

O DIREITO N'A MISÉRIA DA FILOSOFIA^{*}

THE LAW IN *THE PHILOSOPHY OF MISERY*

Alaerte José Barbosa Junior^{**}

Centro Universitário de Patos de Minas (UNIPAM).

Éder Ferreira^{***}

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (FACIHUS/FUCAMP).

RESUMO

A presente pesquisa situa-se no campo dos fundamentos do direito, pois pretende localizar n'A Miséria da Filosofia, de Karl Marx, uma teorização do fenômeno jurídico. Trata-se de pesquisa exploratória, quanto aos objetivos, e de pesquisa bibliográfica, quanto às fontes e aos procedimentos de coleta de dados. Como fonte de pesquisa será utilizada, pois, a obra A Miséria da Filosofia produzida pelo jovem Marx, em 1847. A análise da fonte consistirá em revisão teórica centrada na categoria "direito". Espera-se, com a realização da pesquisa, a produção de conhecimento novo quanto à teoria sociológica do direito que servirá de embasamento para futuras pesquisas, sobretudo na sub-área da Sociologia Jurídica.

Palavras-chaves: Marxismo. Direito. Proudhon.

ABSTRACT

This research belongs to the foundations of law, because you want to find in The Philosophy of Misery, Karl Marx, a theory of legal phenomenon. It is exploratory research, the aims, and literature search, the sources and procedures for data collection. As a source of research will be used, because the work The Philosophy of Misery produced by the young Marx in 1847. Analysis of the fountain is to review theoretical centered in category "law." It is expected, with the research, production of new knowledge about the sociological theory of law to serve as a foundation for future research, especially in the Sociology of Law.

Key-words: Marxism. Law. Proudhon.

^{*} Recebido em 17.01.2011. Aprovado em 28.03.2011.

^{**} Graduando em Direito na Faculdade de Direito de Patos de Minas – FADIPA/UNIPAM, membro do Grupo de Estudos Jurídicos Marxistas – GEJUM/CNPq.

^{***} Mestre em Direito Público no Programa de Pós-Graduação em Direito – CMDIP da Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Docente da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da FUCAMP. Coordenador do Núcleo de Pesquisa Jurídica E. B. Pachukanis e da Revista Jurídica DIREITO & REALIDADE. Pesquisador do CEBEPEJ.

Introdução

Este trabalho integra a pesquisa “Marxismo & Direito: o fenômeno jurídico na obra do jovem Marx”, que possui como escopo inicial a produção de referencial teórico necessário à análise da realidade social brasileira, sob a perspectiva marxista. Situada no campo dos fundamentos do direito, esta pesquisa intenta localizar nas obras da juventude de Karl Marx uma teorização sobre o direito. O aspecto precípua da pesquisa é a concepção marxiana do fenômeno jurídico desenvolvida pelo jovem Marx.

Trata-se, pois, de pesquisa exploratória, quanto aos objetivos, e de pesquisa bibliográfica, quanto às fontes e aos procedimentos de coleta de dados. Como fontes de pesquisa serão utilizados os textos juvenis de Marx, produzidos entre 1841 e 1848. A análise das fontes consistirá em revisão teórica centrada na categoria “direito”.

Espera-se, com a realização desta, a produção de conhecimento novo quanto à teoria sociológica do direito que servirá de embasamento para futuras pesquisas, sobretudo na sub-área da Sociologia Jurídica.

Em um primeiro momento foram analisadas as seguintes obras do jovem Marx: *A crítica da filosofia do direito de Hegel*, *A questão judaica* e *Os manuscritos econômico-filosóficos*. Agora, as atenções voltam-se para o exame da *Miséria da filosofia*, obra publicada originalmente em 1847, como resposta ao *Sistema das contradições econômicas – Filosofia da Miséria* de Proudhon.

Posto isto, esta pesquisa se propõe a responder a seguinte pergunta: Qual a concepção de fenômeno jurídico desenvolvida na *Miséria da filosofia*? Para tanto, é necessário descrever o momento histórico da produção da obra em questão, bem como analisá-la a partir da categoria “direito”. O que permite tanto elencar os impactos da obra para a sociedade, quanto estabelecer a relação entre essa e a ciência do direito.

A realização da pesquisa pode ser justificada quanto à sua relevância para o direito, para a comunidade, para a ciência e para as profissões jurídicas.

A relevância para o direito diz respeito à possibilidade de apresentação de resultados positivos decorrentes de uma práxis profissional alternativa à concepção positivista, o que pode auxiliar o processo de reconstrução da educação e do ensino jurídico superior e, por conseguinte do trabalho profissional na seara do direito.

Quanto à comunidade, a realização da pesquisa poderá explicitar a importância da concepção marxista do direito para o enfrentamento das questões do cotidiano, assim como para a formação de uma nova cultura jurídica, a partir da crítica da realidade social, uma vez que os direitos estão pré-figurados nas demandas sociais (COUTINHO, 2005).

Quanto à ciência, será construído conhecimento novo, isto é, fidedigno e relevante teórica e socialmente já que a *Miséria da filosofia*, objeto deste estudo, não constitui tema sobre o qual se concentram os esforços da ciência jurídica.

Por fim, quanto às profissões jurídicas, os resultados da pesquisa podem servir de incentivo à construção/desconstrução/reconstrução cotidiana dos processos de trabalho, visando à sedimentação de um projeto coletivo de trabalho comprometido com a construção de uma cultura jurídica de práxis e, conseqüentemente, de transformação social.

1. Marx e Proudhon

Desde o século XIX, a história do movimento operário:

[...] é um processo que se articula por uma unidade que, garantida pelo desenvolvimento da teoria social moderna (fundada por Marx), resolve-se e se consolida nas fraturas parciais que os enfrentamentos teóricos, políticos e ideológicos, à direita e à esquerda, lhe impõem. (NETTO, 1980, p. 11)

No interior deste processo:

No clímax doutrinário de meados do século XIX houve uma grande batalha intelectual entre os autoritários [revolucionários] e os anarquistas [reformistas], vencida finalmente pelos primeiros, disso resultando que a história do socialismo [...] passou a ser a história das várias escolas de marxismo. (JACKSON, 1963, p. 8-9)

A *Miséria da filosofia* significou o auge dessa disputa que “assinala tanto a diferenciação político-ideológica, crucial e qualitativa, entre duas perspectivas socialistas – a reformista e a revolucionária –, quanto simultaneamente, o embasamento da teoria social moderna” (NETTO, 1980, p. 11), e envolveu os pensadores mais expressivos de cada corrente: Pierre-Joseph Proudhon e Karl Marx, respectivamente.

A análise da obra que serve como fonte desta pesquisa implica, necessariamente, no exame da famosa polêmica entre os dois grandes socialistas, do contexto histórico e social e das condições materiais e espirituais de cada um. Além do mais, “o estudo das relações entre Proudhon e Marx é preparação,

simultaneamente histórica e filosófica, para a compreensão do desenvolvimento do pensamento socialista livre de sectarismo.” (MENEZES, 1966, p. 17)

Posto isso, segue uma breve retrospectiva acerca dos fatos mais relevantes sobre os dois autores até 1847, ano de publicação da *Miséria da filosofia*.

1.1 A década de 1840

Marx e Proudhon se confrontaram na segunda metade da década de 1840. Na Europa Ocidental, esta década marcou o ocaso do primeiro estágio da revolução industrial, que eclodiu no último quarto do século XVIII, na Inglaterra. Assim, os anos de 1840 significaram:

[...] o esgotar do essencial das possibilidades do industrialismo no seu primeiro estágio, os países-polos europeus já apresentavam os traços básicos da fisionomia que os caracterizará como formações econômico-sociais organizadas sobre a produção capitalista. Isto é, nesses anos, o ser social posto pelo capitalismo evidencia já os seus vincos decisivos – o ordenamento da produção, a definição das instâncias políticas, a estruturação de uma cultura e de um *ethos* próprios, etc., aparecem como constelações históricas de um modo de vida *novo*. Trata-se de um momento em que o mundo burguês se consolida, resultante de um processo multifacético – a intersecção da economia, da história e da cultura.” (NETTO, 1980, p. 12)

O avanço do modo de produção capitalista provocou o crescimento da taxa populacional, um aumento exponencial da taxa de desenvolvimento industrial e uma grande redistribuição espacial decorrente do êxodo rural movido pela industrialização. Este fenômeno ocorreu por toda a Europa ocidental com maior, caso da Inglaterra, ou menor, como na Alemanha, intensidade.

Nesta conjectura, a rápida mecanização do processo de produção atingiu diretamente a força de trabalho desencadeando um alto índice de desemprego e desvalorização do salário real e, conseqüentemente, o avanço da miséria sobre as massas.

Porém, “a consolidação do mundo burguês é, ao mesmo tempo, a articulação de sua negação [...], elas se acompanharam [as modificações provocadas pelo modo de produção capitalista] sempre e inevitavelmente e em todos os lugares, do protesto operário.” (Ibidem, p. 14) Desde as revoluções cegas centradas na quebra de máquinas do século XVIII, o protesto operário descreve uma curva ascendente até os anos de 1840.

Mesmo na era Metternich¹, sob a égide do Congresso de Viena² (1815) que lançou sobre toda a Europa uma atmosfera de repressão e censura, o movimento operário começou a se articular, ainda que padecesse de uma maior organização. Mostras emblemáticas dessa incipiente consolidação foram a legalização da organização sindical (1824) e o movimento cartista (1838) na Inglaterra, as revoltas lionesas (1831 e 1834) e o aumento vertiginoso da bibliografia que, ulteriormente, chamou-se de socialismo utópico na França e a eclosão dos levantes dos tecelões da Silésia, (1844) na Alemanha.

Todavia, na década de 1840, o movimento operário sofreu uma profunda inflexão. Ao fim da primeira etapa da revolução industrial, o protesto proletário, adquiriu outra dimensão e já não se opunha pura e simplesmente à burguesia, mas articulava um projeto societário para superá-la. Neste momento, a classe operária constitui-se em classe para si, ou seja, agora, a sua luta envolve os interesses de todos os trabalhadores e o objetivo é mudar a condição de classe na qual se encontra. Como aponta Netto “esgotado o padrão industrialista da primeira fase da revolução industrial e definida a dominação da classe da burguesia, o proletariado se insere na prática política como um agente autônomo.” (NETTO, 1980, p.16)

Foi neste momento decisivo da virada qualitativa do movimento proletário que Marx e Proudhon travaram relações pela primeira vez. Os dois discutiam qual o papel histórico do proletariado em relação ao capitalismo: como classe que direciona o processo social ou que simplesmente participa deste processo. E não havia outro lugar para esse encontro senão Paris, única capital europeia em que a abertura para tematização política era possível. Acerca da atmosfera da Cidade Luz, Jackson fez o seguinte comentário:

Mais do que em qualquer outro momento, talvez, Paris era a capital cultural do mundo. A maioria da Europa continental vivia numa era Metternich, uma era de censura e repressão; mas Paris, como escreve Isaiah Berlin em seu livro sobre Marx, atravessava “uma década de rico intercâmbio internacional de ideais, teorias, sentimentos pessoais, mais do que em qualquer outro período. Estavam vivos na mesma época e reunidos no mesmo lugar, atraindo-se e repelindo-se e transformando-se, homens de talentos variados, mais notáveis e mais conscientes do que em qualquer outra fase, desde a

¹ Klemens Wenzel Lothar Nepomuk von Metternich, príncipe de Metternich-Winneburg-Beilstein, diplomata e estadista do Império Austríaco, ferrenho opositor do pensamento liberal, foi o principal responsável pelo Congresso de Viena.

² Conferência entre estadistas das maiores potências europeias, após a queda de Napoleão Bonaparte com o intuito de rearranjar o mapa político da Europa e restaurar as monarquias absolutistas.

Renascença. Todo ano chegavam novos exilados dos territórios do Imperador e do Tzar. Italianos, poloneses, húngaros, russos, alemães, palpitavam numa atmosfera de simpatia e admiração universal. Fundavam comitês internacionais, escreviam folhetos, faziam conferências, participavam de conspirações, mas acima de tudo conversavam e discutiam sem cessar, em casas particulares, nas ruas, nos cafés, nos banquetes públicos. Os ânimos estavam entusiasmados e otimistas. (JACKSON, 1963, p. 41-42)

1.2 Proudhon

Pensador político e econômico, além de sólido polemista, o anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon nasceu em 15 de janeiro de 1809 em Bensaçon. Era o primogênito de uma família de origens rurígenas pertencente à classe operária (seu pai era um toneleiro arruinado e sua mãe cozinheira). De acordo com Djacir Menezes, é dessa origem humilde que deriva a preocupação do proeminente francês com as questões sociais.

Operário por toda a vida, Proudhon foi pastor de vacas durante cinco anos. Desde sua infância como boieiro carrega consigo intensos sentimentos bucólicos. Em seguida, foi tipógrafo e impressor, experiência que lhe permitiu aperfeiçoar seu latim, aprender hebraico e estudar as obras da patrística e o Velho Testamento (o que, de certa forma, explica seu estilo bíblico, messiânico até). Datam dessa época suas primeiras paixões intelectuais – a gramática comparada e a teologia – e, também, as dívidas acumuladas em decorrência da falência de uma frustrada oficina tipográfica.

Além desses, entre 1842 e 1847, teve um emprego de *barqueiro*³ na firma de transportes dos irmãos Gauthier, em Lyon, cujas funções eram difusas, “funcionado como contador, caixeiro-viajante, procurador para pendências comerciais e judiciais, além de supervisionar embarques e desembarques de mercadorias e projetar roteiros.” (MOREL, 2002, p. 8) Esse ofício obrigou Proudhon a manter relações tanto com representantes comerciais, juristas e burocratas, quanto com marinheiros, estivadores e toda sorte de operários. Assim, ele viu-se de frente tanto com a riqueza gerada pelo “livre comércio”, quanto com a miséria do proletariado.

Não seria necessária a perspicácia de um Proudhon para ver como a riqueza das nações, obtida pelo livre comércio e pela concorrência, estava degradando os trabalhadores da França, naquela fase da revolução industrial. Nas minas recém-

³ Segundo José Carlos Orsi Morel é assim que Proudhon se refere a este emprego em suas cartas.

abertas [...] as condições eram monstruosas. Nas tecelagens, crianças de quatro e cinco anos trabalhavam o mesmo número de horas dos adultos. [...] Era fato sabido que em toda parte os pequenos negociantes estavam perdendo seus negócios pela pressão dos grandes empregadores. (JACKSON, 1963, p. 29)

A percepção dessas contradições intrínsecas ao capitalismo lançou Proudhon no campo do debate econômico. Neste contexto adquiriu, também, uma noção maniqueísta do capitalismo, fundada na dicotomia entre riqueza e miséria, que marcou toda sua análise econômica. Destarte, era necessário conservar o lado bom do capitalismo e suprimir seu lado mal.

Até 1846, Proudhon pouco havia escrito de sistemático, tendo publicado apenas a *Celebração do domingo*⁴ (1839), suas memórias sobre a propriedade⁵ (1840-1842) e a *Criação da ordem na humanidade*⁶, sendo que a maior parte de suas idéias ainda estava apenas esboçada nos *Carnets*⁷. Estas obras, devido ao seu caráter revolucionário⁸, elevaram o tipógrafo de Bensaçon à condição de grande polemista e de maior expoente do sindicalismo francês. Principalmente sua primeira memória sobre a propriedade – *O que é a propriedade?* – que provocou diferentes reações no público da época: admiração dos socialistas como Marx, que chega a elogiar o panfleto como “*um grande progresso científico* que possibilitou, pela primeira vez, *uma verdadeira ciência da economia política*” (Bottomore, 2001, p. 306), e uma amálgama de medo e desprezo dos setores conservadores da sociedade da época.

Porém, nesse ano ele publicou o *Sistema das contradições econômicas – Filosofia da miséria* que “atesta a viragem decisiva de Proudhon no sentido do reformismo ou, mais exatamente, do utopismo reformista.” (NETTO, 1980, p. 18) Nesta obra, o anarquista atacou os economistas manchesterianos e os socialistas saint-simonianos e fourieristas. “Antiliberal e anticomunista, ele

⁴ Dissertação sobre a significação dos ritmos de trabalho e repouso. Visa à crítica da espoliação do trabalho pelo capital.

⁵ Série de três escritos panfletários em que Proudhon refuta o postulado do trabalho como fundamento da propriedade, e afirma que esta é um roubo. E conclama a *reabilitação do proletariado* mediante a *igualdade de condições*.

⁶ Súmula das idéias de Proudhon em que a partir da crítica da categoria *ordem* ele “passa em revista uma longa série de filósofos (Platão, Bossuet, Malebranche, de Maistre, Leibniz, Kant, Hegel), polemiza com contemporâneos (Comte) e explicita a sua *dialética serial*.” (NETTO, 1980, p.17)

⁷ Conjunto de anotações pessoais de Proudhon.

⁸ Algumas exortações de Proudhon são emblemáticas quanto a este aspecto revolucionário pré-1846. Destacam-se entre estas a famosa “A propriedade é um roubo” que abre a sua primeira memória sobre a propriedade, “Concito à revolução por todos os meios ao meu alcance” de sua segunda memória e, de sua *Sobre a celebração de domingo*, “Apelamos para a força. Proprietários, defendei-vos! Haverá combates e massacres”.

[Proudhon] anuncia a derrocada tanto do individualismo econômico, quanto do socialismo.” (MOREL, 2002, p. 10) Também estão contidas nas *Contradições econômicas* as linhas mestras do pensamento econômico e político do anarquista, bem como a consolidação de seu método: a dialética serial.

Na *Filosofia da miséria*, o francês revelou-se familiarizado com a Economia Política clássica de Smith, Malthus, Say, Ricardo e de todos os epígonos franceses seus contemporâneos. Demonstrou profundo conhecimento do socialismo utópico de Blanqui, Blanc e Fourier. Além de um conhecimento instrumental da filosofia alemã que, apesar de não falar o alemão e não ter tido acesso direto aos textos de alguns dos filósofos dessa língua⁹, adquiriu através de leituras das traduções francesas desses autores, das obras de história da filosofia, e principalmente, de seus contatos, em Paris, com Grün, Bakunin e Marx, responsáveis por introduzir Proudhon no pensamento hegeliano. Destarte, Proudhon descobriu as três fontes do socialismo científico indicadas por Lênin – o socialismo utópico francês, a economia política clássica inglesa e a filosofia alemã – de maneira independente e anterior à Marx!

Essencialmente, a obra é:

[...] uma série de capítulos semi-autônomos onde o autor toma cada um dos pilares básicos da Economia Política de seu tempo – o conceito de valor, a divisão do trabalho, as máquinas, o crédito, a concorrência, o monopólio, a propriedade, etc. – e os submete à crítica, visando demonstrar que todos esses conceitos fundamentais, por mais bem construídos que estejam aparentemente, demonstram-se na verdade contraditórios, conduzindo a efeitos contrários aos que inicialmente se propõem. (MOREL, 2002, p. 10)

Para Proudhon, a superação das antinomias era possível através “de uma síntese entre o capitalismo e o socialismo, defendendo com os economistas burgueses, o princípio da propriedade privada contra os socialistas e criticando, com estes, as taras do capitalismo.” (CORNU apud Netto, 1980, p.18) Isto consistiria, em última análise, em uma aplicação do método proudhoniano nas relações sociais de produção.

O anarquista afirma que seu método é o “da procura de equilíbrios na diversidade” (GURVITCH apud Netto, 1980, p. 34) e que “onde há contradição, há eminência de solução e harmonia.” (PROUDHON apud Morel, 2002, p. 10) Para Proudhon, a síntese nunca ocorre, as contradições ao se desenvolverem mostram apenas a parcialidade e precariedade dos conceitos. A solução da antinomia, dessa forma, não está na síntese, mas na fusão dos conceitos conflitantes em um

⁹ Principalmente Hegel, do qual ainda não havia traduções para o francês.

conceito superior, que englobe e dissolva a antinomia observada. Este conceito de ordem superior, por sua vez, seria responsável por, dialeticamente, gerar uma nova antinomia a ser superada, e assim sucessivamente. (MOREL. 2002, p.10) Segundo Jean Bancal, a dialética serial se funda numa tripla legalidade: a lei motriz – o antagonismo antinômico; a lei reguladora – a justiça-equilíbrio; a lei realizadora – o processo serial (NETTO, 1980, p. 34) Assim, a dialética proudhoniana, apesar de falar em tese, antítese e síntese deve muito pouco à dialética tríade hegeliana, talvez apenas o vocabulário.

Inspirada em Kant e Fourier, a dialética de Proudhon, é, ainda de acordo com Bancal, “um método ‘ideo-realista’ que opõe-se tanto ao idealismo quanto ao materialismo.” (MOREL,2002, p. 22)

1.3 Marx¹⁰

Em março de 1843, por força da violenta repercussão de um artigo seu contra o absolutismo russo¹¹, Marx foi impelido a demitir-se da *Gazeta Renana*¹². Após sua demissão:

Marx dedica-se ao que chamou de “estudos de gabinete”, entre março e agosto de 1843. É durante este lapso que ele retoma o projeto concebido um ano antes, de realizar a crítica da filosofia do direito e do Estado de Hegel. Então, Marx debruça-se sobre a mais importante e representativa obra política hegeliana: *Filosofia do Direito*. (BARBOSA JÚNIOR, 2009 s/p.)

Depois desses “estudos de gabinete”, os quais resultaram na *Crítica da filosofia de Hegel* (1843), Marx foi forçado a mudar-se para Paris, capital cultural da Europa e refúgio dos mais diversos exilados políticos do século XIX, e levou consigo duas importantes aquisições teóricas feitas a partir da crítica de Hegel: a inversão do método hegeliano, através do materialismo de Feuerbach, e, também, a

¹⁰ Aqui se analisará como Marx tomou contato com o socialismo utópico francês e a economia política clássica durante o período que vai de 1843 a 1847. Para uma análise do período de 1839 a 1843 e da apropriação marxiana do pensamento alemão ver

¹¹ O Czar Nicolau I pressionou o governo prussiano, e este aumentou sensivelmente o cerco sobre Marx.

¹² Jornal cujo diretor era Marx. Através do qual o alemão tentava “deslocar para a Alemanha os numerosos olhares fixados na França e fazer assim nascer um liberalismo alemão e não francês.” (MARX, apud Lukács, 2007. p. 133) A *Gazeta* buscava “realizar a unificação de todas as forças progressistas alemãs, numa ampla oposição, profundamente enraizada na vida nacional, contra o regime reacionário de Frederico Guilherme IV, com o objetivo de liquidar radicalmente o absolutismo alemão.” (LUKÁCS,2007, p. 133)

descoberta da contradição imanente à filosofia do velho mestre de Berlim.

Estas aquisições foram o ponto de partida de um novo projeto de Marx que, em parceria com Arnoldo Ruge, criou e editou uma publicação periódica voltada para o debate entre filósofos alemães e socialistas franceses: *Os Anais franco-alemães*. Infelizmente, apesar do grande alcance, apenas um número foi publicado (Paris, 1844). Neste exemplar estão contidos a correspondência com Ruge, Feuerbach e Bakunin (março-setembro de 1843), os ensaios *A questão judaica* (outubro-dezembro de 1843) e *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (início de 1844) e um opúsculo de Engels intitulado *Esboço de uma crítica da economia política* (1844), que exerceria grande influência sobre Marx e, principalmente, impulsionaria a amizade entre os dois, ao dissipar a má impressão que este tivera sobre o autor na ocasião de seu primeiro encontro, ainda nos tempos da *Gazeta*.

Nestes escritos, Marx, continuou, naturalmente, a crítica das concepções hegelianas, porém de maneira mais profunda e mais bem formulada do que nos escritos de 1843. Isso aconteceu porque ao abandonar a Alemanha, ele percebeu a incapacidade da burguesia alemã em realizar a revolução e atingiu um ponto de inflexão qualitativamente novo: consciência da necessária participação das massas no processo revolucionário.

O ensaio sobre *A questão judaica* trata-se da crítica a Bruno Bauer. Nele Marx continuou a exposição da contradição interna da sociedade burguesa. Para isso, ele partiu da questão levantada por Bauer acerca da possibilidade de uma emancipação dos judeus na sociedade burguesa. Para Bauer, a questão da segregação judaica não seria superada por uma egoísta e particular luta pela liberdade religiosa, mas pela superação da religião através da emancipação política do cidadão.

Nesta crítica, ainda sob a influência de Feuerbach e seu *humanismo real* Marx:

[...] mostra a posição que a religião em geral ocupa na sociedade burguesa e demonstra que a religião, seja judaica ou cristã, é o reflexo imaginário das relações sociais. Ao mesmo tempo ele aponta para a distinção fundamental entre emancipação política e emancipação humana: a primeira é apenas um progresso no interior “do atual ordenamento do mundo”, enquanto a segunda, a emancipação humana, pressupõe ao contrário, a negação “da auto-alienação humana” e, portanto, um ordenamento fundamentalmente novo da sociedade. (LUKÁCS, 2007, p. 165)

Para Marx, a emancipação política não pode ultrapassar o restrito horizonte burguês porque, enquanto perdurar o sistema capitalista, “cria apenas uma democracia formal, que não pode existir realmente na sociedade burguesa.”

(LUKÁCS, 2007, p.167) Assim, promove a divisão entre homem e cidadão e aliena o homem de si mesmo. E pelo contrário, “a revolução [política] [...] lançou as bases da moderna sociedade burguesa; ao fazê-lo, gerou ao mesmo tempo o caráter contraditório do desenvolvimento social, a dilaceração do ser social, a cisão e auto-alienação do homem em seu grau máximo.” (Ibidem, p. 169)

Marx propõe para a solução da questão judaica uma verdadeira emancipação, uma emancipação humana que atingiria a estrutura social e econômica da sociedade, livrando o ser humano do julgo do dinheiro e da propriedade privada.

Marx, n'A *questão judaica*, anunciou seu rompimento definitivo com a esquerda hegeliana e ofereceu um quadro rico e coeso da contradição interna da sociedade civil-burguesa enquanto perdurar o capitalismo. Entretanto, em nenhum momento fez menção às forças capazes de realizar a emancipação humana. Somente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, seu outro ensaio publicado nos *Anais*, fez sua orientação decisiva no sentido da luta das massas oprimidas. Este escrito marcou a virada do alemão na direção do socialismo.

Na *Introdução*, Marx partiu, novamente, da problemática religiosa e, através desta, demonstrou que no desenvolvimento da sociedade (e, com ela, da filosofia) o início de qualquer crítica é a crítica da religião. O pensamento alemão já havia realizado a essência dessa crítica com Feuerbach, que desmascarou a religião “enquanto forma fenomênica de uma consciência insuperavelmente *falsa*, na qual se reflete o caráter invertido de sua base social” (LUKÁCS, 2007, p. 173). Mas faltava a esta concepção desenvolver o ponto fundamental da questão: a superação prática da condição social que gera a religião.

Para superar a limitação do materialismo contemplativo de Feuerbach, Marx se valeu do decisivo ponto de vista social e científico:

E a religião de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem que não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem não é um ser abstrato*, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido*”(MARX apud Lukács, 2007,p. 172)
e, dessa forma, esboçou a superação definitiva de Feuerbach que, realizaria nas *Teses sobre Feuerbach*. Esta superação é “uma das fontes decisivas das quais se alimenta o materialismo histórico.” (LUKÁCS, 2007, p. 173)

A superação desse mundo invertido, possível após o desmascaramento da contradição interna da sociedade burguesa, teve necessariamente de apelar para as massas oprimidas. Neste sentido, Marx fez uma de suas mais belas

exortações:

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência de sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias, mas para que lance fora os grilhões e colha a flor viva. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim em volta do seu verdadeiro sol. [...] A opressão deve ainda tornar-se mais opressiva pelo fato de se despertar a consciência da opressão e a ignomínia tem ainda de tornar-se mais ignominiosa pelo fato de ser trazida à luz pública [...] É preciso fazer com que dancem estas relações sociais petrificadas fazendo-as ouvir sua própria melodia! O povo deve ter *horror* de si mesmo, a fim de que ganhe *coragem*. [...] É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que a força material tem de ser derrubada pela força material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. [...] A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, e deste modo a sua energia prática, é o fato de começar pela decidida superação *positiva* da religião. A crítica da religião culmina na doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*. Culmina, por conseguinte, no imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem aparece como um ser degradado, escravizado, abandonado, desprezível. (MARX apud Lukács, 2007, p. 173-174-)

Quando Marx pensou no contexto específico da Alemanha concluiu que as relações sociais e espirituais eram inversamente proporcionais. Se graças a Hegel e Feuerbach o pensamento alemão era o espírito de toda uma época, as relações sociais reais eram a consumação do antigo regime. “Em política, os alemães *pensaram* o que outras nações *fizeram*. A Alemanha foi a sua *consciência teórica*.” (MARX apud Lukács, 2007, p. 175)

A superação desta situação só seria possível através da realização e abolição da filosofia, em outras palavras, através da emancipação humana. Assim, Marx anunciou a crítica demolidora que faria do idealismo jovem-hegeliano e sua postura acrítica diante das condições reacionárias vigentes na Alemanha. E desde sua saída da *Gazeta* o alemão já percebeu que era impossível uma revolução realizada pela burguesia alemã, senão política. Então, essa emancipação depende da formação “de uma classe que tenha *cadeias radicais* [...] de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais [...] o proletariado.” (MARX apud Lukács, 2007, p. 178)

Nesse sentido Marx afirmou que “Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, do mesmo modo o proletariado tem sua armas *intelectuais* na filosofia.” (MARX apud Lukács, 2007, p. 179). Lukács evidencia que “a dialética invertida de modo materialista e transformada em ciência, bem como o humanismo real, levado além de seus limites antropológicos encontram no proletariado a força que careciam enquanto armas capaz de sustentá-las e realizá-las efetivamente.” (Ibidem, p. 179)

Nos ensaios para os *Anais*, Marx proclamou abertamente a sua nova concepção do mundo. Como a publicação se encerrou ainda no primeiro número, o alemão dedicou-se a aprofundar sua nova compreensão no plano filosófico, histórico e econômico. Ainda nesta época, Marx teve seu primeiro contato imediato com o movimento operário francês, inclusive recebeu convite para ingressar em diversas sociedades secretas comunistas de orientação carbonária, entrou para entra para a *Liga dos Justos*¹³ em abril de 1844 e, também, conheceu pessoalmente Proudhon.

Marx iniciou sua atividade científica com um estudo em profundidade da tradição revolucionária francesa, em especial, a Revolução Francesa. A partir desse problema histórico e incitado pelo escrito de Engels publicado nos *Anais*, *Esboço de uma crítica da economia política*, dedicou-se nos meses seguintes ao exame dos clássicos da economia política inglesa.

Estes estudos resultaram em um trabalho parte crítica da economia política burguesa, parte crítica da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Registrado em três cadernos ficou conhecido como *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1844). Assim, “a crítica da filosofia hegeliana foi abandonada na forma até então atingida, mas o estudo e a crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana prosseguiram paralelamente aos estudo de economia política” (LUKÁCS, 2007, p. 179)

Os *Manuscritos*, como observou Althusser, “são o produto do primeiro encontro de Marx com a economia política.” (apud Netto, 2009, p. 23) Nestes cadernos, Marx focou o problema da alienação e compreendeu que a economia política era incapaz de compreendê-lo porque partia do trabalho alienado, ou melhor, da posse dos meios de produção como um fato dado. Para Marx, como a economia política não ultrapassa as leis do trabalho alienado justamente por não questionar a propriedade privada. E assim, não passa da expressão de uma realidade fundada na alienação. A economia política clássica é, portanto, “a expressão ideológica da auto-alienação humana na sociedade capitalista”.

¹³ Organização operária de caráter conspirativo-revolucionário, da qual participavam ferreiros, carpinteiros, sapateiros, alfaiates. Em junho de 1847, após seu primeiro congresso, por influência da Marx e Engels, a Liga mudou de nome passando a chamar-se Liga dos Comunistas e adotou o lema “Proletários de todos os países, uni-vos!” abandonando o antigo “Todos os homens são irmãos”.

(LUKÁCS, 2007, p. 183)

Marx também se voltou para a *Fenomenologia* para apontar que a mistificação da História promovida por Hegel e sua solução insuficiente para o problema da alienação são o sustentáculo filosófico da economia política.

Lukács assevera que “Embora a economia e a filosofia sejam tratadas separadamente nos *Manuscritos*, as duas críticas se iluminam reciprocamente, [...] porque Marx [...] reconheceu nelas a expressão burguesa ideologicamente mais elevada da sociedade capitalista com todas as suas contradições” (LUKÁCS, 2007, p. 181)

Para Marx, a supressão positiva da propriedade, através do comunismo real, não do comunismo enquanto subsunção do indivíduo pelo gênero, mas enquanto garantia de um humanismo real, era a resposta para o problema da alienação – já que a propriedade é a fonte da alienação.

Nesses manuscritos estão, de maneira embrionária, todas as formulações que, em escritos posteriores como na *Ideologia alemã* e n’ *A miséria da filosofia*, constituirão o materialismo histórico.

Os ensaios publicados nos *Anais* e os *Manuscritos* explicitaram a evolução teórica e a maneira como Marx se apropriou do socialismo utópico francês e da economia política clássica inglesa. Foram, portanto, momentos fundamentais na formação da consciência marxiana.

Mesmo na França a repercussão dos escritos de Marx importunava o governo prussiano. Frederico Guilherme IV – então governador da Prússia – pressionou o governo francês para expulsar o alemão, além de Heine e Bakunin, principais colaboradores do jornal *Vorwaerts*. Assim, em fevereiro de 1845, Guizot – ministro do Interior francês – determinou, debaixo do protesto da imprensa liberal, que Marx e sua família saíssem da França. Então, Karl se estabeleceu em Bruxelas, onde permaneceria até 1848, e se comprometeu com o governo belga, através de um documento assinado, a não publicar qualquer artigo sobre política.

Já na Bélgica, Marx escreveu três ensaios antes de explicitar os fundamentos constitutivos da teoria do ser social engendrado pelo modo de produção capitalista, na *Miséria da Filosofia* em 1847. *A sagrada Família* (1845), que marca o início da profícua parceria com Engels, uma continuação temática da polêmica com Baur iniciada n’ *A questão judaica*, no qual que defendeu o comunismo de massa como a única força capaz de transformar radical e eficazmente o *status quo*. As *Teses sobre Feuerbach* (1845) “primeiro documento em que se contém o embrião da nova concepção de mundo (ENGELS apud Netto, 1980, p.24). Nestas teses que Marx lançou os fundamentos de uma antropologia original na qual o homem é entendido como um ser estruturalmente histórico, isto é, prático e social. E por fim, *A ideologia alemã* (1845-1846), novamente em parceria com Engels, é o texto que “comprova o trânsito de Marx ao comunismo, concluindo

sua definição básica como teórico e revolucionário.” (NETTO, 1980, p. 25) Trata-se do acerto de contas com sua antiga consciência jovem-hegeliana e representou o esforço para reposicionar seu novo plano teórico-científico de maneira diversa do jovem hegelianismo.

1.4 As relações entre Marx e Proudhon

Marx e Proudhon conheceram-se pessoalmente em Paris, e suas relações se estreitaram entre o outono e o inverno de 1844-1845.

Os encontros entre os dois, basicamente, centraram-se em debates sobre o hegelianismo. Na época destes encontros, Proudhon já era um pensador maduro e de sólida reputação, enquanto Marx, apesar de ser um pensador brilhante, não passava de um alemão, dentre os milhares exilados em Paris, que ainda não atingira os 30 anos. Isto, em certa medida, explica a pouca importância dada por Proudhon a esses encontros e porque nunca manteve registros escritos de seus debates com Marx.

O alemão, pelo contrário, tinha verdadeira admiração pelo anarquista. Desde os tempos da *Gazeta*, Marx citava Proudhon constantemente e o considerava como o mais penetrante dos escritores socialistas. E, em diversas ocasiões, mesmo discordando de suas posições fez a defesa de seu pensamento contra as distorções promovidas pelos *Livres de Berlim*¹⁴ e Grün¹⁵.

N'A *ideologia alemã*, Marx deu mostras de sua atitude de extrema simpatia e receptividade em relação ao anarquista:

Proudhon submete a base da economia política, a propriedade privada, ao primeiro exame sério (...) e científico (...). O grande progresso científico que realizou (...) coloca, pela primeira vez, a possibilidade de uma verdadeira ciência da economia política. A sua obra *O que é a propriedade?* tem, para a economia política, a mesma importância que, para a política moderna, possui a obra de Sièyes, *O que é o terceiro Estado?* (MARX apud Netto, 2009, p. 27)

Porém, na medida em que Marx aprofundou seus estudos em economia política percebeu a fragilidade teórica de Proudhon. Fragilidade que é ilustrada na seguinte afirmação d'A *questão judaica* “[Proudhon] fez tudo o que a crítica da economia podia fazer do ponto de vista econômico” (Ibidem, p. 27) Esta passagem explicitou a percepção que Marx tinha da incapacidade de Proudhon em ultrapassar

¹⁴ N'A *Sagrada família*.

¹⁵ N'A *Ideologia alemã*.

os horizontes pequeno-burgueses.

Mas mesmo assim manteve relações amistosas com o anarquista até 1846. Prova desta consideração é que Marx convidou Proudhon para ser o correspondente francês do *Comité de Correspondência Socialista* que, junto com Engels e Gigot, criou em Bruxelas. Convite declinado pelo francês sob alegações de dogmatismo e de incitação do proletariado à violência, por parte dos socialistas revolucionários, dentre os quais alinhava Marx. Na mesma carta em que recusa o convite de Marx, Proudhon anuncia sua próxima obra, *Miséria da Filosofia*, e a oferece á férula da crítica do alemão.

E como destaca Netto:

Não é a resposta de Proudhon que põe fim àquele apreço: é a publicação da *miséria* que obriga Marx a uma clara tomada de posição, que encerra as suas relações pessoais e só arranca de Proudhon, nos seus apontamentos, manifestações de azedume e irritação." (NETTO, 1980, p. 28)

2. Miséria da filosofia

Marx recebeu seu exemplar de *Sistema das contradições econômicas* em dezembro de 1846. Leu a obra vorazmente e rapidamente preparou sua palmatória, como Proudhon desafiara, durante o inverno de 1846-1847. Disto resultou a *Miséria da filosofia*, publicada em julho 1847. Marx deu este título à sua réplica em função do subtítulo da obra francesa: *Filosofia da miséria*.

Marx preferiu escrever em seu francês "bárbaro" do que em alemão para atingir de maneira imediata o mesmo público do livro de Proudhon. E desde o prólogo deixa bem claro seu tom em relação ao francês:

O sr. Proudhon tem a infelicidade de ser singularmente desconhecido na Europa. Na França, tem o direito de ser um mau economista, porque passa por ser um bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser um mau filósofo, porque passa por ser um dos mais vigorosos economistas franceses (MARX, 2009, p. 41)

Em síntese a *Miséria*, além de explicitar o abismo e a ruptura definitiva entre os dois autores:

marca uma nova etapa na sua evolução[de Marx] reconhecida por todos os analistas mais qualificados. E nela se conjugam, numa integração plena, os elementos constitutivos da evolução marxiana: o teórico-científico e o político-ideológico.

De um lado, o texto mostra o desenvolvimento das pesquisas de Marx no âmbito da economia política: a crítica marxiana ao conteúdo das formulações pretensamente científicas de Proudhon é o eixo central do livro e as avaliações nele explicitadas serão reafirmadas inúmeras vezes na obra ulterior de Marx. De outro lado, revela o estágio político alcançado por Marx: agora com seu projeto comunista revolucionário claramente formulado, ele é levado a combater firmemente quaisquer contrafações ideológicas que possam desviar o proletariado das tarefas prático-históricas que o processo social real confere a ele. (NETTO, 2009, p. 28)

Trata-se, como afirma Engels, da explicitação sistematizada e da aplicação dos princípios fundamentais das novas concepções históricas e econômicas de Marx, portanto um balanço dos seus estudos econômicos iniciados em 1843 até o ponto em que chegara no primeiro semestre de 1847. Extrapola os objetivos desta pesquisa realizar um resumo sistemático da obra em questão¹⁶. Entretanto, vale destacar alguns aspectos desenvolvidos na *Miséria* necessários para a compreensão do desenvolvimento do pensamento marxiano.

Pois como enfatiza Netto:

[...] é na *Miséria da filosofia* que além da liquidação teórica do socialismo reformista (utópico-reformista) de cariz pequeno burguês, estão sendo explicitados e oferecidos ao público, pela primeira vez, os fundamentos e os elementos constitutivos da teoria do ser social engendrado pelo modo de produção capitalista (Ibidem, p. 11)

O valor sempre foi uma preocupação precípua nos estudos econômicos de Marx. Entretanto, antes de 1847, ele repudiava a teoria do valor-trabalho de Ricardo, porque ela abstrai a concorrência. É a *Miséria* que marca a mudança da perspectiva marxiana quanto ao valor, pois é nesta obra que ele assume a teoria do valor-trabalho e sua dimensão revolucionária.

Marx não se pôs como um ricardiano, por rejeitar a eternização das categorias econômicas feitas pela economia política clássica e, contra esta, afirmou peremptoriamente a historicidade daquelas. Muito menos como um socialista utópico que afirmavam, em virtude da teoria do valor-trabalho, pertencer ao trabalhador a totalidade da produção.

Assim, a crítica a Proudhon permite a Marx apreender a historicidade da formação das relações econômicas e os tipos sociais correspondentes a estas: Os quatro últimos parágrafos do capítulo segundo consistem,

¹⁶ Para tanto se recomenda o artigo de José Flávio Bertero *Gênese da sociedade capitalista: uma leitura de a Miséria da filosofia de Karl Marx*.

exatamente, na apreensão da historicidade concreta do modo de produção capitalista, na captação de sua dialética interna. A ruptura dos padrões da indústria pré-capitalista, o surgimento da manufatura e da maquinofatura, o mecanismo das crises, a emergência das classes sociais fundamentais, suas articulações e transformações, os liames que as vinculam e opõem através das suas lutas e contradições etc. – aí esta o diagrama do movimento do mundo capitalista. (Ibidem, p. 31)

Na verdade, Marx reformulou as concepções ricardianas:

de uma maneira toda particular: o trabalho (abstrato) é a essência do valor de troca porque, numa sociedade fundada sobre a divisão do trabalho, ele constitui o único tecido conjuntivo que permite comparar mutuamente e tornar comensuráveis os produtos do trabalho de indivíduos separados uns dos outros. (MANDEL apud Netto, 2009, p. 29)

Contudo, assumir a teoria do valor-trabalho não tornou, sob uma ótica estritamente econômica, a *Miséria* um trabalho inatacável. Marx ainda encontrava limitações na compreensão da natureza do valor. Isto se deve ao fato dele “não alcançar a precisa *concretização* do valor, através do complexo de mediações socioeconômicas que a viabiliza.” (Netto, 2009, p. 30) Assim, devido à falta desta determinação há *Miséria* problemas insolúveis, e em virtude disto, nesta obra Marx não distingue, por exemplo, *força de trabalho* de *trabalho*, *trabalho socialmente necessário* de *trabalho necessário*.

Algumas das implicações dessa imediatez ainda não superada na consideração do processo de produção capitalista:

[...] torna-se impossível avançar na distinção entre valor de troca, preço de produção e preço de mercado – e o valor de troca, no fundo, continua identificado ao preço. Mais ainda: sem a distinção *força de trabalho/trabalho* [...] está interdita a possibilidade da apreensão concreta da especificidade da mercadoria força de trabalho face ao capital. Resultado decisivo: *a teoria da mais-valia não pode sequer ser vislumbrada*. Outras conseqüências: uma equivocada teoria do salário, influenciada também por Ricardo e uma precária compreensão da distribuição da tava de lucro (NETTO, 2009, p. 30)

O desenvolvimento ulterior do pensamento de Marx se encarregou de completar e retificar as deficiências teóricas apresentadas nos escritos de 1847. Entretanto, estas deficiências não têm o condão de retirar da *Miséria* o lugar de destaque desta no conjunto da obra do alemão. Pois, se as investigações marxianas

atingiram, a partir da segunda metade dos anos de 1850, um patamar qualitativamente novo, nas descobertas que culminaram n' *O Capital*, isto só foi possível por uma determinação que foi explicitada pela primeira vez na *Miséria da filosofia*: “as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas.” (Ibidem, 2009, p. 32)

Em face disto, é necessário ressaltar, como adverte Netto, que ao contrário do que postula o marxismo vulgar, a teoria social marxiana não é uma *teoria fatorialista* com primado do *econômico*. Pelo contrário:

[...] o primado ontológico da economia, que funda a teoria social moderna, descoberta por Marx, opera no interior de uma estrutura teórica que produz um objeto (teórico) para reproduzir o objeto real na perspectiva da *totalidade*¹⁷. Eis, pois, que a teoria social moderna [...] não se instaura como somatório enciclopédico dos saberes autônomos. [...] Contrariamente, é uma estrutura teórica unitariamente articulada sobre a perspectiva da categoria fundamental da realidade social, a *totalidade*. E a exigência da totalidade não é posta como um simples imperativo metodológico: resulta, precisamente, das investigações histórico-concretas que Marx realizou, focando as formações econômico-sociais capitalistas. (Ibidem, p. 32)

Na *Miséria* Marx também dá o golpe final no socialismo utópico-reformista de cariz pequeno burguês. De fato, após 1847 Marx praticamente exerceu o monopólio sobre o pensamento socialista, sendo que suas idéias passaram a ser as diretrizes da *Liga dos Justos* e dominaram a *I Internacional Comunista*¹⁸.

Nos escritos de 1847, Marx demonstra como os objetivos do socialismo difundido por Proudhon eram próximos dos da doutrina ricardiana clássica, que “resume rigosamente, impiedosamente, o ponto de vista de toda a burguesia inglesa, que é, em si mesma, a típica burguesia moderna” (MARX, 2009, p. 58), e como era peremptório que o proletário assumisse seu papel histórico diante da sociedade capitalista: enquanto classe que direciona o processo social e modula a história.

Os economistas querem que os operários permaneçam na

¹⁷ A categoria *totalidade* é fundamental para a teoria marxista, tanto que Lukács afirma ser esta categoria que, decisivamente, distingue o marxismo da ciência burguesa, e não os motivos econômicos na explicação da história (LUKÁCS apud Netto, 2009)

¹⁸ [Associação Internacional dos Trabalhadores](#) (AIT), criada 1864, integrada por organizações operárias de diversos países europeus. A repressão e as crescentes divergências internas enfraqueceram a organização, que acabou sendo extinta em 1876.

sociedade tal como ela está formada e tal como eles a consignaram e sancionaram em seus manuais. Os socialistas querem que os operários deixem de lado a sociedade antiga para que possam entrar melhor na sociedade nova que tão providentemente preparam para eles. (Ibidem, p. 188)

E mais adiante esclarece que este papel só poderia ser assumido pela via revolucionária

Entretanto, o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de uma classe contra outra, luta que, levada à sua expressão mais alta, é uma revolução total. Ademais, é de provocar espanto que uma sociedade, fundada na *oposição* de classes, conduza à *contradição* brutal, a um choque corpo-a-corpo como derradeira solução? (Ibidem, p. 191-192)

3. O fenômeno jurídico na Miséria da filosofia

A avassaladora crítica feita ao proudhonismo na *Miséria da filosofia* concentra-se, principalmente, nos aspectos econômico, político e metodológico desenvolvidos na *Filosofia da Miséria*. Entretanto, Marx não deixa de, em alguns momentos, referir-se diretamente ao Direito e sua sistemática.

Ao contrapor as considerações proudhonianas acerca do processo de constituição da moeda, Marx afirma que “A legislação, tanto política quanto civil, apenas enuncia, verbaliza as exigências das relações econômicas” (MARX, 2009, p. 98). Se para o francês é “da consagração soberana que nasce a moeda” (PROUDON apud Marx, 2009, p. 98), e, por extensão, as demais relações econômicas, para o alemão são as formas de produção de um determinado sistema que subordinam as relações jurídicas e políticas do mesmo.

Mais adiante, na discussão sobre a divisão do trabalho e as máquinas, Marx corrobora o argumento desenvolvido anteriormente com a seguinte assertiva a respeito das regras que regeram a divisão do trabalho nas sociedades pré-capitalistas “Tais regras eram estabelecidas por um legislador? Não. Nascidas primitivamente das condições de produção material, elas só foram redigidas em lei muito mais tarde.” (MARX, 2009, p. 151)

Neste mesmo sentido, Marx afirma que “O sr. Proudhon pretende fazer passar um artigo do Código Penal por um resultado necessário e geral das relações de produção burguesa” (MARX, 2009, p. 187) para rebater a assertiva do francês sobre o caráter aberrante das coalizões operárias, seja para ordem jurídica, econômica ou natural. Marx demonstra que na Inglaterra as “coalizões são autorizadas por uma ato do Parlamento e foi o sistema econômico que forçou o

Parlamento a dar a essa autorização uma sanção legal.” (Ibidem, p.187) Para ele quanto “Mais a indústria moderna e a concorrência se desenvolvem, mais elementos que provocam e favorecem as coalizões e tão logo elas se tornam um fato econômico, assumindo dia a dia mais consistência, não podem tardar em se tornar um fato legal.” (Ibidem, p. 187) Assim, o alemão conclui que o artigo do Código Penal que criminalizava as coalizões operárias, se muito, demonstra que a indústria moderna e concorrência eram incipientes à época da confecção da legislação.

Estas passagens remetem a um aspecto abordado por Marx de maneira profunda n’A *ideologia alemã*: a relação íntima e necessária entre a infra-estrutura, ou seja, o modo de produção, e a superestrutura, as construções abstratas, de uma sociedade. A premissa básica da teoria social marxiana é a subordinação da superestrutura pela infra-estrutura. Desta forma, para o filósofo alemão:

[...] na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social.(MARX apud Ferreira, 2008)

Assim, Marx coloca o Direito, ao lado da economia política, da religião, etc., no conjunto daquelas construções ideais correspondentes a uma determinada organização das condições materiais de produção. Neste sentido, “[...] tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário nas condições materiais de vida [...]” (Ibidem)

Proudhon concebe as categorias econômicas como naturais, eternas, imutáveis. Por ser incapaz de perceber o caráter histórico e transitório destas, Marx o compara a Hegel “O que Hegel fez em relação à Religião, ao Direito etc., o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política.” (MARX, 2009, p. 123) Portanto, as afirmações marxianas sobre a historicidade e transitoriedade das categorias econômicas podem ser transportadas para o direito.

Essa concepção histórica do fenômeno jurídico permite traçar um paralelo entre as considerações feitas nesta obra os direitos humanos, em especial, o direito à igualdade.

Segundo Eymar, da obra de Proudhon desprende um profundo ideal igualitário e inclui uma análise dos meios concretos para levá-lo a cabo. (EYMAR, p.84) Estes meios consistiriam na aplicação igualitária da teoria ricardiana do

valor-trabalho, transformando todos os homens em trabalhadores imediatos, trocando iguais quantidades de trabalho. Marx questiona a originalidade do francês, pois considera sua proposta devedora das obras dos socialistas ingleses, especificamente de Francis Bray e seu *Sufrimentos da classe operária e sua solução*, de 1839, no qual reside “a chave das obras passadas, presentes e futuras do sr. Proudhon.” (MARX, 2009, p. 84)

A diferença entre Marx e Bray/Proudhon consiste naquilo que cada um considera como a gênese do problema da desigualdade. Pois, enquanto socialistas, compartilham profunda aspiração por uma igualdade real.

Bray propõe uma sociedade de trabalhadores imediatos, centrada na troca de quantidades iguais de horas de trabalho, já que para o socialista inglês as mazelas da sociedade originam-se na desigualdade nas relações de troca.

Enquanto se mantiverem em vigor esse sistema de desigualdade nas trocas, os produtores [produtores diretos, proletários] serão sempre tão pobres, tão ignorantes, tão sobrecarregados de trabalho como são hoje [...] Somente uma transformação total de sistema, a introdução da igualdade no trabalho e nas trocas, pode melhorar esse estado de coisa e assegurar aos homens a verdadeira igualdade de direitos. (BRAY apud MARX, 2009, p. 87)

Segundo Marx, o problema reside nas relações de produção e nos antagonismos de classe. Assim, é impossível superar a desigualdade de troca através da igualdade de troca. Bray é apenas aparentemente revolucionário porque a aplicação do seu sistema é incapaz de alterar a sociedade, não passa de uma distorção das relações capitalistas de produção.

[...] o que nos ofereceu a troca de quantidades iguais de trabalho? Superprodução, depreciação, excesso de trabalho seguido de inatividade; enfim: as relações econômicas tais como as vemos constituídas na sociedade atual, exceto a concorrência pelo trabalho. [...] O sr. Bray não compreende que essa relação igualitária, esse *ideal corretivo* [...] é, em si mesmo, um reflexo do mundo atual e que, conseqüentemente, é impossível reconstruir a sociedade sobre uma base que não passa de uma sombra embelezada de si mesma. À medida que a sombra torna-se corpo, percebe-se que este, longe de ser a transfiguração sonhada, é o corpo da atual sociedade. (MARX, 2009, p. 91-93)

As críticas de Marx a Bray são extensíveis ao anarquista, sendo, inclusive, introdução às críticas feitas a este. Proudhon concebe o desenvolvimento histórico de forma *sui generis*, através de uma providência anti-teísta que exclui a causalidade

dos acontecimentos históricos e permite sua ciência social. (EYMAR, p. 85)

Inicialmente, a sociedade (o gênio social) postula um primeiro fato, formula uma *hipótese* [...], verdadeira antinomia, cujos resultados antagônicos se desenrolam na economia social da mesma forma como as conseqüências poderiam ser deduzidas no espírito; de modo que o movimento industrial seguindo em tudo a dedução das idéias, divide-se em dois fluxos: um, dos efeitos úteis, e outro, dos efeitos subversivos. [...] Para constituir harmonicamente esse princípio dúplice e resolver essa antinomia, a sociedade cria uma *segunda* antinomia, que logo será seguida de uma terceira, e esta será a *marcha do gênio social* até que esgote todas as suas contradições [...], regressando, com um salto, a todas as suas posições anteriores e resolvendo, *numa só fórmula*, todos os seus problemas. (PROUDHON apud Marx, 2009, p. 134)

Assim, a História passa a ter um fim providencial: realizar uma determinada hipótese. Segundo Marx, essa hipótese unificante e sintética que alude Proudhon seria a igualdade

Ele [Proudhon] imagina que a divisão do trabalho, o crédito, a fábrica, todas as relações econômicas foram inventadas apenas em proveito da igualdade e, no entanto, sempre acabaram se voltando contra ela. [...] Daqui em diante, o lado bom de uma relação econômica é o que afirma a igualdade; o mau é o que a nega e afirma a desigualdade. Toda nova categoria é uma hipótese do gênio social para eliminar a desigualdade engendrada pela hipótese precedente. Em resumo, a igualdade é a *intenção primitiva*, a *tendência mística*, o *objetivo providencial* que o gênio social tem sempre em vista, girando no círculo das contradições econômicas. (MARX, 2009, p. 135)

Para Marx, por trás dos pomposos nomes de *gênio social*, *razão geral*, *razão humana*, *Providência* nada mais existe que a razão individual de Proudhon, que por meio de uma série de mediações faz coincidir com um fim providencial da história, também concebido pelo francês.

Estabelecer um fim providencial, uma finalidade para a História, para qual o passado é mero meio, ou pretender que um ideal sobreponha o movimento real é tratar os fatos de uma forma anti-histórica, é negá-los enquanto forma de expressão de uma determinada época histórica. Nos dizeres de Marx:

Essas palavras [Providência, fim providencial] nada explicam: são, no máximo formas declamatórias, maneiras, como quaisquer outras de parafrasear os fatos.

[...] Dizer, todavia, que todos os séculos anteriores – com necessidades, meios de produção etc., totalmente diferentes – operaram providencialmente para a realização da igualdade, é, antes de tudo, substituir pelos meios e homens do nosso século os meios e homens de séculos anteriores e desconhecer o movimento histórico através do qual as gerações sucessivas transformam os resultados adquiridos pelas que as precederam. (Ibidem, p. 135-136)

Portanto, a questão da igualdade real, da igualdade efetiva, não de uma igualdade *legal*, nos moldes da Revolução Francesa, é insolúvel dentro do modo de produção capitalista, seja por modificações pontuais na ordem jurídica ou por um desenvolvimento providencial das relações de produção. Só se atinge a igualdade material através de profundas modificações das condições reais, pela superação do modo capitalista de produção e toda sua infra-estrutura.

Considerações Finais

Em função dos aspectos abordados nesta pesquisa é possível extrair, dentre outras, as seguintes conclusões:

A polêmica entre os dois socialistas se deu em um momento singular da história européia. Em uma época marcada pelo ocaso do primeiro estágio da revolução industrial e pela repressão e censura da era Metternich, que permeava toda a Europa, tanto o ser social do capitalismo se consolidava, quanto o proletariado deixava de ser uma massa amorfa e se constituía em *classe para si*. Neste ambiente o pensamento socialista e revolucionário se desenvolveu, vicejou e expandiu como nunca antes havia ocorrido.

Os dois pensadores tiveram um desenvolvimento semelhante, sendo que ambos se apropriaram das fontes do socialismo científico – a filosofia alemã, o socialismo francês e economia política clássica inglesa – de maneira independente. Apesar disso, mesmo com alguns pontos em comum, adotaram perspectivas distintas dentro do pensamento socialista, conflitantes e, até mesmo, excludentes. Dessa forma, Marx se filiou a corrente revolucionária, enquanto Proudhon se tornou um reformista.

Porém, ao contrário do que afirmam alguns autores, a polêmica da qual a *Miséria* foi o clímax não pode ser entendida como uma simples e esquemática divergência de perspectivas teóricas, uma simplória rixa entre revolucionários e reformistas. A evolução de Marx e Proudhon pode até ter percorrido a mesma senda, entretanto, em direções opostas.

Se o alemão durante seu amadurecimento passou de uma posição idealista e conservadora para um desenvolvimento cada vez mais crítico e radical das idéias de sua época, o francês fez o inverso deste movimento de radicalização,

passou das posições mais drásticas para um conformismo crescente.

É preciso notar que desde 1843, com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx vinha desmistificando as construções teóricas que permitiam a reiteração das relações materiais e que justificavam a exploração das massas, ainda que sob uma perspectiva democrático-radical. Neste sentido, a *Miséria* se coloca como a consequência natural da evolução filosófica do alemão. Essa obra explicita uma nova etapa da evolução de Marx, a tomada de uma posição que “conjuga, numa interação plena, os elementos constitutivos da evolução marxiana: o teórico-científico e o político ideológico.” (NETTO, 2009, p. 28)

Marx, portanto, não atacou o revolucionário que repulsava a propriedade por considerá-la um roubo, mas o doutrinário que negava a revolução como um apelo inútil e desnecessário à força. Dessa forma, a *Miséria da Filosofia* é uma continuação de obras como *A crítica da filosofia do direito de Hegel*, *A sagrada família* e *A ideologia alemã*, só que desta vez a crítica arranca as flores imaginárias da economia política e do seio do pensamento socialista.

A *Miséria da filosofia*, além da liquidação do socialismo utópico de cariz pequeno burguês, possui importância ímpar no conjunto dos estudos de Karl Marx por conter as premissas básicas e os fundamentos constitutivos da teoria social marxiana. De fato, as limitações teóricas presentes nesta obra não permitem que Marx dissequie por completo a sociedade capitalista, como faria ulteriormente n' *O capital*. Mas, inegavelmente, estão presentes na *Miséria* os elementos essenciais do projeto teórico de analisar o conjunto do modo de produção capitalista. Isto já faz de Marx “o pensador que operou a mais radical e decisiva revolução teórico-social dos tempos modernos.” (Ibidem, p.33).

E apesar de a *Miséria* não ser uma obra jurídica, Marx, em diversos momentos, através da crítica a Proudhon, demonstra como o direito compõe a superestrutura teórica que necessariamente acompanha e é determinada pela infra-estrutura econômica. Dessa forma, como uma expressão de um determinado estágio do desenvolvimento econômico, o direito é uma categoria eminentemente histórica e, portanto, transitória.

Esta concepção enseja uma profícua discussão sobre a igualdade. Marx evidencia como a igualdade real, material é impossível dentro da lógica do capital, seja através das mudanças proposta pelos socialistas do tipo reformista ou pelo evoluer natural do modo capitalista de produção. Dessa forma, só se atinge a igualdade efetiva através da superação da sociedade capitalista.

Não se diga que o movimento social exclui o movimento político. Não há, jamais, movimento político que não seja, ao mesmo tempo, social. Somente numa ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre classes as *evoluções sociais* deixarão de ser *revoluções políticas*. Até lá, às vésperas de cada reorganização geral da sociedade, a última

palavra da ciência social será sempre: “O combate o a morte: a luta sangüinária ou nada. É assim que a questão está irresistivelmente posta” (George Sand) (MARX, 2009, p. 192).

Destarte, o aspecto precípua da *Miséria da Filosofia* é, indubitavelmente, a conjunção do Marx teórico com o Marx revolucionário.

6. Referências

ALVES, Carolina Cristina. **Introdução ao estudo da teoria valor-trabalho**: análise da obra *Miséria da Filosofia* de Karl Marx. 2007. 147 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

BARBOSA JÚNIOR, Alaerte José; FERREIRA, Éder. **O fenômeno jurídico n’A Crítica da filosofia do direito de Hegel**. In: Anais do XVIII Encontro Nacional do CONPEDI. Florianópolis: Fundação BOITEUX, 2009.

BERTERO, José Flávio. Gênese da sociabilidade capitalista: uma leitura de a *Miséria da filosofia* de Karl Marx. In: **Estudos de Sociologia**. Araraquara: UNESP, v. 2, n. 3, 1997. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/index.php/estudos/article/viewFile/652/831>>. Consulta em 01 mar. 2010.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Notas sobre cidadania e modernidade**. In: **Revista Ágora**: Políticas Públicas e Serviço Social. Ano 2, nº 3, dezembro de 2005, s/p. Disponível em: <www.assistentesocial.com.br/agora3/coutinho.doc>. Consulta em: 28 jul. 2008.

EYMAR, Carlos. Los derechos humanos en “La Miseria de la filosofia”. In: _____. **Karl Marx, crítico de los derechos humanos**. Madrid: Tecnos, 1987. p. 83-88.

FERREIRA, Éder; ARANTES, Mariana Furtado; QUERINO, Rosimar Alves. Materialismo histórico-dialético I: Produção e reprodução social – uma leitura do trabalho como categoria ontológica. In: ABRÃO, Maria Bárbara Soares e. **Serviço Social: Etapa 01**. v.3. Uberaba: UNIUBE, 2008. p. 11-29.

_____. Materialismo histórico-dialético II: Luta de classes e revolução social - contribuições marxianas para a crítica e a superação da sociedade capitalista. In: ABRÃO, Maria Bárbara Soares e. **Serviço Social: Etapa 02**. v.2. Uberaba: UNIUBE, 2008. p. 18-33.

JACKSON, J. Hampden. **Marx, Proudhon e o socialismo europeu**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar , 1963.

LUKÁCS, György. O jovem Marx, sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: _____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2007. p.89-120.

KONDER, Leandro. **Marx: Vida e Obra**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Miséria da filosofia**. Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone. 2004. (Coleção fundamentos de filosofia)

_____. Carta de Marx a J. B. Schweitzer. In: _____. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. Carta de Marx a P. V. Annenkov. In: _____. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. Carta de Marx a Proudhon. In: _____. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MENEZES, Djacir. **Proudhon, Hegel e a dialética**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

MOREL, José Carlos Orsi. Introdução. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas**, ou Filosofia da miséria, tomo I. Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2003. p. 7-32. (Coleção fundamentos de filosofia)

_____. Nota do tradutor. *In*: MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Ícone. 2004, p. 5-20.

NETTO, José Paulo. Introdução. *In*: MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p 11-40.