Segundo o Programa de Gotha:] “O trabalho é a fonte de toda riqueza e de toda a cultura, e como o trabalho útil é apenas possível na sociedade e pela sociedade, o fruto do trabalho pertence na íntegra, por direito igual, a todos os membros da sociedade.”

[...]

O que significa distribuição “justa”?

E, por acaso, não afirmam os burgueses que a distribuição atual é “justa”? E, de fato, não é ela a única distribuição “justa” sobre a base do atual modo de produção? São as relações econômicas reguladas por conceitos jurídicos? Ou, pelo contrário, não são as relações jurídicas que emergem a partir das relações econômicas? Não possuem também os socialistas sec-tários as mais diversas noções acerca de distribuição “justa”?

Para saber o que, nesse caso, deve-se entender pela fraseologia “distribuição justa”, temos de justapor o primeiro parágrafo ao segundo. Neste, supõe-se uma sociedade em que “os meios de trabalho são patrimônio comum e o trabalho total é regulado em cooperação”, enquanto, no primeiro parágrafo, temos que “o fruto do trabalho pertence inteiramente, com igual direito, a todos os membros da sociedade”. “A todos os membros da sociedade”? Também aos que não trabalham? Como fica, então, o “fruto integral do trabalho”? Ou apenas aos membros da sociedade que trabalham? Nesse caso, como fica “o igual direito” de todos os membros da sociedade?

Porém “todos os membros da sociedade” e o “Direito igual” são, evidentemente, apenas modos de falar. [...]

Educação popular igual

[Segundo o Programa de Gotha] Consigna B: “O Partido Alemão dos Trabalhadores reivindica, como fundamento espiritual e ético do Estado:

1. Educação popular fundamental, igual e universal, realizada pelo Estado. Obrigação universal de frequência escolar. Ensino gratuito.”

“Educação popular fundamental igual”? O que é que se imagina com essas palavras? Acredita-se, por acaso, que, na sociedade atual – e só dessa que estamos tratando aqui –, a educação possa ser *igual* para todas as classes? Ou será que se reivindica que também as classes superiores devam ser reduzidas ao mínimo de educação – i.e. à escola popular fundamental – que é única compatível com as relações econômicas não apenas dos trabalhadores assalariados, senão também dos camponeses?

“Obrigação universal de frequência escolar. Ensino gratuito.” A primeira existe na Alemanha, a segunda, na Suíça e nos EUA, para as escolas populares fundamentais. Se, em alguns Estados desses países, existem também instituições “superiores” de ensino “gratuitas”, significa apenas faticamente que os custos de educação das classes superiores são financiados, tirando-se do cofre geral de impostos. Além disso, o mesmo vale para a reivindicação de “Justiça gratuita”, contida no item artigo 5 do Programa de Gotha. A Justiça Criminal deve ser mantida gratuita em todas as localidades. A Justiça Civil gira, de forma quase exclusiva, em torno de conflitos de propriedade, i.e. atinge, quase exclusivamente, as classes proprietárias. Devem estas conduzirem seus processos à custa do cofre popular?

O parágrafo sobre as escolas haveria, no mínimo, de reivindicar escolas técnicas – teóricas e práticas – em conexão com a escola popular fundamental.

Inteiramente censurável é uma “Educação popular... realizada pelo Estado”. Determinar, mediante lei universal, os meios das escolas populares fundamentais, a qualificação do corpo docente, os domínios de ensino etc. e – tal como ocorre nos EUA – supervisionar, por meio de inspetores do Estado, o cumprimento desses preceitos legais é uma coisa completamente diferente da designação do Estado como educador do povo! Sobretudo o Governo e a Igreja devem ser igualmente excluídos de toda e qualquer influência sobre a escola. Ora, em particular no Império Alemão-Prussiano – e não se deveria recorrer ao podre subterfúgio de se estar falando de um “Estado futuro”, pois vimos de que circunstância realmente se trata –, o Estado carece, inversamente, de uma educação muito rigorosa, realizada pelo povo.

Porém todo o Programa de Gotha – a despeito de sua inteira sonoridade democrática –, encontra-se, completamente, empestado da crença servil da seita lassalleana acerca do Estado ou – o que não é melhor – da crença miraculosa da Democracia ou, mais do que isso, trata-se de um compromisso, firmado entre esses dois tipos de crenças milagrosas, ambas equidistantes do socialismo.

[...]

“*Liberdade de consciência!*” Se se pretendeu com isso, nesse momento de Guerra Cultural, levar à mente do liberalismo sua velha palavra-chave, então poderia ter isso ocorrido apenas da seguinte forma: todos podem satisfazer tanto sua necessidade religiosa como sua necessidade corporal, sem que a polícia meta o nariz no meio. Porém o Partido dos Trabalhadores deveria, pelo contrário, declarar, nessa ocasião, sua convicção de que a “liberdade de consciência” burguesa nada é senão a tolerância de todas as espécies possíveis de *liberdade de consciência religiosa*, sendo que ele se esforça, muito mais, por libertar as consciências do fantasma religioso. Prefere-se, porém, não ultrapassar o nível “burguês”.

[...]

Sobre o direito de herança

Sobre a abolição da herança

Mikhail Bakunin

[...]

Há uma diferença entre coletivistas que pensam ser insensato votar pela abolição dos direitos de herança e coletivistas que pensam ser necessário fazê-lo: os primeiros tomam o futuro como seu ponto de partida – isto é, uma situação em que a propriedade coletiva da terra e dos instrumentos de trabalho já foi alcançada –, ao passo que nós, os últimos, partimos do presente, ou seja, da propriedade individual herdada funcionando em sua plenitude.

Eccarius disse que o direito é apenas um resultado dos fatos e que, tão logo o fato da propriedade individual tiver sido abolido, o direito de herança morrerá por si mesmo. É certo que, na história, os fatos sempre precederam os direitos legais: estes últimos sempre resguardaram os primeiros. Mas é também inquestionável que, tendo sido um efeito, o direito se torna, por sua vez, uma causa de outros efeitos; e que primeiro ele tem de ser revertido, se queremos alcançar efeitos diferentes. Assim, o direito de herança se tornou a base e a condição principal para a propriedade individual garantida pelo Estado.

Alguns disseram que não seria proveitoso abolir esse direito, porque, quando os trabalhadores forem poderosos o bastante para abolir o direito de herança, eles se aproveitarão desse poder para proclamar e efetuar a liquidação social. Mas é em nome da prática que vos conclamo à abolição do direito de herança. Muito se falou da dificuldade de se desapossar pequenos proprietários camponeses, e certamente uma tentativa de fazê-lo jogaria esses proprietários nos braços da contrarrevolução. Isso deve ser evitado. Assim, é provável que eles permaneçam por algum tempo com a posse de fato das áreas de terra que possuem atualmente. E se o direito de herança for mantido, eles conservarão não só a posse daquelas áreas, mas serão seus proprietários efetivos e transmitirão esses títulos de propriedade a seus filhos.

Mas se o direito de herança for abolido, e com ele todos os direitos jurídicos e políticos vinculados à terra em geral, tudo o que lhes restará será o fato da posse – um fato que, não mais protegido pelo Estado, será facilmente transformado e superado pela força dos eventos revolucionários.

Discurso de Marx em 10 de setembro de 1869 no Congresso de Basileia²⁰

[...]

A classe trabalhadora, que nada tem a herdar, não tem interesse nenhum na questão.

A Aliança Democrática propõe começar a revolução social com a abolição do direito de herança. Ele [Marx] pergunta se isso seria adequado.

²⁰ Este texto é a sinopse de um discurso proferido em 10 de setembro de 1869 no Congresso de Basileia. Essa intervenção encerrou o debate sobre a questão da herança e, ainda que não aprovada por não ter obtido os votos da maioria dos delegados, recebeu 32 votos a favor, 23 contra e 13 abstenções. Mikhail Bakunin (1814-1876), um dos principais expoentes do anarquismo, ingressou na AIT em 1869 e, no mesmo ano, foi delegado no Congresso de Basileia. Expulso em 1872, foi um dos pais da AIT “autonomista”. Originalmente publicado em 1869.

A proposta não é nova. Saint-Simon a havia levantado em 1830.

Como medida econômica, ela não seria de nenhum proveito. Só causaria uma irritação tão grande que certamente provocaria uma oposição quase invencível, levando inevitavelmente à reação. Se tal medida fosse proclamada no momento de uma revolução, ele não acredita que o estado geral de inteligência conseguiria sustentá-la. Além disso, se a classe trabalhadora tivesse poder suficiente para abolir o direito de herança, ela seria poderosa o suficiente para efetuar a desapropriação, que seria um processo muito mais simples e mais eficiente.

Abolir o direito de herança da terra na Inglaterra envolveria as funções hereditárias conectadas à terra, a Câmara dos Lordes etc., e 15 mil lordes e 15 mil ladies teriam de morrer antes que suas terras estivessem disponíveis. Se, ao contrário, um parlamento operário decretasse que a renda deve ser paga ao tesouro, em vez de ao proprietário fundiário, o governo obteria um fundo imediato, sem qualquer perturbação social, ao passo que abolindo o direito de herança tudo seria perturbado e nada obtido.

A meta de nossos esforços deve ser a de que nenhum instrumento de produção seja propriedade privada. A propriedade privada nessas coisas é uma ficção, já que os proprietários não podem usá-las eles próprios; eles forçam outras pessoas a trabalhar para eles, conferindo-lhes apenas o domínio sobre essas coisas. Num estado semibárbaro, isso pode ter sido necessário, mas não o é mais. Todos os meios de trabalho devem ser socializados, de modo que todo homem detenha o direito e os meios de exercer sua força de trabalho. Se tivéssemos tal estado de coisas, o direito de herança seria inútil. Enquanto não o tivermos, o direito familiar de herança não poderá ser abolido. O principal objetivo das pessoas, ao poupar para seus filhos, era assegurar-lhes os meios de subsistência. Se as crianças fossem sustentadas por alguém após a morte dos pais, estes não precisariam se preocupar com deixar para elas algo com que se manter, mas enquanto este não for o caso, essa medida resultaria apenas em sofrimentos, irritaria e amedrontaria as pessoas e não traria benefício algum. Em vez de o começo, ela poderia ser apenas o fim da revolução social. O começo tem de ser a obtenção dos meios de socializar os meios do trabalho.

O direito testamentário de herança é odioso para a classe média; nisso o Estado poderia intervir com segurança a qualquer momento. Já temos os tributos sobre a herança; tudo o que temos de fazer é aumentá-los, torná-los progressivos, assim como o imposto de renda, deixando isentos os pequenos valores, por exemplo, de 50 libras. É apenas nesse sentido que a questão interessa à classe trabalhadora.

Tudo o que se relaciona com o presente estado de coisas precisa ser transformado, mas se os testamentos fossem suprimidos, seriam substituídos por doações durante a vida, razão pela qual é melhor tolerá-lo sob certas condições do que fazer pior. Primeiro é preciso obter os meios para a transformação do estado de coisas; então, o direito à herança desaparecerá por si só. [...]

Se o Estado tivesse o poder de se apropriar da terra, a herança desapareceria. Declarar a abolição da herança seria uma tolice. Quando ocorrer uma revolução, a expropriação poderá ser realizada; se não há poder para fazê-lo, então o direito de herança não será abolido.

Extrato de relatório do Conselho Geral da AIT sobre o direito de herança²¹

Karl Marx

[...]

O direito de herança só tem relevância social na medida em que deixa ao herdeiro o poder que o falecido acumulou durante seu tempo de vida – em especial o poder de transferir a si mesmo, por meio de sua propriedade, o produto do trabalho de outrem. Por exemplo, a terra dá ao proprietário vivo o poder de transferir a si mesmo, sob o nome de renda, sem qualquer equivalente, o produto do trabalho de outrem. O capital lhe confere o poder de fazer o mesmo, sob o nome de lucro e juro. A propriedade de fundos públicos lhe dá o poder de viver sem trabalhar, à custa do trabalho de outrem etc.

A herança não cria esse poder de transferir o produto do trabalho de um homem para o bolso de outro homem – ela diz respeito apenas à mudança dos indivíduos que dispõem desse poder. Como qualquer outra legislação civil, as leis de herança não são a causa, mas o efeito, a consequência jurídica da atual organização econômica da sociedade, baseada na propriedade privada dos meios de produção, isto é, da terra, da matéria-prima, da maquinaria etc. Do mesmo modo, o direito de herdar escravos não é a causa da escravidão, mas, ao contrário, a escravidão é a causa do direito de herdar escravos.

O que temos de atacar é a causa, e não o efeito – a base econômica, não a superestrutura jurídica. Se os meios de produção forem transformados de prosperidade privada em prosperidade social, então o direito de herança (na medida em que ele tem alguma importância social) morrerá de forma natural, porquanto um homem, ao morrer, só deixa aquilo que ele possuía enquanto estava vivo. Nosso grande objetivo deve ser, portanto, o de superar aquelas instituições que dão a algumas pessoas, durante sua vida, o poder econômico de transferir para si mesmos os frutos do trabalho de muitos. Onde a sociedade está avançada o bastante e a classe trabalhadora possui poder suficiente para ab-rogar tais instituições, ela deve fazê-lo de maneira direta. Por exemplo, ao eliminar a dívida pública ela evidentemente elimina, ao mesmo tempo, a herança nos fundos públicos. No entanto, se não dispõe de poder suficiente para abolir a dívida pública, seria uma tolice abolir o direito de herança nos fundos públicos.

A desaparecimento do direito de herança será o resultado natural de uma mudança social que superará a propriedade privada dos meios de produção; mas a abolição do direito de herança jamais pode ser o ponto de partida de tal transformação social.

Um dos grandes erros cometidos há cerca de quarenta anos pelos discípulos de Saint-Simon consistiu em tratar o direito de herança não como o efeito legal, mas como a causa econômica da atual organização social. Mas isso não os impediu em absoluto de, em seu sistema de sociedade, perpetuar a propriedade da terra e de outros meios de produção. Evidentemente, eles pensavam que proprietários eletivos e vitalícios poderiam existir, do mesmo modo como existiram reis eletivos.

Proclamar a abolição do direito de herança como o ponto de partida da revolução social tenderia apenas a afastar a classe trabalhadora de seu verdadeiro alvo de ataque contra a

²¹ Este texto é um excerto do Report of the General Council on the Right of Inheritance [Relatório do Conselho Geral sobre o direito de herança]. Foi escrito por Karl Marx nos dias 2 e 3 de agosto de 1869, e apresentado por Johann Georg Eccarius em 10 de setembro de 1869, numa sessão do Congresso de Basileia. O relatório recebeu 19 votos a favor e 37 contra, tornando-se o primeiro relatório do CG a não ser aprovado num congresso da AIT. Originalmente publicado em 1869.

sociedade atual. Seria algo tão absurdo quanto abolir as leis contratuais entre comprador e vendedor, ao mesmo tempo que se dá continuidade à situação atual de troca de mercadorias.

Seria algo falso na teoria e reacionário na prática.

Ao tratarmos das leis de herança, supomos necessariamente que a propriedade privada dos meios de produção continua a existir. Se não existisse mais entre os vivos, ela não poderia ser transferida deles, e por eles, após sua morte. Portanto, todas as medidas relacionadas ao direito de herança só podem dizer respeito a uma situação de transição social em que, por um lado, a base econômica atual da sociedade ainda não está transformada, mas que, por outro, **as massas trabalhadoras reuniram forças suficientes para impor medidas transitórias calculadas para produzir uma mudança radical definitiva da sociedade.**

Considerada desse ponto de vista, mudanças das leis de herança constituem somente uma parte de muitas outras medidas transitórias que apontam para o mesmo fim.

Essas medidas transitórias, quanto à herança, podem ser apenas:

- a) a ampliação dos tributos sobre a herança já existentes em muitos Estados e a aplicação dos fundos daí derivados para propósitos de emancipação social;
- b) a limitação do direito testamentário de herança, que, diferentemente do intestado ou do direito familiar de herança, aparece como arbitrário e um exagero supersticioso até mesmo dos próprios princípios da propriedade privada.