

Marx, Teórico do Anarquismo

Maximilien Rubel

Outubro de 1973

Conteúdo

Introdução 3
MARX, TEÓRICO DO ANARQUISMO 3
I 4
II 5
III 7
IV 8
V 11
Post Scriptum 14
REFERÊNCIAS 18

Introdução

Escrito para *L'Europe en formation*, este ensaio apareceu no número 163–164, de outubro-novembro de 1973, dedicado ao tema anarquismo e federalismo. Foi retomado numa recopilação de ensaios publicada em 1974, com o título de *Marx, critique du marxisme* (RUBEL, 1974a). Para a presente reedição, o texto foi revisado em sua forma e acrescido com um *post scriptum*, no qual alguns importantes aspectos do problema central, negligenciados no texto original, puderam ser examinados. Na verdade, a questão só será exaurida quando não houver mais necessidade de ser colocada, ou seja, quando a humanidade se aproxime da imagem que alimentou os sonhos de todos os espíritos revolucionários do século XIX, por mais contraditórias que possam ter sido suas concepções teóricas.

No *Litttré* encontram-se duas definições da palavra “teoria” que merecem ser pensadas antes do início da leitura de nosso ensaio: “1) Especulação; conhecimento que se prende à simples especulação, sem passar à prática [...] 5) Na linguagem comum, qualquer noção geral, por comparação com a teoria científica. [...] Teoria socialista, humanitária, opinião arriscada que se faz sobre o futuro da sociedade e da humanidade.”

Refletindo sobre a guerra e sobre o “direito de guerra”, Pierre Leroux recordava os limites da filosofia política de Bodin, Machiavel, Hobbes, Grozio e Pufendorf. “O fato é que as especulações dos filósofos estiveram sempre enraizadas no próprio século; podem isolar-se ou abstrair-se, mas é sempre o mundo de seu próprio tempo que os impulsiona”, escreveu em 1827. Passando à “origem e ao desenvolvimento do princípio pacífico” se acreditava que: “Em todo caso, existe sempre algum espírito temerário que se destaca completamente do próprio século.

Graças a esses homens paradoxais, não se mantém, e não se manterá, o princípio segundo o qual antes de existir como fato este não se coloca para a inteligência humana”; e citava três autores “cuja glória foi terem abraçado com ardor e fé o princípio da paz, de o terem predicado como lei da sociedade, considerando a guerra como uma infração da ordem: Thomas More, Fenelon e o abade Saint-Pierre”.

Se é difícil incluir Marx entre esses “homens paradoxais”, no significado forte de Pierre Leroux, é legítimo entretanto considerá-lo hoje, na época do reinado universal da paranóia político-militar na esfera das oligarquias estatais e culturais, como um dos pioneiros da etiologia desta alienação fatal à nossa espécie.

MARX, TEÓRICO DO ANARQUISMO

Deformado por seus discípulos que não conseguiram nem fazer um balanço e demarcar os limites de sua teoria e nem definir as regras e o campo de sua aplicação, Marx acabou por adquirir o aspecto de um gigante mitológico, símbolo da onisciência e onipotência do *homo faber*, forjador do próprio destino.

A história da escola ainda está por ser escrita, mas pelo menos conhecemos sua gênese: codificação de um pensamento mal conhecido e mal interpretado, o marxismo nasceu e se desenvolveu quando a obra de Marx ainda não estava acessível na sua íntegra e importantes escritos seus eram ainda inéditos. Assim, o triunfo do marxismo como doutrina de estado e ideologia de partido precedeu de algumas décadas a difusão dos escritos em que Marx expunha de modo mais claro e completo os fundamentos científicos e os objetivos éticos de sua teoria social. O fato de se terem produzido alterações profundas em nome de um pensamento cujos princípios cardeais ainda eram desconhecidos dos protagonistas do drama histórico já bastaria para demonstrar que o marxismo é o maior, senão o mais trágico, mal-entendido do século. Mas, também por isso mesmo, pode-se avaliar a contribuição da tese sustentada por Marx segundo a qual, o que provoca as mudanças na sociedade e as transformações sociais não são nem as idéias revolucionárias e nem os princípios morais, mas a força humana e material; idéia e ideologia servem sobretudo para mascarar os interesses da classe a favor da qual são realizadas as transformações. O marxismo político não pode reivindicar a ciência de Marx e, ao mesmo tempo, esquivar-se da análise crítica com a qual ele se armou para desmascarar a ideologia da força e da exploração.

Ideologia dominante de uma classe de patrões, o marxismo conseguiu esvaziar os conceitos de socialismo e comunismo, como estavam em Marx e em seus precursores, de seu conteúdo original, substituído pela imagem de uma realidade que era sua total negação. Se bem que estreitamente ligado aos outros

dois, um terceiro conceito parece, entretanto, ter escapado a este destino: o anarquismo. Sabe-se que Marx teve pouca simpatia por certos anarquistas, mas geralmente ignora-se que compartilhou com eles seu ideal e seu objetivo: o desaparecimento do Estado. Convém, portanto, notar que, abraçando a causa da emancipação operária, Marx logo se situou na tradição do anarquismo mais do que na do socialismo ou do comunismo. Quando, finalmente, escolheu definir-se como comunista, esta qualificação não significava para ele uma das correntes do comunismo então existente, mas um movimento de pensamento e um modo de ação que acabava de fundar, reunindo todos os elementos revolucionários herdados da doutrina e das esperanças de luta do passado.

Nas reflexões seguintes procuraremos demonstrar que sob a palavra “comunismo” Marx desenvolveu uma teoria da anarquia; ou melhor, ele foi, na realidade, o primeiro a construir as bases racionais da utopia anarquista e a definir um projeto para sua realização. Tendo em vista o espaço limitado deste ensaio, apresentaremos estas teses apenas como temas para discussão. O recurso a citações textuais, para cotejo, será reduzido ao mínimo, para ressaltar melhor o argumento central: Marx, teórico do anarquismo.

I

Quando, em fevereiro de 1845, pouco antes de partir para o exílio em Bruxelas, Marx assinou em Paris um contrato com um editor alemão, comprometendo-se a entregar dentro de alguns meses uma obra em dois volumes (de cerca de mil páginas), intitulado *Crítica da política e da economia política*, estava longe de imaginar que se havia imposto uma tarefa que ocuparia toda sua vida e da qual só pôde realizar uma grande parte.

A escolha do tema nada tinha de fortuita. Perdida toda a esperança de ter uma carreira universitária, Marx havia exposto no jornalismo político o resultado de seus estudos de filosofia. Seus artigos na *Rheinische Zeitung*, de Colônia, batiam-se pela liberdade de imprensa na Prússia, em nome de uma liberdade que ele imaginava como essência do homem e como jóia e ornamento da natureza humana, mas ainda em nome de um Estado concebido como realização da liberdade racional, como “o grande organismo em que a liberdade jurídica, moral e política devem encontrar sua realização e no qual o indivíduo, obedecendo às leis do Estado, não faz outra coisa senão obedecer às leis naturais da própria razão, a razão humana” (*Rheinische Zeitung*, 10 de julho de 1842). A censura prussiana rapidamente reduziu ao silêncio o filósofo jornalista que não tardou a se perguntar, na solidão de um retiro para estudos, sobre a verdadeira natureza do Estado e a contribuição racional e ética da filosofia política de Hegel. Conhecemos os frutos desta meditação, enriquecida pelo estudo da história das revoluções burguesas na França, na Grã Bretanha e nos Estados Unidos da América: além de um trabalho inacabado e inédito – “*Crítica da filosofia hegeliana do Estado (1843)*” – e dois ensaios polêmicos: *Introdução à crítica da filosofia hegeliana do Direito e Sobre a questão judaica* (Paris, 1844). Estes dois escritos são, na verdade, um único manifesto com o qual Marx indica, de uma vez por todas, e condena sem reservas, as duas instituições sociais que ele considerava estarem na origem dos males e das taras de que padece a sociedade moderna e de que padecerá até que uma revolução social consiga aboli-las: o Estado e o dinheiro. Simultaneamente, Marx exalta aquela potência que, além de ser a principal vítima destas duas instituições, porá fim a seu reinado, assim como a todas as outras formas de domínio de classe, político e econômico: o proletariado moderno, cuja autoemancipação será a emancipação universal do homem, será, depois da perda total do homem, a conquista total do humano.

A negação do Estado e do dinheiro, assim como a afirmação do proletariado enquanto classe libertadora precedem, no desenvolvimento intelectual de Marx, seus estudos de economia política e mesmo a descoberta do “fio condutor” que o guiará em sua pesquisa histórica posterior, ou seja, a concepção materialista da história. A ruptura com a filosofia política e jurídica de Hegel, por um lado, e o estudo crítico da história das revoluções burguesas, por outro, permitiram-lhe fixar definitivamente os postulados éticos de sua futura teoria social, da qual a crítica da economia política lhe fornecerá a base científica. Tendo percebido o papel revolucionário da democracia e do poder legislativo na gênese do Estado burguês e de seu sistema de governo, Marx aproveitou as análises brilhantes de um Alexis de Tocqueville e de um Thomas Hamilton (1799), ambos observadores perspicazes da potencialidade revo-

lucionária da democracia americana, para lançar os fundamentos racionais de uma utopia anarquista enquanto finalidade consciente do movimento revolucionário da classe que seu mestre SaintSimon havia definido como “a mais numerosa e a mais pobre”. Uma vez que a crítica do Estado o havia levado a imaginar a possibilidade de uma sociedade livre de toda a autoridade política, deveria então empreender a crítica do sistema econômico que assegurava as bases materiais do Estado. Quanto à negação ética do dinheiro, esta implicava, igualmente, na análise da economia política, ciência do enriquecimento de uns e da miséria de outros. Mais tarde Marx definiu como “a anatomia da sociedade burguesa” a pesquisa que estava por iniciar e, dedicando-se a este trabalho de anatomista-sociólogo, forjou seu próprio instrumento metodológico. A descoberta da dialética hegeliana o ajudou a fixar o plano da Economia em seis “rubricas” ou “livros”: “Capital”, “Propriedade fundiária”, “Trabalho assalariado”, “Estado”, “Comércio exterior” e “Mercado mundial” (Cf. do Prefácio à crítica da economia política, 1859). Com efeito, esta dupla “triade” de temas de pesquisa correspondem aos dois problemas que Marx se propusera tratar quatorze anos antes, na obra contendo a dupla crítica da economia e da política. Marx iniciou sua obra com a análise crítica do modo de produção capitalista, mas esperava levar a termo não só a primeira triade das rubricas como também iniciar a segunda triade que deveria inaugurar o “Livro sobre o Estado”. (Cf. RUBEL, 1981a) A teoria do anarquismo havia, assim, encontrado em Marx seu primeiro promotor reconhecido, sem que fosse obrigado a apresentar a prova indireta disso. O equívoco do século, que é o marxismo como ideologia do Estado, nasceu de tal lacuna, lacuna esta que permitiu que os donos de um aparato estatal batizado de socialista incluíssem Marx entre os adeptos de um socialismo ou de um comunismo de Estado, se não diretamente de um socialismo “autoritário”.

Certamente, como todo ensinamento revolucionário, o de Marx não deixa de apresentar ambiguidades. Explorando-as habilmente e invocando certas atitudes pessoais do mestre, discípulos pouco escrupulosos conseguiram colocar sua obra a serviço de doutrinas e de ações que representaram sua mais completa negação, tanto em sua verdade fundamental quanto na sua finalidade abertamente proclamada. Numa época em que tudo – teoria e valores, sistemas e projetos – regrediu decênios na ordem das relações humanas, é importante resgatar o legado espiritual de um autor que, consciente dos limites de sua própria pesquisa, fez dos postulados da auto-educação crítica e da auto-emancipação revolucionária o princípio permanente do movimento operário. Não cabe a uma posteridade carregada de pesadas responsabilidades julgar um morto que não pode mais defender a própria causa; em compensação, cabe a nós

II

Dissemos em outra ocasião que o “Livro” sobre o Estado previsto no plano da Economia, e que não chegou a ser escrito, poderia conter a teoria da sociedade livre do Estado, a sociedade anarquista. Sem ser diretamente destinados a essa obra, os materiais publicados ou preparados por Marx no curso de sua atividade literária permitem-nos, seja avançar esta hipótese sobre o conteúdo da obra projetada, seja de determinar sua estrutura geral. Se a primeira triade da rubrica se confundia com a crítica da economia política, a segunda triade deveria, essencialmente, expor a crítica da política. Em seguida à crítica do capital, a crítica do Estado deveria estabelecer o determinismo da evolução política da sociedade moderna, assim como o propósito de O capital (seguido dos “livros” sobre Propriedade fundiária e trabalho assalariado) foi o de “revelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna” (Cf. do “Prefácio à primeira edição de O capital”, 1867). Em outros escritos, publicados e inéditos, anteriores a Crítica da economia política (1859), se retomam os princípios e postulados em que Marx se inspirou para fundar a crítica do capital, mas não se pode daí concluir a tese e os critérios que o guiaram para desenvolver a crítica do Estado. Entretanto, seria falso supor que o pensamento de Marx sobre a política estivesse então definitivamente fixado, sem possibilidade de alguma modificação em seus detalhes ou fechado a qualquer enriquecimento teórico. Assim, se o problema do Estado foi deixado de lado não foi só porque ele se sentiu obrigado a terminar sua obra principal, mas sobretudo porque sua participação na Internacional Operária de setembro de 1864 e seus confrontos polêmicos no seio deste organismo, além dos acontecimentos políticos, em particular a rivalidade pela hegemonia entre a França e a Prússia, por um lado e a Rússia e a Áustria, por outro, marcaram os que viveram a época. A Europa

do Tratado de Viena era já somente uma ficção, enquanto que dois grandes fenômenos sociais surgiam na cena histórica: os movimentos de libertação nacional e o movimento operário. Difícil de conciliar de um ponto de vista puramente conceitual, a mescla de nação e de luta de classe deveria colocar para Marx e Engels problemas de decisões teóricas cuja solução não poderia deixar de pô-los em contradição com seus próprios princípios revolucionários. Engels se especializou em distinguir os povos e a nação, esta podendo ou não reivindicar, a seu ver, o direito histórico de existência nacional. O próprio sentido da realidade histórica impedia os dois amigos de seguir Proudhon na via de um federalismo que, na situação da época, devia aparecer a eles, ao mesmo tempo, uma pura loucura e uma utopia impura, mas era grande o risco de cair num nacionalismo pouco compatível com o considerado universalismo do proletariado moderno.

Se Proudhon, com suas aspirações federalistas, parecia estar mais próximo de Marx, numa posição anárquica, o quadro se esfuma quando se considera a sua concepção global das reformas que deveriam levar à abolição do capital e do Estado. O elogio do qual Proudhon foi objeto em *A sagrada família* (1845) não deve nos enganar: desde então, as divergências teóricas entre os dois pensadores foram profundas, porque o elogio tinha sido feito ao socialista francês com imensa reserva: a crítica proudhoniana da propriedade não é externa ao sistema econômico burguês; mesmo sendo válida, não coloca como questão fundamental as relações sociais de produção do sistema criticado. Na doutrina proudhoniana, dessa forma, as categorias econômicas, expressão teórica das instituições do capital, são todas conservadas de maneira sistemática. Proudhon teve o mérito de haver desvendado as contradições inerentes à ciência econômica e de haver demonstrado a imoralidade da moral e do direito burguês; sua fraqueza foi ter aceito as categorias e as instituições da economia capitalista e de ter respeitado, no próprio programa, paliativos e reformas, todos os instrumentos de domínio da classe burguesa e de seu poder político: salário, crédito, bancos, troca, preço, valor, lucro, juros, impostos, concorrência, monopólio. Tendo sabido aplicar a dialética da negação à análise da evolução do direito e do sistema jurídico, ficou, entretanto, no meio do caminho, negando-se a estender seu método crítico da negação à economia capitalista. Proudhon tornou possível tal crítica, mas foi Marx quem fez deste novo método crítico uma arma na luta dos trabalhadores contra o capital e seu Estado

Proudhon criticou a economia e o direito burguês em nome da moral burguesa: Marx foi o crítico do modo de produção capitalista em nome da dialética proletária, cujos critérios de juízo estão marcados por uma visão completamente diferente da sociedade humana. Para comprovar isso basta seguir, com todo o rigor lógico e até sua última consequência, o princípio proudhoniano – ou melhor, hegeliano – da negação: a justiça sonhada por Proudhon só seria realizada pela negação da justiça, assim como a filosofia só poderá ser realizada pela negação da filosofia, isto é, por uma revolução social que finalmente permitisse à humanidade tornarse social e à sociedade tornar-se humana. (Cf. MARX, 1972a) Será o fim da pré-história da humanidade e o início da vida do homem, o aparecimento do homem na sua plenitude, com faculdades universais, o advento do homem total ou polimorfo (*vielseitig*). À moral realista de Proudhon, que procurava salvar o “lado bom” das instituições burguesas, Marx contrapôs a ética de uma utopia cujas exigências estão de acordo com as possibilidades oferecidas por uma ciência e uma técnica suficientemente desenvolvidas para prover as necessidades da espécie. A um anarquismo tanto respeitoso da pluralidade das classes e das categorias sociais quanto favorável à divisão do trabalho e hostil ao associacionismo exaltado pelos utopistas, Marx opõe um anarquismo que nega as classes sociais e a divisão do trabalho, um comunismo que retoma tudo que o socialismo utópico considerou poder ser realizado por um proletariado consciente do próprio papel emancipador e senhor das forças produtivas. E, no entanto, a despeito destes caminhos divergentes – em particular, como veremos, de uma diferente valoração dos meios políticos – os dois tipos de anarquia se orientam a uma finalidade comum, aquela que o Manifesto do Partido Comunista define nos seguintes termos:

A velha sociedade burguesa, com suas classes e seus antagonismos, dá lugar a uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição da livre libertação de todos.

III

Marx recusou-se a dar receitas para os caldeirões do futuro, mas fez melhor – ou pior: quis demonstrar que uma necessidade histórica arrastava a humanidade, com cega fatalidade, para uma situação de crise, na qual dever-se-ia enfrentar um dilema decisivo: ser aniquilado pelas próprias invenções técnicas ou sobreviver graças a um “estalo” de consciência que o tornaria capaz de romper com todas as formas de alienação e de subserviência que marcaram as fases de sua história. Só este dilema é inexorável, porque a escolha do caminho, da saída, é deixada à classe social que tem todas as razões para refutar a ordem existente e para implantar um modo de vida profundamente diferente do velho. O proletariado moderno é, virtualmente, a força material e moral em condições de fazer-se cargo desta tarefa salvadora de alcance universal. Entretanto, essa força potencial só poderá tornar-se realidade depois da burguesia ter cumprido seu tempo, porque esta traz um si uma missão histórica e se não está sempre consciente disso, seus ideólogos se encarregam de lembrar-lhe seu papel civilizador. Criando um mundo à própria imagem, a burguesia dos países industrialmente desenvolvidos aburguesa e proletarisa a sociedade, que cai progressivamente sob seu domínio político e econômico. Considerados do ponto de vista dos interesses proletários, seus instrumentos de conquistas – o capital e o Estado – são outros tantos meios de submissão e opressão. Quando as relações de produção capitalistas, e portanto os Estados capitalistas, estiverem definitivamente instalados em escala planetária, as contradições internas do mercado mundial mostrarão os limites da acumulação capitalista e provocarão uma situação de crise permanente, que colocará em perigo as próprias bases das sociedades que dominam, a ponto de ameaçar pura e simplesmente a sobrevivência da espécie humana. Soará a hora da revolução proletária.

Uma extrapolação que não precisa ser muito audaciosa bastará para que se tire a última consequência do método dialético empregado por Marx para revelar a lei econômica do movimento a sociedade moderna. Podemos avaliar esta afirmação abstrata mediante citações textuais, partindo de observações metodológicas que podem ser retiradas de vários escritos de Marx que remontam a diferentes épocas. É também verdade que a hipótese mais frequente de Marx em seus trabalhos políticos foi a da revolução proletária em países que conheceram um longo período de civilização burguesa e de economia capitalista – esta deve assinalar o início de um processo de desenvolvimento que englobe, pouco a pouco, o resto do mundo, porque a aceleração do progresso histórico é assegurada por osmose revolucionária. Qualquer que seja a hipótese considerada, um fato é certo: não há espaço, na teoria social de Marx, para uma terceira via revolucionária, aquela dos países que, privados da experiência histórica do capitalismo maduro e da democracia burguesa, mostraram o caminho da revolução proletária aos países com um longo passado capitalista e burguês.

É bom lembrar tais verdades elementares da chamada concepção materialista da história, porque a mitologia marxista, nascida com a Revolução Russa de 1917, conseguiu impor às mentes pouco informadas – e são legiões – uma imagem completamente diferente do processo revolucionário: a humanidade estaria dividida em dois sistemas econômico-políticos, o mundo capitalista, dominado pelos países industrialmente desenvolvidos e o mundo socialista, cujo modelo, a URSS, chegou ao patamar de segunda potência mundial, depois de uma revolução “proletária”. Na verdade, a industrialização do país deveu-se à criação e à exploração de um imenso proletariado, e não a seu triunfo e à sua abolição. A simulação de uma “ditadura do proletariado” fez parte do arsenal de idéias impostas pelos novos patrões, no interesse de seu poder: numerosas décadas de barbárie nacionalista e militar, em escala mundial, nos permitem compreender o esvaziamento mental de inteligências universalmente vítimas do mito denominado “outubro socialista”.

Não podendo aprofundar tal debate neste espaço, limitar-nos-emos a precisar nosso propósito sob forma de uma alternativa: ou a teoria materialista do desenvolvimento social é rigorosamente científica – coisa de que o próprio Marx estava, naturalmente, convencido – e neste caso a existência de um mundo “socialista” é um mito; ou bem o mundo socialista existe realmente e isto constitui a refutação total e definitiva daquela teoria. Na primeira hipótese o mito do mundo socialista pode ser perfeitamente esclarecido: tratou-se do produto de uma campanha ideológica habilmente conduzida pelo “primeiro Estado operário” para dissimular sua própria natureza; no segundo caso, a teoria materialista do futuro socialista do mundo estaria certamente desmentida, mas a exigência ética e utópica dos ensinamentos

marxistas estaria realizada. Em outras palavras, Marx, refutado pela história como cientista, teria triunfado como revolucionário.

O mito do “socialismo realizado” foi fabricado para justificar moralmente um dos mais poderosos modelos de uma sociedade de domínio e exploração que a história jamais havia conhecido. O problema da natureza desta sociedade conseguiu anular completamente até as mentes mais atentas à teoria, à doutrina e às noções que formam, em seu conjunto, o patrimônio intelectual do socialismo, do comunismo e do anarquismo; mas destas três escolas do movimento de idéias que visam uma mudança profunda da sociedade humana, o anarquismo foi aquela que menos sofreu por tal perversão: não tendo criado uma teoria verdadeira e própria da práxis revolucionária, pôde preservar-se da corrupção política e ideológica que atingiu as outras duas escolas de pensamento. Nascida tanto dos sonhos e nostalgias, quanto da negação e da revolta, constituiu-se como a crítica mais radical do princípio da autoridade em todas as suas formas e, sobretudo como tal, foi absorvida pela teoria materialista da história. Esta última é essencialmente uma idéia da evolução histórica da humanidade que passa, através de etapas sucessivas, de um estado de permanentes antagonismos sociais a um modo de existência feito de harmonia social e plenitude individual. Ao lado da crítica social transmitida pela utopia anárquica, a finalidade comum às doutrinas radicais e revolucionárias pré-marxistas tornou-se parte integrante do comunismo anárquico de Marx. Com ele, o anarquismo utópico se enriqueceu com uma nova dimensão, a da compreensão dialética do movimento operário visto como auto-libertação ética que engloba toda a humanidade. Era inevitável que a tensão intelectual, provocada pelo elemento dialético, numa teoria com pretensões científicas, senão diretamente naturalistas, fosse a origem de uma ambiguidade fundamental que marcou indelevelmente o ensinamento e a atividade de Marx. Homem de partido não menos que homem da ciência, Marx nem sempre buscou, em sua atividade política, harmonizar os fins e os meios do comunismo anárquico. Mas, neste caso, tendo falido como militante, não deixou, por isso, de ser o teórico do anarquismo. Tem-se portanto o direito de aplicar à sua teoria a tese ética por ele formulada sobre o materialismo de Feuerbach (1845):

A questão de se o pensamento humano reflete uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas uma questão prática. É na práxis que o homem deve comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter imanente e seu pensamento. (MARX, 1972a, p.3)

IV

A negação do Estado e do capitalismo por parte da classe social mais numerosa e mais miserável se apresenta para Marx como um imperativo ético, antes mesmo de ser demonstrada dialeticamente como uma necessidade histórica. Seu primeiro passo, fruto de uma valoração crítica dos resultados da Revolução Francesa, equivale a uma escolha decisiva, a meta que, a seu ver, todo homem deveria esforçar-se por alcançar. E tal meta é precisamente a emancipação humana enquanto superação da emancipação política. O Estado político o mais livre – cujo único exemplo é fornecido pelos Estados Unidos da América – torna o homem escravo porque se interpõe, a guisa de mediador, entre o homem e a sua liberdade, como Cristo, a que o homem religioso atribui a divindade própria do homem. Politicamente emancipado, entretanto, o homem participa de uma soberania imaginária; como ser soberano que goza de direitos do homem, leva uma dupla existência, a do cidadão membro da comunidade política e a do homem privado, membro da sociedade civil; a de ser celeste e a de ser profano. Como cidadão ele é livre e soberano nos céus da política, reino universal da igualdade; como indivíduo é tragado pela vida real, a vida civil, degrada-se como instrumento do seu próximo; torna-se, então, um joguete de potências estranhas, materiais e morais: das instituições da propriedade privada, da cultura, da religião, etc. A sociedade civil, separada do Estado político, é a esfera do egoísmo, da guerra de todos contra todos, da separação do homem do homem. Assegurando ao homem a liberdade religiosa, a democracia política não o liberou da religião, assim como não o libera da propriedade garantindo-lhe o direito de propriedade; do mesmo modo, mantém a escravidão e o egoísmo dos ofícios, garantindo a todos a liberdade das profissões, porque a sociedade civil burguesa é o mundo do comércio e do lucro, o reino do dinheiro, potência universal que se utiliza da política e, portanto, do Estado.

Em síntese, esta é a tese inicial de Marx: como crítica do Estado e do capital está mais ligada ao pensamento anarquista do que a qualquer pensamento socialista ou comunista. Não há ainda nada de rigorosamente científico, mas reivindica uma concepção ética do destino humano da qual implicitamente se nutre, exigindo que se realize na sequência do tempo histórico. Por isso, sem limitar-se à crítica da emancipação política – que reduz o homem ao estado de mônada egoísta e de cidadão abstrato – define-lhe sejam os fins a serem alcançados sejam os meios necessários para isso:

Só quando o homem real, individual, resgata em si o cidadão abstrato e como homem individual, na sua vida empírica, no seu trabalho individual, na sua relação individual torna-se ser genérico; só quando o homem reconhece e organiza suas “forças próprias” como forças sociais, e por isso não dilui mais sua força social sob a forma de poder político, só então a emancipação humana se realiza.” (Sobre a questão judaica, 1844)

Partindo de O contrato social de Rousseau, teórico do cidadão abstrato e precursor de Hegel, Marx encontrou seu próprio caminho. Refutado um aspecto da alienação política exaltada pelos dois pensadores, agregou a visão de uma emancipação humana e social que reintegrava o indivíduo na inteireza de sua faculdade e na totalidade de seu ser. Refutação parcial porque, enquanto dado histórico essa etapa não pode desaparecer ou ser abolida mediante um ato de vontade. A emancipação política é um “grande progresso”, é, inclusive, a última forma de emancipação humana no interior da ordem estabelecida e como tal poderá ser usada como instrumento para destruir tal ordem e inaugurar a etapa da autêntica emancipação humana. Dialecticamente antinômicos, os fins e os meios se juntam eticamente na consciência do proletariado moderno que torna-se assim o portador e o sujeito histórico da revolução. Classe que concentra em si todas as taras da sociedade e encarna nela o pecado original, o proletariado possui um caráter universal, pela universalidade de sua miséria. Não pode emancipar-se sem emancipar toda a esfera da sociedade e ao realizar os postulados desta ética emancipatória abolirá a si mesmo enquanto proletariado.

Onde Marx invoca a filosofia como “cérebro” e arma intelectual de emancipação humana, cujo coração seria o proletariado, nós preferimos falar de ética para significar que não se trata de uma especulação metafísica, mas de um problema existencial: o que conta é mudar o mundo, restituindo-lhe seu aspecto humano original e não interpretar sua caricatura. Nenhuma filosofia especulativa pode oferecer ao homem uma solução para seus problemas de existência. Mesmo elevando a revolução ao nível de um imperativo categórico Marx raciocina em função de uma ética normativa e não se refere a uma filosofia da História ou a uma teoria sociológica. Uma só ciência deveria então despertar a atenção de Marx, que não podia e nem queria limitar-se à pura exigência ética de uma regeneração do homem e da sociedade: a ciência da produção dos meios de existência, segundo a lei do capital.

O estudo da economia política foi para Marx um meio de lutar pela causa a que consagrou todos os instantes de sua existência de “burguês” fora de sua classe. O que tinha sido até então somente intuição visionária e escolha ética tornar-se-á teoria do desenvolvimento econômico e busca dos determinismos sociais. Mas será, ao mesmo tempo, a participação ativa no movimento social chamado a por em prática os imperativos e as normas derivadas das condições de existência do proletariado industrial. A teoria de uma sociedade sem Estado, sem classes, sem trocas monetárias, sem terrores religiosos e intelectuais pressupõe uma teoria crítica do modo de produção capitalista e a análise reveladora do processo evolutivo que levará, através de sucessivas etapas, aos tipos de sociedade comunista e anarquista. Marx escreverá, mais tarde:

Mesmo quando uma sociedade consegue descobrir a lei natural de seu movimento, (...) não pode nem saltar nem suprimir por decreto as fases naturais do processo. Mas pode abreviar e amenizar as dores do parto. (Prefácio à primeira edição de O capital, 1867)

Em suma, Marx se esforçou por demonstrar cientificamente aquilo de que já estava convencido intuitivamente e que lhe parecia eticamente necessário. No final do primeiro esboço de uma crítica da economia política enfrentou a análise do capital de um ponto de vista sociológico, como poder de mando sobre o trabalho e seus produtos, pois o capitalista possui esta força não em virtude de suas

qualidades pessoais ou humanas, mas enquanto proprietário do capital. O salaríado é uma escravidão e todo aumento de salário dado pela autoridade será apenas uma melhor remuneração para os escravos.

A própria igualdade dos salários, que Proudhon pregava, não faz mais do que generalizar a relação do operário de nosso tempo com o trabalho, fazendo a relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é assim concebida como um capitalista abstrato (Manuscritos... 1844)

Escravidão econômica e servidão política caminham lado a lado. A emancipação política, o reconhecimento dos direitos do homem por parte do Estado moderno tem o mesmo significado que o reconhecimento da escravidão por parte do Estado antigo (A sagrada família, 1845). Escravo de um ofício assalariado, o operário o é também da própria necessidade egoísta e da necessidade alheia. A condição humana disfarça a servidão política no Estado democrático representativo tanto quanto na Monarquia constitucional. “No mundo moderno qualquer um é ao mesmo tempo membro da escravidão e da comunidade”, mesmo que em aparência a servidão da sociedade burguesa seja o máximo de liberdade. Propriedade, indústria e religião, geralmente consideradas garantias da liberdade individual, são, na verdade, instituições que consagram esta condição de servidão. Robespierre, Sain-Just e seus seguidores foram peritos em confundir a sociedade antiga, fundada sobre a escravidão real, com o Estado representativo moderno que se baseia na escravidão emancipada, a sociedade burguesa com a sua concorrência universal, seus interesses privados descosturados, seu individualismo alienado. Por compreender perfeitamente a natureza do Estado moderno e da sociedade burguesa Napoleão considerou o Estado como um fim em si mesmo e a vida burguesa como instrumento de suas próprias ambições políticas. Para satisfazer o egoísmo da nação francesa elevou a guerra permanente ao nível de revolução permanente. Sua derrota consagrou a vitória da burguesia liberal, que acabou por realizar, em 1830, seus sonhos de 1789, fazendo do Estado representativo constitucional a expressão oficial de seu poder exclusivo e de seus interesses particulares.

O problema do bonapartismo foi um desafio permanente para Marx, atento observador da sociedade francesa na sua evolução política e em seu desenvolvimento econômico. (Cf. RUBEL, 1960) A seus olhos a Revolução Francesa constituía o período clássico do espírito político e a tradição bonapartista uma constante da política interna e externa da França. Assim, Marx esboçou uma teoria do cesarismo moderno que, se parece contradizer em parte os princípios metodológicos de sua teoria do Estado, não modifica sua visão original anárquica, pois foi no próprio momento em que se preparava para lançar os fundamentos de sua interpretação materialista da história que ele formulou uma concepção do Estado que o coloca entre os que sustentam o anarquismo o mais radical.

A existência do Estado e a existência da servidão são inseparáveis.(...) Quanto mais o Estado é forte, mais um país, por isso mesmo, é político, e menos disposto está a buscar no princípio do Estado, ou seja, na organização atual da sociedade da qual o Estado é a expressão ativa, partícipe e oficial, a razão de seus males sociais... (Obras, 1844)

O exemplo da Revolução Francesa lhe parecia agora prova suficientemente para anunciar uma teoria que só parcialmente corresponde à sociologia política delineada seja em A Ideologia alemã seja em suas reflexões sobre o Segundo Império e sobre a Comuna de 1871:

Longe de ver no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa viram, ao contrário, nas taras sociais, a fonte dos males políticos. Assim, Robespierre viu na grande pobreza e na grande riqueza somente um obstáculo à democracia pura. Ele quis, então, estabelecer uma frugalidade espartana. O princípio da política seria a vontade. (Ibidem)

Quando, 27 anos depois, a propósito da Comuna de Paris, Marx retomou o exame das origens históricas do absolutismo político representado pelo Estado bonapartista, viu na obra centralizadora da Revolução Francesa a continuação das tradições monárquicas:

O aparato de Estado centralizado, com seus órgãos militares, burocráticos, clericais e judiciais, onipresentes e complicados, que envolvem (envelopam) o corpo vivente da sociedade civil como uma serpente que o esmaga, foi forjado, de início, no tempo da Monarquia absoluta, como arma da nascente sociedade moderna na sua luta para emancipar-se do feudalismo. (...) A primeira Revolução Francesa, que tinha o objetivo de fundar a unidade nacional, (...) prosseguindo na obra levada adiante pela Monarquia absoluta, (...) foi necessariamente obrigada a desenvolver a centralização e a organização do poder do Estado, ampliar seu papel e suas atribuições, aumentar o número de seus instrumentos, fazer crescer sua independência e seu domínio sobrenatural sobre a sociedade real. (...) Qualquer interesse menor e isolado, produto das relações dos grupos sociais, foi separado da própria sociedade, delimitado, tornado independente desta e contraposto a ela, em nome da razão do Estado, baluarte dos sacerdotes do poder do Estado, de funções hierárquicas exatamente definidas. (Primeiro esboço sobre a Comuna, 1871)

Essa denúncia apaixonada do poder do Estado retoma, de qualquer modo, todo o esforço de estudo e de reflexão crítica realizados por Marx neste terreno, do choque com a filosofia moral e política de Hegel, passando pelo período de elaboração da teoria materialista da história, pelos quinze anos de jornalismo autônomo e profissional, sem esquecer a intensa atividade no seio da Internacional Operária. A Comuna parece ter sido para Marx a ocasião de expor o último estágio de seu pensamento sobre o problema para o qual tinha reservado um dos seis livros de sua Economia e de traçar, pelo menos, os contornos dessa livre associação de homens livres, de que o Manifesto do Partido Comunista havia anunciado o advento:

Não se tratou, para a Comuna, de uma revolução contra essa ou aquela forma de poder do Estado, legitimista, constitucional, republicano ou imperial. Foi uma revolução contra a essência mesma do Estado, esse aborto sobrenatural da sociedade; foi a reapropriação, por parte do povo, da própria vida social. (Ibidem, p.215)

V

Comparando o modo de emancipação dos servos sob o regime feudal a dos trabalhadores modernos Marx notava que, à diferença dos proletários, os servos deveriam desenvolver livremente as condições de existência que lhe eram oferecidas e por isso só podiam chegar ao “trabalho livre”; por outro lado, os proletários não podiam afirmar-se individualmente sem abolir a própria condição de vida; e sendo esta idêntica àquela do conjunto da sociedade, não restava outra coisa a não ser suprimir o trabalho assalariado. E acrescentava esta frase que lhe serviu, também, de leitmotiv, seja na atividade literária seja na sua ação de comunista militante:

Os proletários se acham, portanto, em antagonismo direto com a forma na qual os indivíduos da sociedade encontraram até agora sua expressão coletiva, o Estado, e devem derrubar o Estado para afirmar sua própria personalidade. (A ideologia alemã, 1846.)

Esta fórmula, mais próxima do anarquismo de Bakunin do que do de Proudhon, não é fruto de um momento de irreflexão passional nem o gesto de um político que arenga a uma assembléia operária. É a conclusão lógica, em forma de postulado revolucionário, de todo um desenvolvimento teórico tendente a demonstrar “necessidade histórica” da comuna anárquica. Isso significa que o advento da sociedade humana se inscreve, segundo a teoria marxista, num longo processo histórico. Ao final, surge uma classe social que constitui a imensa maioria da população da sociedade industrial e que pode, como tal, assumir uma responsabilidade revolucionária criativa. É para demonstrar a lógica de tal desenvolvimento que Marx procurou fixar um nexo de causalidade entre o progresso científico – sobretudo o das ciências naturais – e as instituições político-jurídicas, de um lado e o comportamento das classes sociais antagônicas, de outro. Ao contrário de Engels, Marx não pensava que a transformação revolucionária futura seria semelhante às revoluções do passado, cataclismos naturais que trituravam o homem, coisas e consciência.

Com o advento do trabalhador moderno a espécie humana iniciava o ciclo de sua verdadeira história, tomava o caminho da razão e tornava-se capaz de realizar os próprios sonhos e construir um destino na medida de suas faculdades criativas. As conquistas da ciência e da tecnologia tornam possível tal êxito, mas o proletariado deve intervir para que a burguesia e seu capital não transformem essa revolução numa corrida para o abismo.

Os triunfos da ciência parecem conquistados ao preço do aviltamento moral. Ao mesmo tempo em que a humanidade estende seu domínio sobre a natureza o homem parece tornar-se presa de seu próximo e de sua própria infâmia

A revolução proletária está longe de ser de uma aventura política; será um acontecimento universal, conduzida de acordo com a imensa maioria dos membros da sociedade que terá tomado consciência da necessidade e da possibilidade de uma regeneração total da humanidade. Visto que a história tornou-se mundial, a ameaça de dominação por parte do capital e de seu mercado se estende por toda a terra; em contraposição, devem surgir uma consciência e uma vontade de massas completamente dispostas a uma mudança profunda e universal das relações humanas e das instituições sociais. Desde que o perigo de uma barbárie de dimensões planetárias ameaça a sobrevivência dos homens, os sonhos e a utopia comunista e anarquista representam a fonte espiritual dos projetos racionais e de reformas práticas capazes de restituir à espécie humana o gosto pela vida segundo as normas da razão e da imaginação igualmente voltadas para a renovação do destino humano.

O homem não pode sair do reino da necessidade para entrar na liberdade, como pensava Engels, não pode passar diretamente do capitalismo ao anarquismo. A barbárie econômica e social instaurada pelo modo de produção capitalista não poderá desaparecer imediatamente depois de uma revolução política preparada, organizada e dirigida por uma elite de revolucionários profissionais que tenha a pretensão de agir e de pensar em nome e em benefício da maioria dos explorados e dos alienados. Constituído em classe e em partido nas condições da democracia burguesa o proletariado libera-se lutando para conquistar tal democracia: faz do sufrágio universal, ontem apenas um instrumento de engano, um meio de emancipação. Uma classe que constitui a imensa maioria de uma sociedade moderna se aliena politicamente somente para triunfar sobre a política, e conquista o poder de Estado somente para utilizá-lo contra a minoria anteriormente dominante. A conquista do poder político é, por natureza, um ato “burguês” e só se transformará em ação proletária pela finalidade revolucionária que lhe confirmam os autores desta insurreição. Tal é o sentido daquele período histórico que Marx não teve medo de denominar “ditadura do proletariado”, inclusive para sublinhar a diferença em relação à ditadura exercida por uma elite, a ditadura no sentido jacobino do termo. É certo que, atribuindo-se o mérito de haver descoberto o segredo do desenvolvimento histórico dos modos de produção e de domínio, Marx não podia imaginar que seus ensinamentos fossem usurpados no século XX por revolucionários profissionais que se arrogaram o direito de encarnar a ditadura do proletariado. Ele imaginava essa forma de transição social apenas para os países em que o proletariado soubesse aproveitar o período democrático-burguês para criar suas próprias instituições e constituir-se em classe dominante da sociedade. Comparada aos séculos de violência e de corrupção de que o capitalismo necessitou para dominar o universo, a duração do processo de transição que deveria levar à sociedade anárquica seria bastante mais breve e conheceria muito menos violência, porque contra a acumulação de capital e a concentração do poder estatal se oporia o proletariado em massa, frente uma burguesia numericamente débil.

Para transformar a propriedade privada e fracionada, objeto do trabalho individual, em propriedade capitalista foram necessários mais tempo, esforço e sofrimento do que o que será exigido para a transformação em propriedade social da propriedade capitalista, porque esta já repousa, de fato, sobre um modo de produção coletivo. Lá se tratava da expropriação da massa por parte de poucos usurpadores; aqui trata-se da expropriação de poucos usurpadores por parte da massa. (O capital, I).

Marx não elaborou com todos os seus detalhes uma teoria da transição e assim podemos observar notáveis diferenças entre os diversos esboços teóricos e práticos espalhados por sua obra. Entretanto, através de afirmações algumas vezes contraditórias, permanece intacto um princípio básico e constante

a ponto de permitir a reconstrução coerente de tal teoria. E é sem dúvida sobre esse ponto que o mito da fundação do “marxismo” por Marx e Engels mostra o que tem de nocivo. Enquanto que o primeiro fazia do postulado da auto-praxis proletária o critério de toda ação de classe autêntica e de toda verdadeira conquista política, o segundo, sobretudo depois da morte do amigo, acabou por separar os dois elementos constitutivos do movimento operário: a ação de classe – a *Selbsttätigkeit* – do proletariado, de um lado e a política do partido de outro. Marx pensava que, mais do que qualquer ato político isolado, a auto-educação comunista e anarquista era parte integrante da atividade revolucionária dos operários: era tarefa deles tornarem-se capazes para a conquista e o exercício do poder político, como meio de resistência contra as tentativas da burguesia de reconquistar e recuperar seu poder. O proletariado deve, temporariamente, constituir-se em força material para defender o próprio direito e o próprio projeto de transformar a sociedade, criando, progressivamente, a comunidade humana. Lutando para afirmar-se como força de destruição e de criação, a classe operária – que é, “de todos os instrumentos de produção a grande força produtiva” (Cf. MARX, 1972c) – assume o projeto dialético de uma negação criadora: corre o risco de alienação política, ao tornar a política anacrônica. Um tal projeto não tem nada em comum nem com a paixão destrutiva de um Bakunin nem com o apocalipse anárquico de um Coeurderoy. O esteticismo revolucionário não tinha lugar neste projeto político, concebido para fazer triunfar a supremacia virtual das massas oprimidas e exploradas. Aos olhos de Marx, a Internacional Operária podia tornar-se a organização de combate, porque combinava a força do número com o espírito revolucionário que o anarquismo proudhoniano concebia de uma outra maneira. Ligando-se à AIT, Marx não abandonava a posição que tomou contra Proudhon em 1847, quando se tratou de definir um anarquismo anti-político realizável através de um movimento político:

Quer dizer que depois da queda da antiga sociedade haverá uma nova dominação de classe, que reassume um novo poder político? Não. (...) A classe trabalhadora substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil, numa associação que excluirá as classes e seus antagonismos e não haverá mais poder político propriamente dito, porque o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo de classe na sociedade civil. Enquanto isso não ocorre, o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de classe contra classe, luta que, elevada a sua mais alta expressão, é uma revolução total. (...) E não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há movimento político que não seja ao mesmo tempo social. Só numa situação em que não haja mais classes nem antagonismos de classe a evolução social deixará de ser revolução política. (Miséria da Filosofia, 1847)

O propósito de Marx é aqui de um realismo a prova de qualquer interpretação “idealista”. Este discurso sobre o futuro precisa, evidentemente, ser entendido como o anúncio de um projeto normativo que obriga os trabalhadores a comportar-se como revolucionários lutando politicamente. “A classe revolucionária ou é revolucionária ou não é nada”. (Carta a K.B. Schweitzer, 1865). Essa é a linguagem de um pensador cuja dialética rigorosa, contrariamente a de um Proudhon ou a de um Stirner, recusa-se a deslumbrar, recorrendo sistematicamente a paradoxos gratuitos ou à violência verbal. E se tudo não é e nem pode ser resolvido nessa dialética demonstrativa dos fins e dos meios, seu mérito está, pelo menos, em incitar a vítima do trabalho alienado a se compreender e a autoeducar-se para empreender, em conjunto, uma grande obra de criação coletiva. Neste sentido, o apelo de Marx torna-se atual, a despeito do marxismo triunfante e em razão deste triunfo.

Destas colocações fica claro que a teoria social de Marx se apresenta expressamente como tentativa de uma análise objetiva do movimento histórico e não como um código moral ou político de uma práxis revolucionária que tende a realizar um ideal de vida social; como estudo científico de um processo de desenvolvimento que envolve coisas e indivíduos e não como uma soma de normas para uso de partidos e de elites que aspiram ao poder. Entretanto este é só o aspecto exterior e reconhecido de tal teoria que segue uma dupla trajetória conceitual, da qual uma possui uma orientação rigorosamente determinista e a outra se dirige livremente para o objetivo imaginário de uma sociedade anárquica.

Não é no passado, mas somente no futuro que a revolução social do século XIX poderá encontrar a fonte de sua poesia. Não poderá iniciar-se antes de se ter liberado de toda crença supersticiosa do passado. (O 18 brumário de Luiz Bonaparte, 1852)

O passado é a necessidade irremediável, e um observador armado de todos os instrumentos de análise está apto a desenvolver a concatenação dos fenômenos observados. Mas se é em vão esperar a realização de todos os sonhos que a humanidade, através de seus profetas e de seus visionários, pôde nutrir, o futuro pode, pelo menos, trazer aos homens o fim das instituições que reduziram suas vidas a um estado permanente de servidão em todos os campos sociais. Esta é, numa rápida síntese, a ligação entre a teoria e a utopia no ensinamento de Marx que, formalmente, se proclamou “anárquico” quando escreveu:

Por anarquia todos os socialistas entendem o que se segue: uma vez conseguido o objetivo do movimento proletário, a abolição das classes, o poder do Estado, que serve para manter a grande maioria dos produtores sob o jugo de uma exígua minoria de exploradores se dissolve e as funções governativas se transformam em simples funções administrativas. (A chamada cisão na Internacional, Genebra, 1872)

Post Scriptum

No centenário da morte de Marx este ensaio, publicado há dez anos, sofreu algumas modificações, necessárias para reforçar a tese central: a fundação, por Marx, de uma teoria política do anarquismo. Se prescindirmos da tradição crítica, puramente fraseológica, de que esta teoria foi objeto por parte dos ideólogos anárquicos e libertários, deve-se admitir que um verdadeiro e próprio debate sobre modos de transição da sociedade dominada pelo capital e pelo Estado está longe de se ter iniciado. Por um lado, o verbalismo substituiu a argumentação em ambos os campos, o anarquista e o marxista, sem que os ensinamentos do principal interessado sejam realmente levados em consideração. Por outro lado, o fato da quase totalidade das resoluções “políticas” redigidas por Marx para os congressos da Internacional Operária tenha obtido o acordo unânime dos delegados é suficiente para demonstrar a vacuidade das críticas que se dizem anti-autoritárias. Na realidade, os “anti-autoritários” não eram menos “marxistas” que seus opositores porque, votando essas resoluções cujo autor provavelmente ignoravam, rendiam homenagem à sua “autoridade”. E o que dizer do voto unânime do conjunto das seções da AIT a favor da colocação, em A guerra civil na França, de que o “verdadeiro segredo” da natureza da Comuna foi revelado nestes termos:

(...) Foi essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta de classe dos produtores contra a classe dos apropriadores, a forma política finalmente descoberta que consistiu em realizar a emancipação econômica do trabalho.

Como não se surpreender com uma fraseologia “anti-autoritária” sempre florescente, sabendo que esta concepção do caráter político da Comuna foi aceita sem reservas seja pelos adeptos de Proudhon seja pelos de Bakunin o qual, pouco tempo depois, deu para difundir entre seus companheiros de luta libelos nos quais Marx era tratado como “representante do pensamento alemão”, “judeu alemão”, “chefe dos comunistas autoritários da Alemanha”, com postura de “ditador-messias”, fanático defensor do “pangermanismo” Que dizer daquelas “peças justicativas” em que Marx é descrito, por um lado como “economista profundo, apaixonadamente dedicado à causa do proletariado”, como o “iniciador e inspirador principal da fundação da Internacional” e, por outro lado, como um doutrinário que “chegou a considerar-se, com a maior seriedade, o papa do socialismo ou até do comunismo?” Ele é, no conjunto de sua teoria, um comunista autoritário que quer, como Mazzini, (...) a emancipação do proletariado mediante o poder centralizado do proletariado”. O que pensar de um “anarquista” ou de um “comunista revolucionário” que acredita e afirma que o judeu Marx estava rodeado por uma “multidão de pequenos judeus”, que “todo esse mundo judeu”, este “povo sanguessuga” está “intimamente organizado (...) acima de qualquer diferença de opinião política” e está, “em grande parte, à disposição de Marx, por um lado e de Rothschild por outro”.

Como levar à sério um “anarquismo” que, “anti-autoritário” por essência e por proclamar-se, atribuiu a Marx o glorioso mérito de haver escrito “coisas belas e profundas considerações sobre os estatutos” e de haver “dado corpo às considerações instintivas e unânimes do proletariado de quase todos os países da Europa, concebendo a idéia da Internacional e propondo sua constituição nos anos de 1863–64”,

enquanto esquece ou finge esquecer o fato de que a Carta da Internacional tornou-se imediatamente um documento político, um manifesto que conferia à luta política da classe dos produtores o caráter de um imperativo categórico, condição absoluta e meio imprescindível da emancipação humana?

Não Marx, mas Bakunin, pregava o princípio da libertação “de cima para baixo”, recomendando a constituição de uma autoridade centralizada e secreta, de uma elite que tinha como missão o exercício de uma “ditadura coletiva e invisível” a fim de fazer triunfar a “revolução direta”. Confiando no movimento real dos operários, Marx sublinhava a importância dos sindicatos, das cooperativas e do partido político como criações “de baixo para cima”, enquanto que Bakunin, refazendo magistralmente a trajetória de Mazzini, – herói de atividades à margem da vida real das massas – traçava, para os revolucionários italianos chamados a organizar “uma grande revolução popular”, um plano de ação para sublevar e incentivar no sentido revolucionário os camponeses, “necessariamente” federalistas e socialistas. O programa previa a formação de “um partido ativo e potente” que na realidade deveria ser somente uma vanguarda que marchava “paralelamente” aos mazzinistas, mas evitando a aliança com eles e estando atentos para que não entrassem para o novo partido, etc. Não foi Marx que, frente às perseguições dos governos e da polícia de que a Internacional era vítima em todos os países do continente europeu, aconselhou a criação, “dentro das seções”, de “núcleos” compostos dos membros mais seguros, mais devotados, mais inteligentes e mais enérgicos, em uma palavra, “os mais próximos”, da “dupla missão” de formar “a alma inspiradora e vivificante desse imenso corpo que se chama Associação Internacional dos Trabalhadores, na Itália e em outros lugares. (...) Esses seriam uma ponte necessária entre a propaganda da teoria socialista e a prática revolucionária”. Não foi Marx que recomendou aos italianos assim recrutados formar uma “aliança secreta” que “deveria aceitar em seu seio somente um número mínimo de indivíduos: os mais seguros, os mais devotados, os mais inteligentes, os melhores, porque neste tipo de organização não é a quantidade, mas a qualidade que se deve buscar”; não imitava os mazzinistas, no “recrutar soldados para formar um pequeno exército secreto, capaz de tentar golpes de mão” porque, na revolução popular o exército é o povo. Não foi Marx que sugeriu formar um “estado-maior”, “uma rede bem organizada e inspirada pelos chefes do movimento popular” uma organização para a qual “não é absolutamente necessário ter um grande número de indivíduos iniciados na organização secreta”.

Pode-se imaginar o homem, apontado como a personificação do “comunismo autoritário”, que se dirige assim a uma rede secreta de companheiros ou que emprega o próprio talento de cientista e de militante para “transformar a Internacional em uma espécie de Estado bem regulamentado, bem disciplinado, que obedece a um governo unitário e cujo poder estaria todo concentrado nas mãos de Marx”?

Como explicar o fato de que, escolhendo o dogma “anti-autoritário”, os auto-denominados anarquistas não tenham outro recurso que não a invocação, repetida incessantemente, de algumas passagens do Manifesto do Partido Comunista, ou a citação de trechos de cartas particulares e, por outro lado, naturalmente, o rechaço às ambíguas e fraudulentas manobras de Marx e Engels para expulsar Bakunin e seus partidários da Internacional? Se é fácil compor uma antologia de escritos jacobinos e blanquistas-babeuvistas a partir da obra de Bakunin, tal empresa é impossível para demonstrar a pretensa exaltação do “comunismo de Estado” por parte de Marx.

O percurso de Marx se inscreve, do início ao fim, num processo de militância contra a autoridade. O Estado e a Igreja prussiana foram os primeiros obstáculos que o “doutor em Filosofia” teve que enfrentar para poder exercer a profissão de docente universitário: foi seu primeiro insucesso e também seu primeiro estímulo na luta contra a autoridade política. Desde então a vida de Marx se confundiu com uma batalha política levada adiante durante todo o longo exílio, assim como em sua terra natal, para onde pôde retornar em 1848, não como cidadão alemão, mas como apátrida. Fora a Inglaterra, lugar de relativa liberdade, os países onde Marx morou colocaram sempre a polícia em seus calcanhares. Gozando do direito de livre expressão na Grã Bretanha, continuou praticando um jornalismo “anti-autoritário” e procurando contatos no ambiente do cartismo, então sem grandes perspectivas políticas. Em Colônia, Paris, Bruxelas e Londres militou de acordo com suas próprias convicções sócio-políticas, não como um aventureiro que fomentava conspirações sem qualquer efeito contra a ordem estabelecida, mostrando o rosto onde as liberdades burguesas estavam asseguradas e na clandestinidade se a burguesia ainda estava limitada pelos vestígios do absolutismo feudal. Resumidamente, sua luta foi sempre direta contra os regimes reacionários e, portanto, autoritários.

Um conjunto de princípios merece o nome de “teoria” somente se desenvolve teses empiricamente verificáveis e estabelece normas para sua realização racionalmente concebíveis. A teoria marxista do anarquismo reúne estas duas características: por um lado analisa os fenômenos histórico-sociais em seu desenvolvimento, estabelecendo provas verificadas e verificáveis; por outro lado, formula previsões de relativa credibilidade, em função de comportamentos humanos e de tendências transformadoras da realidade social. Analítica e normativa, esta teoria não pode igualar em exatidão as ciências consideradas naturais, ainda que a epistemologia contemporânea coloque em questão os pressupostos deterministas das ciências consideradas exatas, assegurando, de qualquer modo, o triunfo póstumo do princípio do “acaso”, chave do atomismo de Epicuro (que foi o tema da tese de estudante de Marx, candidato a doutor em Filosofia). A diferença da maioria dos pensadores que reivindicam o anarquismo ou o individualismo niilista (Max Stiner!), mas que se preocupam pouco com os meios práticos capazes de alcançar o tipo de comunidade livre das instituições de classe que favorecem a exploração e a dominação do homem pelo homem, Marx procurou conhecer os modos de transformação revolucionária da sociedade no passado, a fim de tirar deduções dos ensinamentos gerais desta experiência histórica. Quando dizia ter se proposto, em suas pesquisas, o ambicioso objetivo de “desvendar a lei econômica do desenvolvimento da sociedade moderna”, tinha já quase trinta anos de estudos realizados em vários campos do saber. Não foi, entretanto, como especialista em economia política que pretendeu rivalizar com Adan Smity, David Ricardo e seus epígonos. A originalidade de seu método se criou na observação das relações humanas sob os fenômenos considerados econômicos, tanto em sua expressão teórica como em suas manifestações práticas. Separar o crítico da economia política do teórico da política revolucionária significa impossibilitar a compreensão do sentido profundo de sua obra e, principalmente, ignorar a influência, necessariamente negativa, das circunstâncias “burguesas”, mais exatamente, daquela “miséria burguesa” que marcou todo o seu caminho de paria intelectual.

Dispomos de muitos indícios que permitem afirmar que o “Livro sobre o Estado”, previsto no plano da Economia, definido por Marx no “Prefácio” da Crítica da economia política (1859) deveria expor também uma Teoria do anarquismo. Quando, para comemorar o centenário na morte de Marx, um cronista lamentou que o economista tivesse levado a melhor sobre o teórico da política, parecia basear-se nesse plano que Marx não conseguiu realizar. O autor da Crítica afirmava dispor de “materiais” destinados à quinta “rubrica” ou “Livro”; falava também de uma “monografia” que poderia se transformar, se as circunstâncias permitissem, em escritos elaborados conforme o esquema das duas tríades, onde podemos adivinhar facilmente a relação com o método dialético de um Hegel previamente “reformulado”. O alo de lenda que envolve a obra de Marx acabou por levar a um grau de mistificação que até agora foi mal abordado e deve-se admitir que “libertários” e anti-autoritários” contribuíram para isso em medida não desprezível, tornando-se assim cúmplices, mesmo que involuntários, dos ideólogos liberal-democratas engajados a serviço dos interesses do capitalismo, na verdade contra o falso socialismo pintado com as cores do demônio totalitário.

É “o político” que atravessa de um lado a outro toda a obra de Marx, que ficou fragmentada por razões evidentes. No que diz respeito à “monografia”, mencionada entre os materiais parcialmente redatados como texto provisório do “Livro”, ela pode ser reconstituída a partir dos elementos, esparsos mas bastante numerosos, presentes em quase todos os seus escritos, publicados e inéditos, hoje já acessíveis graças às edições e reedições das quais Engels foi o iniciador. Depois de sua morte, seguiram adiante por outros oitenta anos, até que a questão colocada por Kautski a Marx, em abril de 1881, parece por fim receber uma resposta definitiva, graças ao empreendimento editorial mais recente, a Marx-Engels Gesamtausgabe.

Hoje, inclusive, sabemos que Marx não parou de trabalhar na “rubrica” intitulada “O Estado”. E foi justamente com uma crítica da moral política de Hegel que ele iniciou sua própria carreira de cientista “empenhado”, assim como a terminou com um trabalho sobre perspectivas revolucionárias na Rússia czarista. Sabe-se, sobretudo, que o primeiro projeto do “Livro sobre o Estado” foi datado de 1845, quando Marx só tinha escrito o primeiro esboço de uma crítica da economia política. Tratar um tema como Marx, teórico do anarquismo, sem submeter este plano à consideração dos leitores, e, em particular, àqueles que não se cansaram de irritar-se contra o “comunista de Estado”, equivaleria a privar-se de um argumento capital. Eis, portanto, os onze temas inseridos por Marx em apontamentos usados durante os anos de 1844–47 (não foi possível determinar a data precisa):

I – História da gênese do Estado moderno, ou seja, a Revolução Francesa. A arrogância do político (des politischen Wesens): confusão com o Estado antigo. Relação dos revolucionários com a sociedade burguesa. Separação de todos os elementos em burgueses e cidadãos (bürgerliche und Staatswesen).

II – A proclamação dos direitos do homem e a constituição do Estado. A liberdade individual e a força pública. Liberdade, igualdade e unidade. A soberania popular.

III – O Estado e a sociedade civil.

IV – O Estado representativo e a Constituição. O Estado representativo constitucional, o Estado representativo democrático.

V – A separação dos poderes. Poder legislativo e poder executivo.

VI – O poder legislativo e o corpo legislativo. Clubes políticos.

VII – O poder executivo. Centralização e hierarquia. Centralização e civilismo político. Sistema federal e industrialismo. A administração pública e a administração comunal.

VIII- O poder judiciário e o direito.

IX – A nacionalidade e o povo.

X – Os partidos políticos.

XI – O direito do sufrágio, a luta pela abolição (Aufhebung) do Estado e da sociedade burguesa

Em fevereiro de 1845 Marx se empenhou em ceder a um editor alemão os direitos de uma obra em dois volumes intitulada Crítica da política e da economia política (ver acima). Estamos, portanto, autorizados a afirmar que o esquema precedente deveria servir ao autor de quadro de referência para os estudos que iria empreender. Muitos dos temas enumerados já tinham sido tratados em escritos de Marx anteriores a 1845; outros, ao contrário, seriam objeto de seu trabalho ao longo de toda a sua atividade de historiador, de cronista político e de polemista. “O político” será o centro de seus conflitos com os anarquistas afiliados à Internacional Operária.

Ao elenco das teses já mencionadas deve-se acrescentar um escrito polêmico, de uma concisão e de uma ironia tais que merece ser citado por inteiro, como um documento conclusivo da teoria política que se destaca no conjunto da obra de Marx e legitima o intento estratégico subordinado à causa da anarquia. Recorrendo a um pastiche, Marx dá a palavra a um defensor do “indiferentismo político”, de tal modo que seus enunciados, antes mesmo de serem comentados, mostram a vacuidade do raciocínio auto-denominado anárquico. Basta mudar o caráter irônico do discurso fictício para conseguir reconstituir a concepção positiva do pretense “comunista de Estado”:

A classe operária deve constituir-se em partido político, deve empreender ações políticas, mesmo sob o risco de contrariar um “princípio intocável” segundo o qual a luta contra o Estado significa o reconhecimento do Estado. Os operários devem organizar greves, lutar por salários mais elevados ou impedir a sua redução, sob o risco de reconhecer o sistema de salário e de renegar o princípio intocável de libertação da classe operária. Os operários devem unir-se em sua luta política contra o Estado burguês, para obter dele concessões, mesmo com o risco de contrariar seu princípio intocável, aceitando compromissos. Não é preciso condenar os movimentos pacíficos dos operários ingleses e americanos, nem sequer a luta direta para conseguir o limite legal da jornada de trabalho, concluindo compromissos com patrões que podem explorar os operários somente dez ou doze horas, ao invés de 14 ou 16. É preciso esforçar-se para conseguir a proibição legal do trabalho nas fábricas dos jovens menores de dez anos mesmo que, por este meio, a exploração de rapazes maiores de dez anos não seja suprimida – logo, um novo compromisso que contraria a pureza de princípios intocáveis! Os operários devem exigir que o Estado – como acontece na República americana – seja obrigado a conceder a seus filhos a gratuidade da instrução escolar elementar, mesmo que o ensino primário não seja ainda uma instrução universal. Já que o orçamento do Estado está sobre as costas da classe operária, é normal que os operários e operárias aprendam a ler, a escrever e a fazer contas graças ao ensino de professores remunerados pelo Estado, em escolas públicas – melhor renegar o princípio intocável do que ser analfabeto e embrutecido por um

trabalho de 16 horas diárias. Aos olhos dos “anti-autoritários” os trabalhadores cometem um terrível crime de violação de princípios se, para satisfazer as próprias mesquinhas e profanas necessidades cotidianas e para romper a resistência da burguesia, conduzem a luta política sem recuar diante dos meios violentos, substituindo a ditadura da burguesia por sua própria ditadura revolucionária.

Muito menos passou pela cabeça de Marx designar como “comunismo de Estado” esta ditadura operária, apesar de utilizar uma fórmula não destituída de ambiguidade, declarando que o novo poder, “ao invés de baixar as armas e abolir o Estado” conserva, de alguma maneira, o aparato de coerção existente, dando ao Estado “uma fórmula revolucionária e transitória”. Esta formulação, escrita 18 meses depois do aniquilamento da Comuna de Paris, demonstra claramente que na teoria política de Marx os acontecimentos franceses de 1871 não foram considerados como uma experiência válida para ilustrar o conceito de ditadura do “proletariado”. Já assinalamos antes o erro cometido por Engels sobre isso; é útil recordá-lo neste “Post scriptum” – que está longe de esgotar o debate sobre o tema examinado – uma passagem de um texto nosso, publicado em 1971:

Engels não podia ignorar que, para Marx, a ditadura do proletariado era uma fase de transição “necessária” – no sentido histórico e ético – entre o sistema capitalista e o modo de produção socialista, “negação” do precedente. A teoria política de Marx – que ele teria indubitavelmente desenvolvido no “Livro sobre o Estado”, previsto no plano da Economia – se baseia no princípio da evolução progressiva dos “modos de produção”, cada um deles criando, ao se desenvolver, as condições materiais e morais de sua superação por parte daquele que o irá suceder. Por causa de seus próprios antagonismos sociais o capitalismo prepara o terreno econômico e social de sua mudança revolucionária que não tem nada de acidental: para que a ditadura do proletariado possa se realizar, as condições materiais e intelectuais deverão ter alcançado um nível tal de desenvolvimento que torne impossível qualquer retrocesso. Em outras palavras, o postulado da ditadura proletária exclui a eventualidade de um insucesso. Uma ditadura, para merecer o nome de proletária, deve levar adiante o tipo de sociedade que ajudou a nascer. Sua existência só pode ser demonstrada a posteriori. Consequentemente, o insucesso da Comuna prova que não foi e nem podia ser uma ditadura do proletariado.

Atribuindo à obra de Marx um lugar eminente entre as contribuições a uma teoria do anarquismo, nos esforçamos por preservar a herança intelectual dos pensadores revolucionários do século XIX. A nova teoria nascerá de um movimento revolucionário em escala mundial, sem o qual a “lei econômica do movimento da sociedade moderna” – que Marx garantia ter descoberto – levará a melhor sobre o instinto de sobrevivência e de conservação de nossa espécie. À medida em que essa “lei” entra no campo da análise científica do modo de produção capitalista – que parece estar longe de chegar ao fim de sua evolução – o imperativo categórico da revolução proletária se inscreve naquela ética da anarquia, de que Kropotkin deixou os prolegômenos.

REFERÊNCIAS

DRAPER, Hal. Marx and the dictatorship of proletariat: Études de marxologie. Paris, n^o 6, 1962, p. 5–74.

HAMILTON, Thomas. Les hommes et les mœurs aux États-Unis, 1832 (tradução francesa do inglês), edição de Bruxelas, 1834, e edição de Paris-Genebra: Slatkine, 1979.

JANOVER, Louis; RUBEL, Maximilien. Matériaux pour un lexique de Marx – État. Anarchisme, Études de marxologie (Cahiers de l’Ismea), n^o 19–20, Paris, janeiro-fevereiro, 1978, p.11–161.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: _____; ENGELS, F. Obras. Roma: Riuniti, 1972a, vol.V.

_____. A ideologia alemã. In: _____; ENGELS, F. Obras. Roma: Riuniti, 1972b, vol.V.

_____. A miséria da ‘loso’a. In: _____; ENGELS, F. Obras. Roma: Riuniti, 1972c, vol.V.

_____. A chamada cisão na Internacional. In: _____; ENGELS, F. Crítica dell’anarchismo. Turin: Einaudi. 1972d. Sob a direção de Giorgio Backhaus.

- _____. Primeiro esboço de redação de A guerra civil em França. In: ENGELS, Frederico; _____ . A guerra civil em França. La Vecchia Talpa: Internacional, Savona-Napolis, 1975.
- _____. Sobre a questão judaica. Tradução para o italiano de Luciano Parinetto. In: PARI-
NETTO, Luciano; SICHIROLLO, Lívio. Marx e Shylock. Milão: Unicopli, 1982.
- RUBEL, Maximilien. Karl Marx devant le bonapartisme. Mouton: Paris-La Haye, 1960.
- _____. Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste. Paris: Payot, 1970, tomo I e II.
- _____. Marx, critique du marxisme. Paris: Payot, 1974a, p. 42–59.
- _____. La Carta de la Prima Internazionale, Saggio sul marxismo nell'Associazione Internazi-
onale dei Lavoratori. In: _____ . Marx, crítico del marxismo. Paris: Payot, 1974b, p.67–88.
- _____. Il mito dell'Ottobre. In: _____ . Marx, crítico del marxismo. Bolonha: Cappelli,
1981a, p. 149–261.
- _____. Piano e metodo dell'economia. In: _____ . Marx, crítico del marxismo. Bolonha:
Cappelli, 1981b, p. 109–148.

Biblioteca Anarquista



Maximilien Rubel
Marx, Teórico do Anarquismo
Outubro de 1973

<https://www.marxists.org/portugues/rubel/1973/10/40.pdf>

Este texto de Maximilien Rubel é o capítulo 3, da Parte I, “Le marxisme légendaire”, de seu livro originalmente publicado em 1973, Marx, critique du marxisme. Tradução realizada por Marly Vianna (Professora UFSCAR-Universo), com base na edição italiana, publicada em 1983.

bibliotecaanarquista.org