

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Felipe Ramos Musetti

Da República Social à Ditadura Bonapartista: a crítica da política em

O 18 de brumário de Luís Bonaparte

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Felipe Ramos Musetti

Da República Social à Ditadura Bonapartista: a crítica da política em

O 18 de brumário de Luís Bonaparte

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde

SÃO PAULO

2014

BANCA EXAMINADORA

Professor Orientador

Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Profa. Dra. Ester Vaisman

Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Rago Filho

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Aprovado em: ___/___/_____

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, meu orientador, que esteve sempre à disposição, pacientemente, para ajudar a resolver minhas dúvidas, da mesma maneira em que soube cobrar o rigor necessário para elevar a qualidade da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Antonio Rago Filho, que gentilmente me permitiu assistir suas aulas no Departamento de História, colocando-se aberto para auxiliar meus estudos sobre política e Marx, além de ter aceitado participar das Bancas de Qualificação e Defesa.

À Profa. Dra. Ester Vaisman, pelas pertinentes observações feitas na Banca de Qualificação, por ter se colocado disponível para a solução de qualquer eventual dúvida que eu pudesse ter acerca de suas colocações e por ter aceitado participar da Banca de Defesa, o que muito me honra.

Ao Prof. Dr. Marcio Pugliesi, que acompanhou minha iniciação em filosofia e soube incitar minha curiosidade pelas virtudes do pensamento marxiano.

Aos Profs. do Departamento de Filosofia da PUC-SP, Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Dra. Jeanne Marie Gagnebin, Dr. Mario Ariel González Porta, Dr. Marcelo Perine e Dr. Márcio Alves da Fonseca, pelos cursos ministrados no Programa de Pós-Graduação, que colaboraram para afinar minha reflexão sobre os principais problemas filosóficos.

A Rodolfo Costa Machado, eterno parceiro de estudos e reflexões sobre a realidade social capitalista, sem o qual este trabalho jamais se concretizaria.

Aos amigos de todas as horas, Felipe Marques Rodella, Pedro Iris Paulin e Daniel Lopez Faggiano, com os quais divido inúmeras conversas sobre a política contemporânea.

A Vinícius Lopes, Vinícius Gualdo, Rafael Versolato e Thiago Fonseca, companheiros de grupo de estudos na USP, com os quais pude debater, reiteradamente, os principais temas desta dissertação.

Aos meus pais, por apoiarem e incentivarem minhas escolhas de vida.

A Patrícia, que acompanhou de perto as angústias surgidas ao longo do processo de pesquisa e soube responder a elas com carinho e afeto.

Às minhas tias Heloisa Vieira da Cunha Ramos e Marta Musetti de Campos, que me auxiliaram no trabalho de revisão.

Aos companheiros e companheiras de luta que acompanharam minha formação na universidade, em especial aos grupos Liberta, Construção Coletiva e Toga da Mironga do Kabuletê.

À turma do Cursinho Popular José Bonifácio, por suportar minha ausência temporária nessa importante luta que travamos por uma educação para além do capital.

A CAPES, pelo auxílio financeiro.

RESUMO

A presente dissertação investiga o modo como Karl Marx desenvolve a relação entre *revolução política* e *revolução social*, na obra *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, procurando destacar a importância do processo de ascensão e decadência da burguesia para a elucidação dos limites da politicidade. Busca apreender os nexos internos do escrito estudado, explicitando a gênese do complexo categorial que integra a fisionomia da reflexão marxiana. Assim, os dois primeiros capítulos da dissertação são dedicados à compreensão analítica do período de formação do pensamento de Marx, a partir do qual se delinea a nova posição ontológica alcançada pelo Autor através de *críticas* à política, à filosofia especulativa e à economia política. Destacando os principais traços da análise marxiana do ser social, o terceiro capítulo procura mostrar o modo pelo qual a obra *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* enriquece a crítica de Marx à política, ao abordar a perda das ilusões em torno da república burguesa e o movimento pelo qual o Estado completa o seu processo de constituição ao assumir a *forma bonapartista*. Mostra-se ainda como o texto investigado explicita, historicamente, o vínculo indissociável entre *sociedade civil-burguesa* e *Estado político*, ambos tendo o capital como denominador comum e princípio estruturante. A dissertação, desse modo, atenta para a concepção negativa da política na obra de Marx, procurando observar o papel do Estado moderno no gerenciamento da ordem do capital e na conservação da *ideologia burguesa*.

Palavras-chave: Karl Marx, política, Estado, bonapartismo, revolução social, ideologia.

ABSTRACT

This dissertation investigates the way Karl Marx develops the relationship between *political revolution* and *social revolution*, in the *18th Brumaire of Louis Bonaparte*, seeking to highlight the importance of historical rise and decadence of the bourgeoisie to the elucidation of the limits of politics. Intends to seize the internal nexus of studied written, explaining the genesis of the categorial complex that integrates the physiognomy of the Marxian reflection. Thus, the first two chapters of the dissertation are dedicated to analytical understanding of the formative period of Marx's thought, which outlines the new ontological position achieved by the author through the critics of politics, speculative philosophy and political economy. Highlighting the main aspects of Marxian analysis of social being, the third chapter seeks to demonstrate the way in which *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* enriches Marx's critics of politics, when addressing the loss of illusions around the bourgeois Republic and the movement in which the State completes its process of constitution, assuming the *Bonapartist form*. It is shown how the investigated text makes explicit the indissoluble link between *civil society* and *political State*, both finding in capital the common denominator and structuring principle. The dissertation, therefore, turns to the negative conception Marx's work, seeking to observe the role of the modern State in managing the order of capital and conserving the bourgeois ideology.

Key words: Karl Marx, politics, State, Bonapartism, social revolution, ideology.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO	5
ABSTRACT.....	6
APRESENTAÇÃO	8
CAPÍTULO I - MARX: A NOVA POSIÇÃO ONTOLÓGICA.....	19
1.1. Introdução.....	19
1.2. A crítica ontológica de Feuerbach	22
1.3. A nova posição ontológica de Marx	28
1.4. A crítica marxiana da política em 1843-1844.....	43
CAPÍTULO II - MARX: A BUSCA PELA ANATOMIA DA SOCIEDADE CIVIL NO ITINERÁRIO DA CRÍTICA ONTOLÓGICA	64
2.1. O complexo categorial da produção da vida humana: atividade sensível e ser genérico .	65
2.2. Trabalho estranhado e emancipação humana: crítica ontológica à economia política e análise genética.....	78
2.3. A concepção marxiana da história e a determinação social do pensamento.....	100
2.4. A historicidade e as contradições da sociedade civil-burguesa: divisão do trabalho, propriedade privada, classes sociais e Estado.....	116
CAPÍTULO III - DA REPÚBLICA AO BONAPARTISMO: O SEGUNDO 18 DE BRUMÁRIO NA GÊNESE DO ESTADO.....	138
3.1. A história feita pelos homens: o problema da gênese em O 18 de brumário de Luís Bonaparte.....	141
3.2. A primeira vez como tragédia: a glorificação da Revolução Francesa pelos heróis da burguesia.....	154
3.3. A repetição como farsa: a revolução do século XIX e a necessidade de superação do Estado moderno	164
3.3.1. O prólogo: as ilusões em torno do caráter social da república.....	168
3.3.2. A expressão pura da república e o repúdio ao caráter social	183
3.3.3. O apodrecimento da república constitucional: golpe de Estado e bonapartismo	214
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	271
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	283

APRESENTAÇÃO

“Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”
(MARX, K. *1. Ad Feuerbach*)

O pensamento contemporâneo, reverberando a concepção de mundo liberal calcada na oposição entre *Estado político (vida pública)* e *sociedade civil (vida privada)*, acostumou-se a circunscrever o problema da liberdade humana no âmbito da política, entendida como esfera universal responsável por organizar racionalmente a sociedade, garantindo a ordem e o convívio social. Elaborado nestes termos, o problema da liberdade passa a ser pensado nos quadros do Estado democrático, definido a partir de um critério essencialmente formal. Por conseguinte, a reflexão política, de um lado, deixa intocados os pressupostos do Estado liberal, eternizando-o como forma racional universal e a-histórica, e, de outro, restringe o problema da liberdade à ideia de aperfeiçoamento institucional, identificando, contraditoriamente, a realização da liberdade com o *aprimoramento do poder*. Para a concepção de mundo liberal, a democracia, concebida como resultado da “vontade livre” de indivíduos abstratamente iguais, afirma-se como “forma ideal adequada” de Estado, na qual estaria assegurado o império da lei, da razão e da liberdade. Ao lado da crença na democracia (e em seu suposto “valor universal”), emerge a defesa dos direitos humanos e do estatuto da cidadania como o caminho legítimo para a promoção da “justiça social”. Em poucas palavras, prevalece o discurso que pressupõe a positividade da política, sua condição de atributo indispensável do *ser social*, esfera privilegiada na qual estão representados os *interesses universais* do homem, a partir da qual se definem os diagnósticos e os remédios para a multiplicidade de problemas, que se constituem no âmbito da sociedade civil.

Nos anos 1843-1844, Karl Marx, sobretudo em sua polêmica com Arnold Ruge¹, desenvolveu a crítica da racionalidade política, que, partindo de “universais abstratos” e uma concepção de *social* (igualmente abstrata) como soma dos indivíduos formalmente iguais, reduz o problema da liberdade humana à esfera do político, tornando-se, assim, incapaz de abarcar a totalidade das forças sociais em jogo. O filósofo alemão aponta para a unilateralidade do *entendimento político*, que, em sua

¹ Cf. MARX, Karl. *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c.

autorreferencialidade, à medida que orbita no interior dos limites da própria política, é incapaz de compreender a fonte das mazelas sociais, uma vez que estas se originam fora de seu domínio, no plano das relações sociais do capital, relações estas que, na condição de pressuposto da política moderna, são naturalizadas e blindadas ao questionamento. Segundo Marx, a universalidade da política moderna se afirma tendo como base os interesses particulares dos indivíduos proprietários que atuam na sociedade civil, razão do caráter abstrato e limitado da *vida pública*, que, subordinada às determinações materiais das relações que a sustentam, permanece sendo apenas um *meio* para a realização de interesses privados. Ao restringir-se à análise das formas estatais, visando à correção de suas deficiências, o *entendimento político* se erige como forma de racionalidade que procura apagar os seus pressupostos e se firmar como autônoma, gerando, como consequência, o encobrimento dos nexos fundamentais que atam a universalidade abstrata da política e a natureza antissocial da sociedade civil numa mesma realidade: a sociabilidade do capital.

Para apanhar as formações políticas em conexão com as relações sociais, que lhes servem de sustentação, a crítica de Marx ao *entendimento político* pressupõe o que é exigência fundamental para o labor científico, a saber, a apreensão do objeto integrado à rede de suas interconexões, de modo a extrair-lhe a malha constitutiva. Ademais, uma vez que, para o pensamento marxiano, a historicidade é determinação primária de qualquer objetividade social, a análise da política e do Estado exige a investigação da gênese ontológica das categorias, que situe as formações políticas no interior do processo pelo qual os homens produzem a sua própria existência, o plano fundamental da sociabilidade. A fundamentação ontológica da crítica à política – considerada como instância específica do universo mais amplo de compreensão do metabolismo social – permite à Marx identificar o caráter problemático da reflexão matizada pelo liberalismo, que, naturalizando a figura histórica do indivíduo proprietário, reduz o complexo de questões relativas ao Estado à problemática da legalidade. Com efeito, o pensamento formal, próprio ao *entendimento político*, dá lugar, com Marx, a uma nova cientificidade, que apreende as categorias como determinações de existência, expressões de relações sociais histórico-concretas sem as quais se tornariam abstrações vazias, privadas de conteúdo.

É no âmbito da gênese ontológica das categorias políticas do liberalismo clássico que se destaca a importância d'*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, texto redigido entre dezembro de 1851 e janeiro de 1852, originalmente publicado como série

de artigos para a revista nova-iorquina *Die Revolution*. Inserida na fase adulta do pensamento teórico e político de Marx, a obra se apresenta, juntamente com *As lutas de classe na França*, como importante complemento da crítica marxiana da política. Tendo a realidade francesa como objeto, a análise d’*O 18 de brumário* mostra como, em resposta aos desdobramentos históricos resultantes das revoluções de 1848 – que explicitam a luta do proletariado contra o capital –, o Estado moderno completa o seu processo de desenvolvimento ao assumir a *forma da ditadura bonapartista*, movimento que faz aflorar o caráter de classe ocultado pela aparente universalidade da política moderna. Constituindo-se como exemplo de trabalho em “nível ontológico e metodológico”², a argumentação de Marx demonstra como as transformações que sofre a estrutura política francesa apenas são compreensíveis a partir da dinâmica objetiva da luta de classes, evidenciando a íntima relação existente entre o político e o econômico, bem como o modo pelo qual as diferentes formas de Estado, para além de opções políticas, surgem para atender, de acordo com as necessidades de cada momento histórico, o compromisso do Estado com a propriedade capitalista.

O 18 de brumário contribui para colocar em evidência as categorias do Estado liberal moderno, que se constituem como *modos de ser* no interior do processo de desenvolvimento e de consolidação do modo de produção burguês. Mais especificamente, expõe-se o modo pelo qual a função social da ideologia liberal se transforma de acordo com o desdobrar histórico da sociedade burguesa, processo que evidencia o contraste entre o momento *crítico* da filosofia política do período heroico – quando a teoria liberal, na condição de ilusão necessária, integra o caráter revolucionário da burguesia, constituindo um avanço histórico importante no itinerário de autoconstrução do homem – e o momento em que, sob pressão das circunstâncias sociais do século XIX, o pensamento burguês se despoja das ilusões que encobriam sua essência limitada, explicitando historicamente o seu compromisso com a manutenção da propriedade privada e da ordem social do capital. Desse modo, ao acompanhar o desenvolvimento da política moderna em sua imanência histórica, demonstrando ao longo da análise o seu compromisso com propriedade privada, *O 18 de brumário* reitera a concepção negativa da politicidade desenvolvida por Marx no período de formação de seu pensamento, contribuindo, assim, para expor a debilidade do *entendimento político*.

² José Chasin atribui tal exemplaridade aos textos da *Nova Gazeta Renana*. Acredita-se que o mesmo pode ser dito a respeito da análise marxiana em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (cf. CHASIN, 1982, p. 65).

Porque é justamente o rompimento do círculo vicioso do politicismo, responsável pelo encobrimento da relação de reciprocidade entre Estado político e capital, que permite à análise marxiana desvendar a verdadeira natureza do *bonapartismo*, não como mera forma estatal, mas como expressão de forças sociais originadas no seio da sociedade civil, forças estas que determinam o conteúdo do Estado *bonapartista* e o definem como domínio político indireto da classe burguesa, como resposta à necessidade de se reestabelecer a “ordem” no momento em que a dinâmica da luta de classes passa a constituir uma ameaça, real ou potencial, à propriedade privada. Com efeito, a mudança da *forma republicana* para a *forma bonapartista* de Estado, verificada como resultado do processo revolucionário de 1848, é compreendida em função das necessidades históricas do modo de produção capitalista, em França, de modo que, uma vez descartada da análise a sociabilidade do capital como princípio estruturante da relação entre Estado e sociedade civil, queda-se oculto o verdadeiro significado das formas políticas, bem como a subordinação da política moderna ao *interesse particular* da classe burguesa. Em outros termos, ao violentar os nexos essenciais da relação histórica entre política e economia, a análise liberal não compreende o modo pelo qual as determinações *formais* do Estado moderno se modificam de acordo com as exigências impostas pelo capital.

Tendo em vista a urgência da superação da matriz liberal de análise política, entende-se a importância de se estudar *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trazendo à luz o contraste entre a tragédia do período heroico da burguesia francesa e a sua repetição farsesca em 1848-1851, o livro evidencia a contribuição da ideologia liberal para o progresso da sociedade humana como pertencente às circunstâncias sociais historicamente superadas. A partir do século XIX, as práticas liberais se tornam entraves para o passo seguinte no processo de realização objetiva da liberdade: a *emancipação humana*. Expostas as limitações da forma política burguesa, ganha relevo a crítica da *questão democrática*, que se revela presa à autorreferencialidade da política e, por conseguinte, reduz o problema da liberdade humana ao aperfeiçoamento da *forma de dominação*. Com *O 18 de brumário*, é explicitada a necessidade de apreender a política moderna em sua totalidade histórica e, nesse sentido, como um prolongamento da dominação do capital sobre a reprodução social.

Redigida “no calor dos acontecimentos”, para usar os termos de Engels, a obra marxiana consiste, até hoje, uma referência obrigatória para os estudiosos dos processos revolucionários ocorridos em 1848. Não obstante, o ressurgimento do liberalismo e da

lógica politicista na segunda metade do século XX – potencializado pela crise nos dois subsistemas do capital –, reafirma a atualidade da análise política de Marx, para além de mera referência historiográfica. Em linhas gerais, de 1848 aos dias atuais, desenha-se uma história do pensamento político de matriz liberal, no qual “o que há 150 anos foi descartado pela afirmação de uma nova crítica prática e teórica – facultada pelo advento no cenário público de uma nova categoria social –, hoje se reapresenta como expressão do resgate de uma resolução definitiva” (CHASIN, 1989, p. 25). Tal resgate dos pressupostos liberais como resolução definitiva – o chamado neoliberalismo, “na diversidade de tons que assume, desde a ponta mais áspera do *liberalismo econômico* puro e simples, até o extremo amaciado do *liberal-democrático*” –, para além de “mera retomada doutrinária”, surge para atender necessidades específicas originadas das “vicissitudes do *capital destrutivo* e do *capital estagnado*” (*idem*). Em outras palavras, aponta-se para “a ressurreição liberal” como “ponto culminante de uma reorganização planetária do capital, movida pela dinâmica imanente do próprio capital” (*ibid.*, p. 26), processo que se desenvolve “em confluência e conexão com o ponto culminante também da desagregação igualmente planetária do movimento crítico (prático e teórico) que tinha por alvo o liberalismo e sua base material” (*idem*).

A análise d’*O 18 de brumário* possibilita evidenciar os limites estruturais do liberalismo, explicitando a atualidade dos problemas enfrentados no século XIX para os dias atuais. Conforme advertiu Lukács, ainda na década de 1960, “o desprezo pelo século XIX, /.../ têm em primeiro lugar, precisamente no plano ideológico, a tarefa social de sublinhar o caráter antitético da base econômico-social do presente em relação àquela do passado” (LUKÁCS, 2008, p. 95). Considera-se, assim, a necessidade de retornar aos Oitocentos:

Com o desenvolvimento da sociologia moderna torna-se possível uma técnica da manipulação em seus diversos aspectos e uma reconciliação entre liberalismo e democracia na ideologia burguesa sobre a base da manipulação. Esta reconciliação desaparece no momento em que a democracia cessa de ser uma democracia manipulada. E creio que a este propósito uma visão historicamente correta do problema em relação com as lutas de classe do século XIX possa ser muito útil para convencer certos setores intelectuais. Devemos destruir o desprezo pelo século XIX, que esteve muito em moda por um longo período. Marx também pertence a este século, e *sem uma história do século XIX, as nossas questões ficam suspensas no ar*. Se dissermos que a manipulação apareceu em consequência do desenvolvimento técnico, então, para combater a manipulação, deveremos nos transformar numa espécie de luddistas em luta contra o desenvolvimento técnico. Se, ao invés disso, vemos que este desenvolvimento representa a conclusão de uma grande evolução global da sociedade, evolução que tem como pontos de partida as contradições da Revolução Francesa, chegamos a uma posição completamente diversa sobre este problema. Um tratamento deste tipo do

movimento social e da história das ciências sociais constituiria uma tarefa muito importante (LUKÁCS, 1969, p. 110).

Com a análise rigorosa dos processos políticos no século XIX – e, nesse sentido, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* é uma obra fundamental –, pode-se contribuir para o debate político contemporâneo ao trazer à tona o caráter negativo da politicidade, procurando enfatizar a necessidade, posta na agenda histórica global, de uma democratização da perspectiva do trabalho em oposição à continuidade e ao aperfeiçoamento do modelo burguês de democracia formal, o nomeado Estado Democrático de Direito. Caberia recordar a advertência de Lukács ao ressaltar a impossibilidade, teórica e prática, de “avançar um só passo se não se compreende com clareza /.../ que a persistência e a reconstrução da democracia formal significam a ditadura da burguesia, o que corresponde hoje a uma quase restauração gradual do fascismo” (LUKÁCS, 2009, pp. 56-57).

Destacada a atualidade do pensamento de Marx, bem como a importância de se estudar *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, convém esclarecer a estrutura desta dissertação, sem se furtar de tecer algumas considerações acerca do procedimento analítico utilizado na análise do texto-objeto, apontando, brevemente, para a relação entre o modo de investigação e o modo de exposição das categorias marxianas.

Reconhecendo que qualquer investigação está, inevitavelmente, envolvida com problemas de ordem “metodológica”³, necessário advertir, não obstante, que a proposta desta dissertação não pode admitir a escolha de um entre vários “métodos” possíveis, postura que implicaria afirmar a equivalência de diferentes “leituras”. Ao contrário, acredita-se que a adequada compreensão do texto marxiano pressupõe identificar os seus principais nódulos categoriais a partir do procedimento considerando pelo próprio autor como o único capaz de reproduzir adequadamente, como “concreto de pensamento”, as entificações, sejam estas reais ou ideais. A essência de tal

³ A expressão aparece entre aspas pois – como se pretende demonstrar ao longo da dissertação –, a rigor, não há problema de método em Marx, razão pela qual é necessário cautela ao tratar dos aspectos “metodológicos” da obra marxiana. Mais especificamente, esclarece-se que todo e qualquer problema de ordem gnosiológica encontra sua resolução, para o pensamento marxiano, no campo ontológico. Sendo assim, se por “método” entende-se qualquer armação subjetiva *a priori* a partir do qual o investigador orienta o seu trabalho de análise, não se pode falar que a obra marxiana constitui um método próprio. Conforme salienta José Chasin, a inexistência de “tematizações autônomas sobre metodologia e gnosiologia” na obra marxiana “é um clarão que alerta para a peculiaridade do tratamento marxiano desses temas, de modo que a *ausência* de equacionamento convencional do assunto é apenas o sinal negativo da completa reconversão e resolução positivas que a matéria encontra na reflexão marxiana, ainda que só tratada ocasional e esparsamente, tanto que à mesma não foi reservado um único texto exclusivo e sistemático que delineasse os contornos de sua fisionomia” (CHASIN, 2009, p. 90).

procedimento – adiantando argumentação que será desdobrada ao longo da dissertação – remete à originalidade da posição ontológica instaurada pelo filósofo alemão a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), segundo a qual a *crítica verdadeiramente filosófica* deve apreender o objeto em suas determinações imanentes, sua lógica própria, seu significado específico, esclarecendo sua gênese e sua necessidade. Em outras palavras, “a reprodução ideal das *coisas* é procedida a partir delas próprias, da malha ou do aglutinado de seus nexos constitutivos, processo analítico pelo qual são desvendadas e determinadas em sua gênese e necessidade próprias” (CHASIN, 2009, p. 74).

No que se refere à análise texto-objeto, aponta-se que, no desenvolvimento da reflexão marxiana, as críticas ontológicas à filosofia especulativa e à economia política constituem momentos nos quais a investigação de Marx volta-se para determinadas *formações ideais*, demonstrando que o estudo rigoroso destas também pressupõe o respeito ao modo de ser do objeto, de modo a reproduzi-lo analiticamente a partir de sua lógica interna. Constatase que, para Marx, “o caráter heteronômico do pensamento em relação ao todo das esferas determinantes da sociabilidade não elide sua configuração em entidade específica, seus caracteres e conteúdos próprios, que uma pesquisa rigorosa deve respeitar e analisar” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 43).

Com efeito, a apreensão da obra marxiana a partir do mesmo tratamento dispensado pelo autor na análise de qualquer *formação ideal* exige o “respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado”, de modo a “reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o traçado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e o expressou” (CHASIN, 2009, p. 25). Tal exigência remete à necessidade de uma *análise imanente*, que encara a formação ideal – no caso, o próprio texto marxiano – “em sua consistência autossignificativa”, como complexo de determinações que compreende “toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (*idem*). Assim, a análise imanente tem como pressuposto a pesquisa exegética, a atribuição da mais rigorosa prioridade ao texto-objeto, determinação que, para o pensamento marxiano, decorre da prioridade ontológica do objeto sobre o pensamento que o reproduz, ou seja, o reconhecimento ontológico da prioridade do *ser existente* sobre a *consciência*. Conforme destaca Chasin:

A alma de uma proposta de tal vulto é sua propulsão categórica à objetividade, a *intentio recta* de apreender o texto na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso, ou seja, na efetividade de uma entificação peculiar, cuja identidade é resultante da síntese de suas imanentes e múltiplas determinações ideais, que o configuram na qualidade de um corpo de argumentos estável e inconfundível, que independe para *ser* discurso – precisamente *este*, e não qualquer outro discurso – dos olhares, mais ou menos destros, pelos quais os analistas se aproximam dele e o abordam (*idem*).

Registrada a necessidade de encarar o objeto de estudo, no caso o texto, como algo dotado de lógica própria, específica, independente do sujeito que o defronta, acrescenta-se, ainda, que a única maneira de compreendê-lo adequadamente pressupõe agarrá-lo em seu processo de desenvolvimento, exigência que se impõe uma vez considerada o caráter histórico das entificações. Nesse sentido, a análise da estrutura do texto pressupõe, ao mesmo tempo, uma investigação genética, atenta para a processualidade das categorias como formas de ser. No caso do pensamento marxiano, recorde-se, com Chasin, que “a nova *posição* formulada por Marx não é uma pura instauração *endógena*”, mas resultado de um processo histórico mais amplo, razão pela qual a investigação de sua gênese “não é apenas uma questão para a história intelectual ou de mera erudição, mas problema condicionante do acesso ao entendimento efetivo de sua natureza teórica, bem como da qualidade do complexo categorial que integra sua fisionomia” (*ibid.*, p. 29). Mézáros, a sua maneira, enfatiza que “a lógica interna de qualquer campo particular de estudo aponta para além de sua própria parcialidade e pede para ser inserida em contextos cada vez maiores”, de modo a alcançar “um ponto onde a série completa das interconexões dialéticas com o todo esteja estabelecida adequadamente” (MÉSZÁROS, 2008, p. 93).

Entendendo as reflexões de Marx contidas em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* como momento de uma processualidade histórica mais ampla, torna-se necessária uma investigação prévia da gênese do pensamento marxiano, de modo a acompanhar o desenvolvimento das categorias que estruturam a obra analisada. Como aduz Chasin:

In limini, a subsunção ativa aos escritos investigados é sempre ponto de partida e passo fundamental no autêntico procedimento de rigor; por isso mesmo, não perde de vista a íntima vinculação dos mesmos à trama real e ideal dos quadros temporais a qual pertencem, e com a qual estabelecem liames complexos de confluência e ruptura, num amplo gradiente de complicadas variações, que em outros passos exige esclarecimento. É da síntese – junção e interpenetração – de tais momentos analíticos que se perfaz a *análise concreta* de uma formação ideal (CHASIN, 2009, p. 40).

Consideradas as advertências destacadas, julgou-se necessário analisar, para a adequada compreensão d'*O 18 de brumário*, algumas obras pertencentes ao que se denominou período de formação do pensamento de Marx, no qual as principais categorias da política e do ser social são desenvolvidas. Reconhecendo que tais obras apresentam um grau bastante elevado de complexidade e levando em conta a impossibilidade de analisá-las exaustivamente no âmbito de uma dissertação de mestrado, acredita-se, não obstante, que uma leitura estrutural d'*O 18 de brumário* que passe por alto das principais aquisições teóricas de Marx no período anterior não só pode se tornar um exercício infértil, como também pode levar a graves distorções no que diz respeito ao papel das categorias decisivas.

Importante advertir, entretanto, que, para Marx, a anatomia do homem constitui uma chave para a compreensão da anatomia do macaco, de modo que não se pode perder de vista que é o objeto maturado – no caso, a obra adulta de Marx – que orienta a investigação de sua gênese. Registre-se, as análises das obras correspondentes ao período de formação do pensamento do Marx – ou mesmo a escolha das obras a serem analisadas – foram elaboradas de modo a destacar as categorias que interessam à análise d'*O 18 de brumário*. Ademais, seria um erro grave supor que Marx constituiu, nos anos de 1843-1847, algum tipo de armação metodológica a ser “aplicada” nas análises concretas realizadas nos anos 1848-1852. A opção por expor a evolução do pensamento do autor em ordem cronológica serve, ao contrário, para destacar o modo pelo qual as categorias marxianas se desenvolvem à medida que seu objeto – a sociedade civil-burguesa – se desdobra historicamente, explicitando suas determinações. Observar-se-á, nesse sentido, que, ainda que recupere e reitere suas principais conclusões alcançadas desde 1843, a análise marxiana d'*O 18 de brumário* está diante de uma realidade social modificada, o que provoca repercussões na (re)articulação das categorias que vinham sendo desenvolvidas nas primeiras análises políticas.

Esclarecendo, enfim, a estrutura da dissertação, aponta-se que o Capítulo I aborda o desenvolvimento da originalidade do pensamento de Marx, tendo em vista o contexto intelectual da Alemanha na época, destacando o papel crucial que desempenharam G. W. F. Hegel e L. Feuerbach nesse complexo itinerário intelectual. Além do breve estudo realizado acerca de algumas obras de Feuerbach⁴, o Capítulo

⁴ Optou-se pela ênfase nas obras *Necessidade de uma reforma da filosofia, Teses provisórias para uma reforma da filosofia* e *Princípios da filosofia do futuro*. Cf. FEUERBACH, 2002;

ênfatiza a ruptura ontológica, evidenciada na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que separa o pensamento marxiano da matriz hegeliana, que até então permeava os textos de juventude. Ruptura revelada nas críticas de Marx à filosofia especulativa e ao Estado, sendo esta última de extrema relevância para a compreensão da análise política contida em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. O Capítulo analisa ainda os artigos *Sobre a questão judaica*, *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução e Glosas críticas marginais ao artigo 'O Rei da Prússia e a reforma social'*. *De um prussiano*, de modo a acompanhar o desenvolvimento da crítica de Marx à política, procurando demonstrar as razões pelas quais o filósofo alemão concluiu que as *relações jurídicas* bem como as *formas de Estado* não podem ser explicadas por si mesmas, pois se enraízam nas *condições materiais de existência*, isto é, encontram o seu conteúdo na *sociedade civil*.

O Capítulo II destina-se à análise de duas obras de Marx que assinalam a guinada de suas pesquisas para o plano da *sociedade civil*, cuja anatomia encontra-se, segundo o autor, na Economia Política. Procura-se expor, a partir da leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e d'*A ideologia alemã*, o arcabouço categorial da ontologia marxiana, de modo a precisar o tratamento dado por Marx acerca da relação entre sujeito e objeto, bem como destacar sua concepção materialista da história, que Marx e Engels desenvolvem como crítica a Feuerbach e aos neohegelianos. Destaca-se ainda, o papel de algumas categorias decisivas para as análises políticas do filósofo alemão, tais como propriedade privada, classe social e Estado. Ademais, aborda-se também a tematização da emancipação humana como possibilidade posta pelo desenvolvimento objetivo da sociedade burguesa.

Por fim, o Capítulo III dedica-se ao estudo da obra *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* e, por conseguinte, afirma-se como parte substancial da dissertação. Intenta-se, em um primeiro momento, expor a complexidade subjacente aos primeiros parágrafos do texto, dedicados à temática da história feita pelos homens, bem como à questão da repetição histórica, que se apresenta na primeira vez como *tragédia* e, na segunda, como *farsa*. Volta-se, em um segundo momento, ao detalhamento da análise de Marx acerca da política francesa, procurando enfatizar três momentos principais, destacados pelo próprio autor: a) o *período de fevereiro*, que se inicia em 24 de fevereiro de 1848 (dia da deposição de Luís Filipe) e tem seu término em 4 de maio de 1848 (dia da reunião da Assembleia Nacional Constituinte), é designado como *prólogo* da revolução; b) o *período da constituição da República* ou da *Assembleia Nacional*

Constituinte, que perpassa o intervalo de 4 de maio de 1848 até 28 de maio de 1849, é o período da *fundação da república burguesa*; c) por fim, o *período da república constitucional* ou *da Assembleia Legislativa*, delimitado pelo intervalo de 28 de maio de 1849 até 2 de dezembro de 1851, momento em que Luís Bonaparte desfere seu golpe de Estado.

Mostra-se o modo pelo qual a particularidade do desenvolvimento histórico francês, considerado *clássico* do ponto de vista dos diversos modos de entificação do capitalismo, exprime as determinações essenciais do processo de constituição política moderna. Assiste-se a um momento histórico único, no qual a estrutura política da França vive um período de transformações que vai desde a forma política mais radical no contexto da sociedade moderna a partir do século XIX – a *República Social*, como tentativa de conciliação fraternal das classes – à forma da ditadura explícita instaurada por um aventureiro, supostamente acima das classes sociais, para salvar a ordem burguesa da intranquilidade gerada pela república no contexto de agudização da luta de classes.

CAPÍTULO I

MARX: A NOVA POSIÇÃO ONTOLÓGICA

1.1. INTRODUÇÃO

A originalidade da obra marxiana se constitui a partir de sua relação crítica com a tradição filosófica clássica alemã, no interior da qual se destacavam, para Marx, a filosofia especulativa de Hegel e o materialismo sensualista de Feuerbach. Inserido inicialmente no universo do *idealismo ativo* – postura filosófica característica dos neo-hegelianos e marcada por uma “subjetividade racional fundante e operante”, voltada para “eliminação das *irracionalidades* do real pela determinação de cada existente pela essência” (CHASIN, 2009, p. 50)⁵ –, o pensamento marxiano passa por uma inflexão que, valendo-se de uma apropriação bastante peculiar das proposições feuerbachianas, possibilitou a instauração de uma posição absolutamente nova face aos principais problemas da época, cuja natureza é qualitativamente distinta da tradição do idealismo alemão.

A questão em torno do marco inicial dessa mudança qualitativa nesse complexo itinerário intelectual é, entretanto, bastante controversa. Como salienta José Chasin, “desde os anos 1950, com antecedentes bem mais remotos, sem se indagarem pela adequação do caráter de suas abordagens ao objeto pesquisado, o mais que fizeram os intérpretes de Marx foi disputar sobre ‘o estatuto científico’ de seu discurso” (CHASIN, 2009, p. 27). Nesse contexto, principalmente após os trabalhos de Louis Althusser, que identifica na trajetória de Marx uma ruptura epistemológica que separaria as obras de juventude das obras de maturidade⁶, criou-se uma imensa polêmica⁷, de viés marcadamente gnosiológico, em torno do fio de unidade que perpassa as obras de Marx, não faltando intérpretes para localizar o momento de surgimento do “Marx maduro” ou “científico” nesta ou naquela obra⁸.

⁵ Esclarece-se que apenas as referências correspondentes às citações diretas serão expostas no corpo do texto. As restantes serão apresentadas em nota de rodapé.

⁶ Cf. ALTHUSSER, 1979. Sobre o pensamento de Althusser, cf. VÁZQUEZ, 1980;

⁷ Sobre algumas posições no interior da polêmica acerca da unidade na obra marxiana, cf. VAISMAN, 2002; MORAES, 2002; GIANNOTTI, 1966; FAUSTO, 1979;

⁸ Nesse ponto, é oportuno considerar as palavras de Ester Vaisman, para quem “o devido posicionamento diante do dilema teórico em torno da continuidade ou ruptura no decurso intelectual marxiano depende, antes de mais nada, do reconhecimento de que dentre as múltiplas vicissitudes contraditórias do século XX, avulta a exacerbada perversidade do destino teórico do pensamento de Marx: quanto mais foi invocado, tanto menos era efetivamente conhecido” (VAISMAN, 2002, pp. 13-14).

Aprofundar o debate em torno da problemática do “jovem Marx” em oposição ao “Marx maduro” exigiria, sem embargo, um estudo exaustivo capaz de esmiuçar a totalidade da obra marxiana, o que acabaria por transgredir os limites da proposta desta dissertação voltada, prioritariamente, às análises de Marx das revoluções de 1848 em França. Não obstante, sem perder de vista a importância do estudo genético, decisivo para a adequada compreensão do pensamento marxiano, intenta-se, nas linhas seguintes, apenas reproduzir, com o devido rigor, alguns elementos considerados centrais para o entendimento das categorias operantes no pensamento do autor em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*⁹.

Esclarecidas essas questões preliminares, vale anotar, dando início à incursão na trajetória intelectual de Marx, que esta se inscreve num momento peculiar da história da filosofia clássica alemã, caracterizado pelo conflito teórico em torno do significado do legado hegeliano. Sumariamente, de um lado, os chamados hegelianos de direita identificavam a monarquia prussiana com a realização idealista do Estado nos termos da filosofia do direito, valendo-se, pois, do aspecto conciliador do pensamento de Hegel para atribuir legitimidade aos reinados de Frederico Guilherme III e IV. De outro, a esquerda hegeliana se recusava a admitir que a monarquia prussiana pudesse ser identificada à realização do Espírito na história, apegando-se ao caráter processual do método dialético e transformando-o em um artifício crítico ao *satus quo* alemão. Como aponta Celso Frederico, a crítica dos neo-hegelianos de esquerda aproveitava “o caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da *Idéia* nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos”¹⁰ (FREDERICO, 1995, p. 21).

Marx se posiciona, em princípio, teórica e politicamente, ao lado dos neo-hegelianos de esquerda¹¹, compartilhando com eles, como se adiantou, uma postura

⁹ Ademais, o período de formação do pensamento de Marx foi bastante estudado, de modo que se pode efetuar uma apropriação crítica de uma série de pesquisas já realizadas sobre o tema. Em especial, cabe destacar as pesquisas de José Chasin (cf. CHASIN, 2000, 2009), bem como aquelas do Grupo de Pesquisa Marxiologia, Filosofia e estudos Confluentes da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

¹⁰ Rubens Enderle esclarece que a disputa entre os hegelianos de esquerda e direita “girava fundamentalmente em torno da interpretação do tema da ‘reconciliação’ do real com o racional. Para os jovens-hegelianos [de esquerda], tratava-se de demonstrar que o ‘real’ não devia ser identificado imediatamente com a realidade empírica, positiva, como afirmavam os velhos-hegelianos [de direita], mas sim com a realidade que, pelo ‘trabalho do negativo’, deve ser supra-sumida em um nível superior do conceito” (ENDERLE, 2006, p. 11).

¹¹ Em carta ao pai de 10 de novembro de 1837, Marx “relata o modo pelo qual, aos 19 anos, depois de uma breve mas intensa luta interna, apropriou-se da filosofia hegeliana e entrou em contato com os jovens hegelianos radicais” (LUKÁCS, 2009, p. 123). Cf. MARX, 2010, p. 302.

intelectual “confinada ao quadro da autoconsciencialidade” (CHASIN, 2009, p. 47), que atribui à crítica filosófica a capacidade de transformar, por si mesma, a realidade. Essa vinculação de Marx ao *idealismo ativo* repercutia no seu pensamento político que, em concordância com a matriz hegeliana da qual é herdeiro, inclui-se na “vertente – clássica e de origem tão remota quanto a própria filosofia – que identifica na política e no Estado a própria realização do humano e de sua racionalidade” (*ibid.*, p. 49).

A inserção nos quadros da filosofia da autoconsciência, entretanto, não ocorreu sem reservas. Como observa Lukács, Marx, pelo menos desde 1841, era superior aos jovens hegelianos num duplo sentido: “tanto politicamente, pelo seu democratismo radical, quanto filosoficamente, pela profundidade no desenvolvimento crítico (por enquanto) da filosofia hegeliana” (LUKÁCS, 2009, p. 124). Sobre esse segundo aspecto, importa observar que enquanto os jovens hegelianos se limitavam em distinguir e opor um Hegel esotérico (ateu e revolucionário) de um Hegel exotérico (conservador que se submetia ao poder político da monarquia prussiana)¹² – o que, ainda segundo Lukács, impossibilitava compreender que “na filosofia hegeliana como tal, em seu idealismo e no caráter metafisicamente fechado de sua sistematização, estavam previamente contidas as premissas que haviam tornado possível a acomodação de Hegel diante do Estado reacionário prussiano” (*idem*) – Marx, ao menos desde sua tese de doutorado (1841), “quis descobrir e superar a contradição do próprio Hegel”¹³, o que implica dizer que, mesmo naquela época, ainda que de modo embrionário, “já estava presente nele o núcleo da posterior superação crítica da filosofia hegeliana”¹⁴ (*idem*).

¹² Para Rubens Enderle, o erro dos jovens hegelianos “estava em tomar como base da crítica a ‘consciência particular’ do filósofo, isto é, em atribuir ao autor uma ‘consciência reflexiva’ diante de sua própria obra e, a partir daí, imputar a ele uma atitude de ‘acomodação’, reputada como imoral” (ENDERLE, 2006, p. 12).

¹³ Nesse ponto, as colocações de Enderle, valendo-se das palavras do próprio Marx, se mostram, novamente, bastante esclarecedoras. Segundo ele, “para Marx, uma crítica verdadeiramente filosófica não podia consistir em tributar as insuficiências da teoria política de Hegel a uma simples acomodação (consciente ou não), mas em demonstrar em que medida a ‘possibilidade dessas aparentes acomodações tem sua raiz mais profunda na insuficiência ou na insuficiente formulação de seu próprio princípio’. Se, de fato, houve acomodação por parte de Hegel, isso não podia ser explicado partindo-se de seu ‘saber particular’, mas sim de sua *consciência interior essencial*, tomando-se como base o desenvolvimento interno do seu pensamento, uma vez que, como recorda Marx, o próprio Hegel ensinava que ‘a ciência não é algo que se recebe, mas sim algo que se desenvolve, algo cujo sangue espiritual se impulsiona do coração até as extremidades’. Por esse procedimento, mais do que um simples ‘progresso da consciência’ rumo à moralidade, realizava-se ‘um progresso do saber’, pois ‘não se suspeita da consciência particular do filósofo, mas sua forma de consciência essencial é construída e elevada a uma determinada forma e significação, com o que ela é, ao mesmo tempo, ultrapassada’. Em vez de apontar e recriminar insuficiências do pensamento de Hegel, a verdadeira crítica devia desvendá-las; em vez de lutar contra seu objeto, ela devia ultrapassá-lo, demonstrá-lo em sua verdade” (ENDERLE, 2006, p. 12).

¹⁴ Segundo Lukács, Marx, em sua tese de doutorado, “se põe diante da filosofia hegeliana enquanto tal numa atitude muito mais crítica do que a dos jovens hegelianos, já que descobre nas insuficiências de tal filosofia a base ideológica necessária de sua acomodação. /.../ A divergência entre Marx e os outros

1.2. A CRÍTICA ONTOLÓGICA DE FEUERBACH

A ambição de Marx em superar os pressupostos da filosofia hegeliana (esta a fonte das críticas dos “jovens hegelianos” ao Estado prussiano) foi, muito provavelmente, um dos principais fatores que o levaram a se interessar pela filosofia de Ludwig Feuerbach. Em carta a J. B. von Schweitzer, escrita em janeiro de 1865, Marx, tratando da relação da filosofia hegeliana com o materialismo feuerbachiano, aduz que “comparado a Hegel, Feuerbach é muito pobre”. Logo em seguida, entretanto, acrescenta que Feuerbach, depois de Hegel, assinalou uma época, “já que realçou alguns pontos pouco agradáveis para a consciência cristã e importantes para o progresso da crítica, que Hegel deixara em mística penumbra” (MARX, 2011, p. 260). Essa referência serve para esclarecer que, para Marx, a importância de Feuerbach para o progresso da crítica estava justamente na radicalidade de sua proposta de refundar a filosofia, sendo o único jovem hegeliano que assumia uma postura verdadeiramente crítica em relação a Hegel e à filosofia especulativa em geral:

Feuerbach é o único que tem uma relação séria e crítica para com a dialética de Hegel e realizou neste campo verdadeiras descobertas; acima de tudo, foi quem superou a antiga filosofia. A magnitude da proeza de Feuerbach e a despreziosa simplicidade com que a apresenta ao mundo estão em impressionante contraste com o comportamento dos outros [jovens hegelianos] (MARX, 1993, p. 239).

Em *Princípios da filosofia do futuro*, explicita-se a intenção de Feuerbach em se situar para além de toda a especulação moderna. Para ele, “a filosofia moderna procurava algo de imediatamente certo” e, por conseguinte, “rejeitou o pensar *sem fundamento e sem base* da escolástica”, fundando, assim, “a filosofia na autoconsciência”. Em outros termos, a filosofia moderna substituiu o “ser puramente pensado” (Deus) pelo “ser pensante, o eu, o espírito autoconsciente”:

Mas a autoconsciência da filosofia moderna é, por seu turno, apenas um ser pensado, mediado pela abstração, susceptível de dúvida. Indubitável, imediatamente certo, é unicamente o objeto dos sentidos, da intuição e do sentimento (FEUERBACH, 2002, p. 83).

De acordo com Feuerbach, a tradição filosófica moderna ao encontrar na autoconsciência o fundamento da filosofia, “*demonstrou unicamente a divindade do entendimento* – aceitou apenas o *entendimento abstracto como ser divino e absoluto*” (*ibid.*, p. 60). Sendo assim, a filosofia moderna é a “*negação da teologia do ponto de vista da teologia*”, pois, “o ser material, o ser enquanto puro objeto do entendimento,

jovens hegelianos, portanto, já é bastante intensa no que se refere ao problema de como é possível utilizar a filosofia hegeliana a favor do progresso” (LUKÁCS, 2009, p. 126).

pura essência intelectual, é para a filosofia moderna e também para a hegeliana, unicamente o ser verdadeiro e absoluto – Deus” (*ibid.*, p. 62). Desse modo, “a filosofia especulativa apenas *generalizou*, unicamente transformou em propriedade do pensamento e do conceito em geral o que a teologia transformava numa *propriedade exclusiva do conceito de Deus*” (*ibid.*, p. 68).

Ao transformar o Deus da escolástica em razão, a filosofia moderna revestiu a própria razão com a natureza do ser divino e abstrato, não sendo, pois, mais do que “teologia resolvida e metamorfoseada em filosofia” (*ibid.*, p. 60). Feuerbach aproxima, assim, o *modus operandi* da filosofia da autoconsciência com o da religião criticado em *A essência do cristianismo*. Nessa obra, cuja publicação em 1841 causou intensa polêmica no meio intelectual alemão, a crítica feuerbachiana à religião serve-se da ideia segundo a qual a substância divina não seria outra coisa que os predicados do homem projetados para fora de si, situação que produz um quadro de alienação, uma vez que o homem passa a se relacionar com sua própria essência “não como sendo sua, mas de um outro ser diverso dele, até mesmo oposto” (FEUERBACH, 1988, p. 239). Em *Princípios da filosofia do futuro*, publicada apenas dois anos depois, a crítica da filosofia especulativa segue uma argumentação muito semelhante, identificando como alienação a “elevação da razão a uma essencialidade divina” (FEUERBACH, 2002, p. 57), separada do ser sensível, do mundo, do homem¹⁵. Nas palavras do autor, “assim como outrora a abstracção de todo o sensível e material foi condição necessária da teologia, assim ela foi também a condição necessária da filosofia especulativa” (*ibid.*, p. 45). A especulação, desse modo, “comporta-se tal e qual como a teologia, que fez das determinações do homem determinações divinas, privando-as da determinidade na qual são o que são” (*ibid.*, p. 66).

Concebido como consumação da filosofia moderna¹⁶, o pensamento hegeliano manifesta essa mesma contradição. Em *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, a argumentação feuerbachiana apresenta a mesma estruturação ao aproximar a filosofia hegeliana da teologia, pois sendo a essência da teologia “a essência do homem, *transcendente*, projectada para fora do homem”, no caso da lógica de Hegel, a essência

¹⁵ Em *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, explicita-se que “o método da crítica reformadora da filosofia especulativa em geral não se distingue do já aplicado na filosofia da religião. Temos apenas de fazer sempre do predicado o sujeito e fazer do sujeito o objeto e princípio – portanto, inverter apenas a filosofia especulativa de maneira a termos a verdade desvelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 2002, p. 20).

¹⁶ Para Feuerbach, “a consumação da filosofia moderna é a filosofia de Hegel. A necessidade e a justificação históricas da filosofia moderna religam-se, pois, sobretudo com a crítica de Hegel” (FEUERBACH, 2002, p. 61).

“é o pensamento *transcendente*, o pensamento do homem *posto fora do homem*” (*ibid.*, p. 21). Seguindo com as palavras do autor, tem-se que:

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição do pensamento e do ser, como exprimiu particularmente *Kant*, mas, cuidado! é apenas a supressão desta contradição *no interior da contradição* – no interior de *um só e mesmo* elemento – *no seio do pensamento*. Em Hegel, *o pensamento é o ser*; – o pensamento é o sujeito, *o ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo si pensa, – o pensamento como *sujeito sem predicado* ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e *o seu próprio predicado*. /.../ Hegel pensou unicamente os objetos como predicados do pensamento que a si mesmo pensa (*ibid.*, p. 31).

Continuando, assim, sua crítica a toda tradição idealista moderna, Feuerbach identifica na filosofia hegeliana uma inversão fundamental na qual a realidade é posta pela Ideia, movimento que, para ele, continua possuindo um carácter teológico. A filosofia especulativa de Hegel, seguindo o caminho do abstracto ao concreto, parte de um ser indiferenciado e sem realidade, do conceito de ser, que se torna concreto através da atividade do pensamento que volta sobre si mesmo, num movimento que, entretanto, “pressupõe de antemão o conceito, isto é, *a essência do pensar*”, razão pela qual “o real ou efectivo só se pode conhecer de um *modo indirecto*, só como o adjectivo essencial e necessário do conceito” (*ibid.*, p. 77). O verdadeiro real da filosofia hegeliana é, assim, o pensamento, “que bem depressa se despoja do predicado da realidade para, de novo, estabelecer a sua falta de predicados como sua essência verdadeira” (*ibid.*, p. 31). Isso leva Feuerbach a afirmar que:

Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é a realidade *posta* pela ideia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstracto. No final da lógica, leva mesmo a ideia absoluta a uma decisão nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extracção do céu teológico (FEUERBACH, 2002, p. 31).

Orientando-se, por uma argumentação centrada em sua teoria da alienação, ele sustenta que “o caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstracto para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido”, pelo qual “nunca se chega à realidade verdadeira e objectiva, mas sempre apenas à realização das suas próprias abstracções” (*ibid.*, p. 25). E “ao fundar todo o seu sistema nestes atos de abstracção, a filosofia hegeliana *alienou o homem de si mesmo*”, pondo “a essência do pensamento fora do ato de pensar” (*ibid.*, p. 22). Consequentemente, “o *espírito absoluto* de Hegel nada mais é do que o chamado espírito finito, abstracto, separado de si, da mesma maneira que o ser infinito da teologia nada mais é do que o ser finito, *abstracto*” (*ibid.*,

p. 22). Uma vez que tem o seu começo na ideia abstrata, a sistematização hegeliana mantém-se estruturada de tal modo que o ser torna-se mero predicado pensamento, sendo que, para Feuerbach, ao contrário,

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o *ser* é o *sujeito*, o *pensamento* o *predicado*. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, nada, não-sentido (*idem*).

Contra o racionalismo hegeliano, que inverte a adequada relação entre pensamento e realidade ao transformar o pensamento em sujeito e o ser em predicado, Feuerbach propõe uma filosofia que tenha como ponto de partida o ser real, do homem e da natureza¹⁷. A filosofia hegeliana é criticada por partir do “ser como predicado do absoluto ou da ideia” – abstrato e indeterminado – quando a verdadeira filosofia tem o seu começo no finito, no determinado, no *real*. E isso porque *o ser é o limite do pensar*, isto é, “o infinito não pode pensar-se sem o finito” e, conseqüentemente, “o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade *determinada* nada mais é do que a qualidade *real*” e “a qualidade real precede a qualidade pensada” (*ibid.*, p. 24-25).

Os aforismos feuerbachianos, ao mesmo tempo em que condenam a alienação idealista de toda uma tradição filosófica moderna – que culmina no pensamento hegeliano, “o último suporte racional da teologia” (*ibid.*, p. 31) –, pretendem, em caráter propositivo, lançar as bases para a “nova filosofia”, a única positiva, que “é a negação da filosofia como qualidade *abstracta, particular*, isto é, *escolástica*” (*ibid.*, p. 32). Segundo eles, “a filosofia nova considera e aborda o ser, tal como é para nós, enquanto *seres não só pensantes*, mas também *realmente existentes*” (*ibid.*, 80). E “o real na sua realidade efectiva, ou enquanto *real*, é o real enquanto *objecto dos sentidos*, é o *sensível*. *Verdade, realidade e sensibilidade* são idênticas. Só um ser sensível é um ser *verdadeiro e efectivo*” (*ibid.*, p. 79). Assim,

Se a *antiga filosofia* tinha como ponto de partida a proposição: *sou um ser abstracto, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha essência*; então, pelo contrário, a nova filosofia começa com a proposição: *sou um ser real, um ser sensível*; *sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência* (*ibid.*, 82).

Ao rejeitar o idealismo hegeliano que começa no ser indeterminado, procedimento que aliena a filosofia ao inverter a relação fundamental entre pensamento

¹⁷ Cf. FREDERICO, 1995, pp. 29-31.

e ser, Feuerbach propõe em seu lugar uma filosofia que, guiada pela intuição sensível, deve estabelecer o seu ponto de partida numa verdade imediata e sem contradição, alheia, portanto, “ao intrincado movimento de auto-afirmação do ser, tal como aparece na seqüência interminável de sucessivas figuras na filosofia hegeliana, no incessante jogo de mediações e negações conduzindo o processo de constituição do real” (FREDERICO, 1995, pp. 31). Se na filosofia hegeliana “tudo é mediatizado”, a nova filosofia afirma que “algo só é verdadeiro se já não for um mediado” (FEUERBACH, 2002, p. 83), mas um imediato. Tendo isso em vista, Celso Frederico salienta que:

Contra o pensamento especulativo, Feuerbach levanta a realidade imediata da natureza humana, realidade evidente e segura em si mesma, já plenamente determinada, que não precisaria do recurso logicista da mediação para existir. A nova filosofia por ele proposta surge assim como uma antropologia radical em busca de uma verdade imediata, sensível, não derivada do pensamento, e que de fato deveria orientá-lo. O acesso à verdade prescindiria dos jogos especulativos da dialética, das mediações tortuosas, das fantasias do raciocínio teológico (FREDERICO, 1995, p. 30).

Com o apelo à realidade imediata da natureza humana, Feuerbach pretende abrir caminho para uma “ontologia empirista”¹⁸, que substitui o processo dialético de constituição dos seres – que vai do abstrato ao concreto – “pela exigência de partir do concreto, daquilo que se opõe ao pensamento, isto é, do ser empírico dado de uma vez por todas, determinado, anterior ao pensamento e, de resto, seu fundamento” (FREDERICO, 1995, p. 30). E, sendo o ser empírico o verdadeiro ponto de partida da nova filosofia, tem-se que:

O real na sua realidade e totalidade, o objecto da nova filosofia, é também só objecto para um ser real e total. A nova filosofia tem, pois, como seu princípio de conhecimento, como seu sujeito, não o eu, não o espírito absoluto, isto é, abstracto, numa palavra, não a razão por si só, mas o ser real e total do homem. A realidade, o sujeito da razão é apenas o homem. É o homem que pensa, e não o eu, não a razão. A nova filosofia não apoia, portanto, na divindade, isto é, na verdade da razão por si só, apoia-se na divindade, isto é, na verdade do homem total. Ou: apoia-se, sem dúvida, também na razão, mas na razão cuja essência é o ser humano; por conseguinte, não numa razão sem ser, sem cor e sem nome, mas na razão impregnada com o sangue do homem. Se, pois, a antiga filosofia dizia – ‘só o racional é o verdadeiro e o real’ –, então a nova filosofia diz, pelo contrário – só o humano é o verdadeiro e o real; com efeito, unicamente o humano é o racional; o homem é a medida da razão (FEUERBACH, 2002, pp. 93-94).

Seguindo as colocações de José Chasin, pode-se observar que, na afirmação do sujeito sensível, Feuerbach procura “se destacar contra e se situar para além – não só da filosofia hegeliana, mas de toda a especulação moderna – sem ignorar o passo evolutivo que esta consubstanciara na ultrapassagem do pensamento medieval” (CHASIN, 2009,

¹⁸ Cf. FREDERICO, 1995, p. 30

p. 42). Sua rejeição dos volteios da razão autossustentada através de um apelo ao ser sensível faz emergir um questionamento de caráter ontológico, que denuncia a natureza abstrata do ser no qual se apoia a sistematização idealista de Hegel. O ser abstrato é, para a filosofia feuerbachiana, um pensamento sem realidade; um pensamento que se sobrepõe ao seu outro – o ser – e ultrapassa os limites naturais do próprio pensar, isto é, “o pensar reivindica para si, não o que pertence ao pensar, mas ao ser” (FEUERBACH, 2002, p. 73). Daí Rubens Enderle observar que “Feuerbach não centra sua crítica à especulação hegeliana na denúncia de um erro de método, mas sim na falsidade da determinação ontológica em que o método está assentado”, já que “a pergunta lógica ‘quem é o sujeito’ remete /.../ à pergunta ontológica fundamental: ‘quem é o ser’” (ENDERLE, 2006, p. 20). Vale insistir, a insuficiência do pensar especulativo está, para Feuerbach, enraizada no *ser do pensar abstrato* em detrimento do verdadeiro ser do homem:

O ser, enquanto *objeto do pensar especulativo*, é o simplesmente imediato, isto é, indeterminado; portanto, *nada nele se pode distinguir, nada se pode pensar*. Mas o pensar especulativo é para si a medida de toda a realidade; só reconhece como algo aquilo em que ele se encontra confirmado, onde tem material para o pensar. Por conseguinte, em virtude de ser o nada do pensamento, isto é, de nada ser para o pensamento – o *vazio de pensamento* – o ser do pensar abstracto é o nada em si para si mesmo. Justamente por isso, o ser que a filosofia especulativa introduz no seu domínio e cujo conceito para si reivindica é também um puro fantasma, que está em absoluta contradição com o ser verdadeiro e com o que o homem entende por ser. O homem entende por *ser*, segundo os factos da razão, o *ser-aí, o ser-para-si, a realidade, a existência, a efetividade e a objectividade*. Todas estas determinações ou nomes exprimem uma só e mesma coisa a partir de diversos pontos de vista. O ser no pensamento, o ser *sem objectividade, sem efectividade, sem ser-para-si* é, certamente, nada; mas *neste nada, expresso apenas a niilidade da minha abstração* (FEUERBACH, 2002, p. 70).

O problema decisivo encontra-se, portanto, na pergunta em torno do ser. Se a filosofia especulativa é rejeitada por partir do ser como puro pensamento, sendo que “um ser que *apenas pensa* e, claro está, de *modo abstracto* não tem *representação alguma do ser, da existência e da realidade*” (FEUERBACH, 2002, p. 70), a nova filosofia deve afirmar o ser finito, sensível e inseparável das coisas, como o ser verdadeiro, já que “o ser não é um *conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe*” (*ibid.*, p. 71). E, se para Hegel o objeto da filosofia é o pensamento, para Feuerbach, “a filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia”. Segundo Lukács:

Não há dúvida de que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve caráter ontológico; e isso porque, naquele momento, pela primeira vez na Alemanha foram confrontados abertamente, com efeitos extensos e profundos, o idealismo e o materialismo.

Até mesmo as debilidades de sua posição, reveladas mais tarde – caso de sua limitação à relação abstrata entre Deus e ser humano –, contribuíram para fazer emergir nas consciências, de modo claro e energético, o problema ontológico (LUKÁCS, 2012, p. 282).¹⁹

A filosofia feuerbachiana representa, por conseguinte, uma autêntica virada ontológica no interior da história do pensamento clássico alemão, que contrapõe ao idealismo – no qual a relação entre ser e pensamento se dá de modo invertido – uma filosofia alicerçada no ser material sensível, restabelecendo a posição privilegiada do homem concreto no pensamento filosófico. A radicalidade das críticas feuerbachianas se dá, pois, numa dupla dimensão: tanto pela absoluta negatividade em relação à tradição idealista moderna, posto que “só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de criar a novidade” (FEUERBACH, 2002, p. 14), quanto pelo reconhecimento da “necessidade de uma filosofia essencialmente nova”, uma vez que “temos diante dos olhos o tipo já acabado de filosofia antiga” (*ibid.*, p. 15). E, segundo Chasin, “é nessa dupla condição de radicalidade, tanto na ruptura, como na vigorosa impulsão a um universo ontológico qualitativamente novo, que as proposições feuerbachianas não podem ser ignoradas, como não o foram – o que é decisivo – por Marx” (CHASIN, 2009, p. 44).

1.3. A NOVA POSIÇÃO ONTOLÓGICA DE MARX

Em 1842, enquanto trabalhava para o jornal *Gazeta Renana*, Marx, orbitando no universo do idealismo hegeliano, leu *A essência do cristianismo* de Feuerbach, compreendendo imediatamente “o significado desta obra, na qual, pela primeira vez na filosofia alemã, realizava-se a passagem ao materialismo” (LUKÁCS, 2009, p. 132). Nesse mesmo ano, em carta a Ruge, ele revelou seus planos de redigir uma “crítica do direito natural de Hegel, no que se refere à *constituição interna*” (MARX *apud* LUKÁCS, 2009, p. 132). Ou seja,

No início de 1842, Marx – ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir desse momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã – para além de Hegel no sentido do materialismo, para além de Feuerbach no sentido da crítica da política e, através dela, para a crítica política de Hegel – não pode mais ser freado (LUKÁCS, 2009, p. 133).

¹⁹ Em realidade, a natureza ontológica da crítica antiespeculativa de Feuerbach se insere, de acordo com Lukács, num contexto peculiar da história da filosofia clássica alemã, que tem na questão ontológica um problema decisivo. Segundo o filósofo húngaro, nesse momento da história intelectual germânica “verifica-se um movimento que leva da negação teórica da ontologia em Kant à ontologia universalmente explicitada em Hegel” (LUKÁCS, 2012, p. 181), sendo que mesmo a negação kantiana “não se apresenta como absoluta, uma vez que a práxis moral kantiana reverte para o ontológico” (*idem*).

Como se sabe, a intenção de Marx em elaborar uma crítica à filosofia do direito de Hegel só seria concretizada no ano seguinte, em 1843, nos chamados *Cadernos de Kreuznach*. O contexto de redação desses manuscritos, momento decisivo na formação do pensamento marxiano, remete ao fechamento da *Gazeta Renana* e à retirada de Marx para o gabinete de estudos, esta motivada pela preocupação, despertada durante o período em que fora redator do jornal, com os “chamados interesses materiais”²⁰. Uma vez estabelecido em Kreuznach, Marx estudou a história da Revolução Francesa, bem como os teóricos clássicos da filosofia política, com destaque para Rousseau, Montesquieu, Maquiavel e Th. Hamilton (cf. RUBEL, 1991, p. 25). Sua maior preocupação, não obstante, foi levar adiante o seu projeto de elaborar uma crítica dos *Princípios da filosofia do direito*²¹ de Hegel, considerada por Marx “a mais refinada expressão teórica do Estado moderno” e, sendo assim, “criticar a obra equivalia a criticar a própria realidade que lhe servia de referência” (FREDERICO, 1995, p. 52). Desse confronto com o texto hegeliano restou um manuscrito de 157 páginas, publicados somente *post mortem*, por Riazanov, em 1927²².

Para Marx, tratava-se, sobretudo, de enfrentar criticamente a sua própria base filosófica, que cada vez mais se mostrava insuficiente para dar conta dos problemas socioeconômicos, que ele se viu obrigado a enfrentar em sua atividade de jornalista político. A ruptura teórica consubstanciada em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*

²⁰ Marx discorre sobre esse momento de sua trajetória no *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*, datado de 1859. Nesse texto, ele revela que, durante o período em que trabalhou como redator da *Gazeta Renana*, encontrou-se, “pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 2008, p. 46). Um pouco mais adiante, ele afirma que “os debates do *Landtag* [parlamento – alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária”, bem como “a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela” e, por último, as discussões “sobre o livre-câmbio e o protecionismo” (*idem*) proporcionaram os primeiros motivos para que começasse a se ocupar das questões econômicas. Diante das dúvidas que lhe assaltavam durante sua atividade jornalística, o primeiro trabalho que empreendeu foi “uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel” (*idem*). Como explica Livia Cotrim, “as dificuldades em relação aos interesses materiais decorriam da posição então assumida por ele, ainda claramente circunscrita pela democracia e pela determinação ontopositiva da politicidade, atada a uma filosofia da auto-consciência, redundando no julgamento de que a instauração do estado político pleno, ainda inexistente numa Alemanha sequer unificada, seria necessário e suficiente para a resolução dos problemas socioeconômicos em tela. A insuficiência dessa posição vai se evidenciando conforme é posta à prova na discussão sobre os interesses materiais, isto é, conforme vai se tornando claro que o modo como compreendia o estado, as relações entre este e o restante da vida, entre consciência e atividade, entre filosofia e mundo, não permitia resolver os citados problemas suscitados pelos interesses materiais. É a análise das relações tal como ocorriam efetivamente, levando às últimas conseqüências aquela sua concepção, que a põe em xeque, e obriga o pensador alemão a reavaliá-la. As dúvidas não foram, pois, suscitadas por questionamentos de ordem metodológica ou gnosiológica, mas sim pela consideração do modo como a própria realidade se põe e se move, levando a descartar a centralidade da política” (COTRIM, 2007, p. 13).

²¹ HEGEL, 2009.

²² Cf. NETTO, 1983, pp. 177-196.

marca, nesse sentido, “a consolidação dos pressupostos que continuarão a orientar a produção do seu pensamento até a sua maturidade” (ENDERLE, 2006, p. 17), podendo ser considerada verdadeiro divisor de águas na formação do pensamento marxiano. Trata-se de um texto de transição, em muitos momentos impreciso e lacunar, mas pelo qual Marx, sob clara influência dos aforismos feuerbachianos, rompe definitivamente com a filosofia da autoconsciência que perfila a sua produção anterior²³.

Abandonando o referencial teórico que orientava a sua tese doutoral bem como os textos da *Gazeta Renana*, ele pôde, em 1843, efetivar uma pretensão que desde o início o diferenciava dos jovens hegelianos, a saber, criticar as contradições e insuficiências da filosofia de Hegel a partir de seu próprio fundamento, valendo-se de uma apropriação criteriosa da filosofia de Feuerbach para atacar os pressupostos ontológicos da especulação hegeliana. A novidade da crítica marxiana, que já a coloca num patamar superior quando comparada aos aforismos de Feuerbach, está no modo inovador pelo qual articulou as críticas à filosofia especulativa e ao Estado político, o que possibilitou uma dupla conquista: i) a “completa e definitiva ruptura com a concepção hegeliana de ser e com o modo especulativo de reflexão correspondente” (VAISMAN, 2002, p. 19); e ii) a crítica radical à concepção hegeliana de Estado, passo necessário para a formulação de uma compreensão qualitativamente nova sobre a natureza da sociedade política.

O problema central enfrentado na *Crítica de 1843* é a moderna separação entre Estado e sociedade civil, extremos que Hegel, em *Princípios da filosofia do direito*, havia tentado conciliar na esfera do Estado, este “concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana” (ENDERLE, 2006, p. 18). A preocupação de Marx, sem embargo, para além de uma discussão em torno da oposição entre monarquia e democracia, era, ao contrário, indicar justamente o modo pelo qual o idealismo de Hegel “torna possíveis precisamente aquelas arbitrarias construções conceituais que permitem demonstrar de modo só aparentemente dialético – mas, na verdade, especulativo – a ‘necessidade’ da monarquia baseada nos estamentos” (LUKÁCS, 2009, p. 146).

²³ De acordo com Chasin, a grande mudança que irrompeu com a revisão da filosofia do direito de Hegel foi “instigada por duas poderosas influências: o irresoluto desafio teórico encravado pelos ‘interesses materiais’ e os lineamentos feuerbachianos contidos em dois textos publicados exatamente à época: ‘Teses provisórias para a reforma da filosofia’, escritas em abril de 1842, mas só publicadas nos *Anecdotes* em fevereiro de 1843, e *Princípios da filosofia do futuro*, editados em julho daquele mesmo ano” (CHASIN, 2009, p. 55).

Sinteticamente, a crítica marxiana denuncia a mistificação idealista produzida pela ideia de Estado como realização do Espírito, concepção que teria como corolário a noção fundamental na qual a humanidade se realiza no e através do Estado, sendo esta a instância que contém em si a essência universal de um povo. De acordo com Marx, essa forma de conceber a relação entre Estado e sociedade civil está ancorada numa inversão característica do procedimento especulativo, que “faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito /.../ faz o predicado” (MARX, 2006, p. 32). O Estado, que de *fato* “se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil” (*ibid.*, p. 31), aparece no texto hegeliano como “um ato da Ideia”.

Debruçando-se sobre o §262 – em que “encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (MARX, 2006, p. 31) –, o autor dos *Cadernos de Kreuznach* observa que, quando Hegel se refere ao Estado como a encarnação da “Ideia real, [d]o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua finitude” (*ibid.*, p. 29), ele atribui à Ideia a dimensão de entificação substancial²⁴, fazendo com que as esferas da *família* e da *sociedade civil*, que são a verdadeira “força motriz” do Estado, apareçam como que *produzidas* pela Ideia real. Em *Princípios da filosofia do direito*, família e sociedade civil são derivadas especulativamente da Ideia de Estado: é este que se divide nas esferas da família e da sociedade civil, “para ser, a partir da idealidade delas, Espírito real e *infinito para si*” (*idem*). Por conseguinte, a realidade empírica, tal como é em si, é apreendida como resultado místico, isto é, família e sociedade civil “são teoricamente reconhecidas enquanto realização de uma verdade externa às mesmas, elas vem a ser a partir de um ponto originário distinto delas mesmas, a saber, de uma *idealidade*, ‘do espírito real *infinito para si*’” (CHASIN, M., 2001, p. 149).

Trata-se de um ataque ao procedimento especulativo semelhante àquele presente em *Teses para a reforma da filosofia* de Feuerbach, que, como se viu, aponta, como fundamento da filosofia hegeliana, uma inversão na relação fundamental entre ser e pensar, na qual o primeiro torna-se predicado do segundo. A crítica marxiana caminha no mesmo sentido²⁵: a relação real entre Estado, família e sociedade civil é expressa, no

²⁴ Cf. CHASIN, M., 2001, p. 149

²⁵ A presença de certos elementos feuerbachianos em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* parece ser bastante evidente e, poder-se-ia dizer, até incontestável. Todavia, importante anotar que isso não implica concluir que o Marx de 1843 seria feuerbachiano, raciocínio que encobre a superioridade de Marx no tratamento das questões centrais a respeito do Estado e da política. Sem poder desenvolver esse ponto

idealismo hegeliano, como subordinada ao movimento da Ideia feita sujeito e, como consequência, “a realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade” (MARX, 2006, p. 29). Assim, “a Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*” (*ibid.*, p. 30), de modo que “os sujeitos reais, família e sociedade civil /.../ convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com outro significado” (*idem*). Se, para Marx, “o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil” – isto é, “elas são, para ele [Estado político], *conditio sine qua non*” (*idem*) –, para a filosofia especulativa, família e sociedade civil perdem sua condição de reais pressupostos do Estado para se tornarem produtos da Ideia real, inversão na qual “a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como produto de seu produto” (*ibid.*, pp. 30-31).

Em suma, Hegel

/.../ transformou em um produto, em um predicado da Idéia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a idéia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Idéia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Idéia): uma clara mistificação (MARX, 2006, p. 36).

O *misticismo lógico e panteísta* da filosofia hegeliana se constitui, assim, quando o *elemento propriamente ativo*, os sujeitos reais, são apresentados como “produtos da idealidade, engendramentos de um espírito distinto do seu próprio” (CHASIN, M., 2001, p. 150), ao passo que, segundo o argumento marxiano, “se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação” (MARX, 2006, p. 44). Tendo como âmbito a concepção da substância como sujeito – o “Espírito real infinito para si” – o texto hegeliano converte a realidade empírica em “plataforma na qual se realizam as categorias lógicas predeterminadas e a especulação, com isso, revela-se incapaz de apreender satisfatoriamente seu objeto” (DE DEUS, 2001, p. 23). E isso porque o “verdadeiro interesse” de Hegel é “reencontrar ‘a Idéia’, a ‘Idéia lógica’, em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais /.../ convertem-se em

com um maior detalhamento, limita-se a indicar alguns textos sobre essa relação. A respeito da superioridade de Marx, cf. CHASIN, 2009, pp. 68-74; LUKÁCS, 2009, pp. 141-156. Para uma análise que aponta, juntamente com os avanços da crítica marxiana, as suas limitações advindas de uma concepção ainda presa a certo antropologismo feuerbachiano, cf. DE DEUS, 2001, pp. 118-119. Vale registrar a posição distinta de Celso Frederico, que aponta para o caráter não dialético das críticas de Marx em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Segundo ele, como consequência de uma rejeição ainda unilateral da filosofia hegeliana e de um maior apego ao materialismo atomista de Feuerbach, Marx naufraga num dualismo que só seria superado a partir de 1844 (cf. FREDERICO, 1995, pp. 49-91).

seus simples *nomes*” (MARX, 2006, p. 34). Essa supremacia da lógica permeia toda a sistematização hegeliana do Estado e do direito. Como observa Marx, a passagem da família e da sociedade civil ao Estado político não é derivada da “essência particular da família etc. e da essência *particular* do Estado, mas da relação universal entre *necessidade e liberdade*” (*ibid.*, p. 32). Trata-se, pois, da “mesma passagem que se realiza, na lógica, da esfera da Essência à esfera do Conceito” e, na filosofia da natureza, “da natureza inorgânica à vida”. Em todos esses casos, restringindo-se o movimento do real à esfera do movimento do Espírito permeado pela necessidade lógica, “trata-se apenas de encontrar, para as determinações singulares concretas, as determinações abstratas correspondentes”²⁶ (*ibid.*, p. 32). Por conseguinte,

A Substância mística se torna o sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (ὕποχείμενον, sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Ideia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como a essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito (MARX, 2006, p. 44).

Do mesmo modo como em Feuerbach, a crítica marxiana ao pensamento especulativo, para além da simples denúncia de suposto erro metodológico manifesto na inversão de sujeitos e predicados, procura centrar-se na problematização dos pressupostos ontológicos que subjazem à inversão. Para Marx, importa denunciar “como o ‘mistério’ da especulação hegeliana é a *ontologização* da Idéia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica” (ENDERLE, 2006, p. 19). O problema da Ideia feita sujeito está, pois, no poder conferido a ela de constituir, a partir de si mesma, os entes reais e finitos, de modo que “a inversão determinativa entre sujeito e predicado” é “a inversão ontológica entre a determinação real e a determinação ideal, o conteúdo concreto e a idéia abstrata ou, poder-se-ia dizer, o *ser* e o *pensar*” (*idem*).

É justamente por encontrar no conceito a verdade da substância que, para a obra *Princípios da filosofia do direito*, “não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica” (MARX, 2006, p. 59), inversão na qual se obtém “apenas a aparência de um conhecimento real” e os

²⁶ O caráter místico do procedimento hegeliano foi sintetizado por Milney Chasin. A “mistificação reside: 1) em se afastar do objeto efetivo, concreto; 2) em desenvolver o objeto partindo de um pensamento já definido em si, dentro da esfera lógica; 3) desse modo, o objetivo não é determinar o próprio objeto enquanto ente em si, mas de o configurar enquanto momento do processo da idéia, ou seja, é reafirmado o ponto de partida da reflexão hegeliana – a substância como sujeito, a idealidade enquanto entificação em si e por si” (CHASIN, M., 2001, p. 161).

“sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica” (*ibid.*, p. 34). O principal defeito do procedimento especulativo seria, nesse passo, a incapacidade de apreender a especificidade do objeto concreto, pois segundo Marx “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação” (*idem*). Como observou Milney Chasin:

o que Marx sustenta é que o caminho especulativo, no conjunto de suas características – da idealidade ou substância e da transição do conceito, da inversão sujeito/predicado e das tautologias etc. –, inviabiliza o efetivo conhecimento, ao dessubstanciar a finitude, convertendo-a em mero predicado da substância mística (CHASIN, M., 2001, p. 161).

Não obstante ser incapaz de apreender a essência específica do objeto, o véu mistificador da especulação hegeliana é, ao mesmo tempo, o pressuposto da tentativa de Hegel de conciliar a oposição entre interesse público e interesses particulares, isto é, entre Estado e sociedade civil. Recorde-se que, em *Princípios da filosofia do direito*, Hegel atribui ao Estado a “tarefa de concretizar a ordem da razão”²⁷, superando, assim, o particularismo da sociedade civil, caracterizada como a instância na qual os indivíduos proprietários têm seus interesses particulares opostos ao todo. De acordo com Marx, ao conceber o Estado como *realização da vontade livre* – o Estado como aquele que realiza o seu conceito ao superar os momentos abstratos da família e da sociedade civil e constituir-se como universal concreto – Hegel estaria utilizando um artifício lógico abstrato para “resolver contradições, verificadas no ser, simplesmente a partir da unidade na Idéia” (DE DEUS, 2001, p. 37) e, desse modo, conciliar esferas inconciliáveis²⁸. Ao dar esse passo, a crítica marxiana à especulação casa-se com uma crítica ao Estado político, cuja realização, longe de suprimir as contradições oriundas da sociedade civil, elevando os interesses particulares à condição de interesse geral, pressupõe, ao contrário, a abstração e negação da real existência da sociedade civil:

A separação da sociedade civil e do Estado político aparece necessariamente como uma separação entre o cidadão *político*, o cidadão do Estado, e a sociedade civil, a sua própria realidade empírica, efetiva, pois, como idealista do Estado, ele é um ser *totalmente diferente* de sua realidade, um *ser* distinto, diverso, oposto (MARX, 2006, p. 95).

Segundo a crítica marxiana, os indivíduos membros da sociedade civil, verdadeiro conteúdo do Estado, devem “abandonar a sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua individualidade” para “obter

²⁷ Cf. MARCUSE, 2004, p. 177.

²⁸ Nas palavras de Marx, “a identidade, por ele [Hegel] construída, entre sociedade civil e Estado, é a identidade *de dois exércitos inimigos*, em que cada soldado tem a ‘possibilidade’, por meio da ‘deserção’, de se tornar membro do exército ‘inimigo’ e, com isso, de fato, Hegel descreve com exatidão a situação empírica atual” (MARX, 2006, p. 69).

significado e eficácia políticos” (*ibid.*, p. 95), sendo a esfera política uma instância meramente formal oposta ao homem real. Desse modo, “o cidadão deve, pois, realizar uma *ruptura essencial* consigo mesmo”, encontrando-se, sempre segundo Marx, “em uma dupla organização, a *burocrática* – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e sua realidade independente – e a *social*, a organização a sociedade civil”, sendo que nesta ele “se encontra como *homem privado*, fora do Estado” (*ibid.*, pp. 94-95). Na organização estatal, “o Estado se comporta como oposição formal ao cidadão”, enquanto na organização social “o cidadão se comporta como oposição material ao Estado” (*idem*).

A separação plena entre as duas esferas, Estado político e sociedade civil, tem origem, de acordo com o texto marxiano, na passagem da sociedade feudal para a sociedade moderna. Na Idade Média, “a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; /.../ cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas” (*ibid.*, p. 52). Trata-se, nesse sentido, de um período no qual as esferas privada e política coincidem e “a vida do povo e a vida política são idênticas” (*idem*). Isso se deve, contudo, a uma limitação no interior da esfera privada: “os estamentos da sociedade civil eram, na Idade Média, como *tais*, ao mesmo tempo estamentos legislativos, porque *não* eram estamentos privados ou porque os estamentos privados eram os estamentos políticos” (*ibid.*, p. 90), razão pela qual o Estado político da Idade Média é caracterizado como “a *democracia da não-liberdade*, da alienação realizada” (*ibid.*, p. 52).

Para Marx, “a abstração do *Estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos”, este sendo o momento em que “as esferas privadas atingiram uma existência independente” (*idem*). Embora ocorresse sob a monarquia, foi a Revolução Francesa que completou o processo de separação entre as esferas privada e política, fazendo “das *distinções estamentais* da sociedade civil simples distinções *sociais*, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política” (*ibid.*, p. 97). O resultado desse processo configura, de acordo com Marx, uma realidade na qual a relação do indivíduo com a sociedade deixa de ser determinada por uma comunidade objetiva. Com a desaparecimento dos estamentos medievais e a completa autonomização da sociedade civil enquanto estamento privado, o indivíduo proprietário passa a participar da comunidade

apenas abstratamente, através de uma mediação alienada, na qual a universalidade humana aparece ao indivíduo como determinação *exterior*:

O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas que é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo, o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento; um *estamento* que é, ele próprio, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo como ele relações estáveis. Ao contrário, ele não mantém qualquer relação *real* com o agir substancial do indivíduo, com seu *estamento real* (MARX, 2006, pp. 98).

Com isso, a análise marxiana apresenta a *gênese*, centrada no processo concreto de desenvolvimento da sociedade civil, da especificidade do Estado como instância universal abstrata, bem no espírito da *crítica verdadeiramente filosófica* que, não se satisfazendo com a mera indicação das contradições existentes, “*esclarece* essas contradições, compreende sua *gênese*, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico” (*ibid.*, p. 108). Partindo dessa nova concepção da crítica filosófica – produto da virada ontológica que despoja da Ideia a capacidade de engendrar por si mesma o real e procura “apreender a lógica específica do objeto específico” (*idem*) – Marx pôde identificar a raiz da relação de oposição entre interesses particulares e interesse universal no interior da própria sociedade civil, no momento em que, passando-se da sociedade feudal para a sociedade moderna, a esfera do particular se destaca da esfera estatal, ambas mantendo-se unidas apenas por uma identidade exterior, sendo o *conteúdo genérico* da vida do povo hipostasiado numa esfera transcendente. Nesse sentido ser a separação entre sociedade civil e Estado “*real* no Estado *moderno*”, ou seja, enraíza-se numa contradição objetiva no interior da própria sociedade civil, sendo que “somente a *separação* dos estamentos civis e dos estamentos políticos exprime a *verdadeira* relação entre as *modernas* sociedades civil e política” (*ibid.*, p. 90). Marx, assim, dava o primeiro passo na compreensão da natureza específica da política moderna:

Em seu significado político, o membro da sociedade civil abandona o seu estamento, sua real posição privada; é somente aqui que ele chega, como *homem*, a ter significado, ou que sua determinação como membro do Estado, como ser social, manifesta-se como sua determinação *humana*. Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil *aparecem* como *inessenciais* ao homem, ao indivíduo, como determinações *exteriores*, que, na verdade, são necessárias à sua existência no todo, isto é, como um vínculo com o todo, mas um vínculo do qual ele pode muito bem prescindir. (A atual sociedade civil é o princípio realizado do *individualismo*; a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc., são *apenas* meio) (MARX, 2006, p. 98).

Eis a relação contraditória instaurada no mundo moderno: o Estado, como produto do particularismo reinante na esfera privada, aparece como uma universalidade abstrata e ilusória, oposta às reais determinações da sociedade civil. Nas palavras de Marx, o Estado “realizou o estranho achado de apropriar-se do ‘assunto universal’ como uma *mera forma* (a verdade é que apenas a *forma* é assunto universal)” (*ibid.*, p. 83). Com isso, “o Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente” (*idem*). O indivíduo, assim, desprovido de um vínculo real pelo qual sua relação com a comunidade humana possa se dar de modo intrínseco, só pode se relacionar com a totalidade social a partir do formalismo do Estado, que o separa de suas determinações essenciais, tornando-as algo que lhe é estranho. Para Marx, o Estado político estabelece um quadro de alienação na medida em que separa o povo de sua própria essência genérica. Em outras palavras, através do Estado, a relação do indivíduo com a comunidade humana se dá através de uma determinação externa ao próprio indivíduo e, desse modo, a era moderna “separa do homem o seu ser *objetivo*, como um ser apenas *exterior*, material. Ela não toma o conteúdo do homem como sua verdadeira identidade”²⁹ (*ibid.*, p. 98).

A resolução para a oposição real entre a vida social e a vida política deve, segundo o Marx de 1843, transcender os limites da dualidade, de modo que interesses particular e geral coincidam realmente e não apenas abstratamente:

A supressão da burocracia só pode se dar contanto que o interesse universal se torne *realmente* – e não, como em Hegel, apenas no pensamento, na *abstração* – interesse particular, o que é possível apenas contanto que o interesse *particular* se torne realmente *universal* (MARX, 2006, p. 67).

Para que o interesse universal se torne *realmente* interesse particular, contudo, deve-se romper com o individualismo atomístico da sociedade civil, que tem na propriedade privada o seu núcleo gerador, de modo a possibilitar a superação da cisão

²⁹ Convém observar que Mészáros considera a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* uma antecipação da teoria da alienação, posteriormente desenvolvida plenamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Segundo ele, “muitos elementos da teoria da alienação de Marx, desenvolvidos de uma forma sistemática nos *Manuscritos de 1844*, já estão presentes nesta *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Mesmo que Marx não use /.../ os termos *Entfremdung*, *Entäusserung* e *Veräusserung*, sua insistência na ‘**divisão** da sociedade’ (‘**Trennung** der Sozietät’) bem como na ‘determinação meramente externa do indivíduo’ (‘**äusserliche** Bestimmung des Individuums’), com sua referência direta ao ‘divórcio entre o homem e seu ser **objetivo**’ (‘Sie trennt das **gegenständliche** Wesen des Menschen von ihm’) na era da ‘**civilização**’ – isto é, na moderna sociedade capitalista –, aproximam-no do conceito básico da análise posterior. /.../ Aqui, no entanto, esse fenômeno é considerado basicamente de um ponto de vista institucional-jurídico. Desse modo, o capitalismo é caracterizado como ‘a realização coerente do princípio do **individualismo**’ (‘das durchgeführte Prinzip des Individualismus’) ao passo que na concepção posterior de Marx esse ‘princípio do individualismo’ é colocado em sua perspectiva adequada: é analisado como uma manifestação *determinada* pela *alienação do trabalho*, como um dos aspectos principais da auto-alienação do trabalho” (MÉSZÁROS, 2009, p. 70).

entre universal e particular. Nesses termos, ele desenvolve a defesa da *verdadeira democracia*, “pensada em contraposição à defesa hegeliana da soberania do monarca” (ENDERLE, 2006, p. 23). De acordo com a letra marxiana, “na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como uma determinação e, de fato, autodeterminação do povo” (MARX, 2006, p. 50). A verdadeira democracia, assim, pressupõe a supressão do Estado como universalidade abstrata exterior à sociedade civil, ao passo que o interesse geral do povo é exercido no âmbito que lhe é próprio, de modo intrínseco, sem a mediação alienada do Estado, pois na democracia “a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último” (*idem*). Continuando com Marx, tem-se que “todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular” (*idem*):

Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. /.../ A democracia é, assim, a *essência de toda a constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência. A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal a diferença fundamental da democracia (MARX, 2006, p. 50).

Assim, a saída defendida por Marx, para além de uma discussão em torno de diferentes formas estatais – o que implicaria em continuar orbitando no plano alienado da universalidade abstrata³⁰ –, significa a autodeterminação da sociedade civil e a

³⁰ O conceito de *verdadeira democracia*, apresentado por Marx como solução para a oposição inconciliável entre Estado e sociedade civil, pressupõe a superação do Estado político como universalidade meramente formal, que confronta os sujeitos reais como uma força, externa, *estranha*. Isso explica a preocupação do autor em não confundir a *verdadeira democracia* com uma determinada forma de Estado, sendo ela, ao contrário, o produto da autodeterminação da própria sociedade civil. Segundo a letra do texto marxiano, “a luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda, uma luta no interior do Estado abstrato. A república *política* é a democracia no interior da forma de Estado abstrata. A forma de Estado abstrata da democracia é, por isso, república; porém, aqui ela deixa de ser a constituição *simplesmente política*. A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora das constituições. Por isso Hegel tem razão, quando diz: O Estado político é a constituição; quer dizer, o Estado material não é político. Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca” (MARX, 2006, p. 51).

desaparição do Estado político enquanto tal³¹, na exata medida em que, na democracia, “o Estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos” (*ibid.*, p. 51). Nesse sentido:

Em todos os Estados que diferem da democracia o que domina é o *Estado*, a *lei*, a *constituição*, sem que ele domine realmente, quer dizer, sem que ele penetre materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política. Ademais, é evidente que todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, não são verdadeiras se não são a democracia (MARX, 2006, p. 51).

Ainda que não caiba, neste Capítulo, esgotar todos os elementos presentes na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*³², importa anotar, com base nas últimas passagens, o movimento fundamental, a saber, a passagem de uma posição teórica que encontrava na realização do Estado racional a chave para a solução dos problemas sociais – marco essencial do pensamento marxiano até o período da *Gazeta Renana* –, para outra que encontra na sociedade civil a razão para a impotência do Estado como instância alienada, que usurpa o conteúdo universal da vida do povo. Essa virada fundamental no itinerário intelectual de Marx é atestada por ele próprio, no conhecido *Prefácio à Contribuição à crítica da economia política*, momento em que recorda o período da formação de seu pensamento. Sobre a “revisão crítica da *Filosofia do Direito de Hegel*”, ele salienta:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2008, p. 47).

Cabe ressaltar, sem embargo, que, desconsiderando-se as aquisições marxianas imediatamente posteriores e detendo-se apenas nos *Cadernos de Kreuznach*, é possível perceber que, embora consolidado o deslocamento fundamental do problema no reconhecimento do particularismo da sociedade civil como razão do caráter meramente

³¹ Como escreve Marx, “os franceses modernos concluíram /.../ que na verdadeira democracia o *Estado político desaparece*. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo” (MARX, 2006, p. 51).

³² Dadas as limitações inerentes a uma dissertação de mestrado, considerando que o objeto desta reflexão encontra-se no *18 de brumário de Luís Bonaparte*, não se poderá analisar com o devido rigor a totalidade da *Crítica de 43*, deixando-se reservado para este espaço apenas aquilo que é considerado essencial para a adequada compreensão do pensamento marxiano. Para maior aprofundamento, cf. ENDERLE, 2000; DE DEUS, 2001; M. CHASIN, 1999.

formal do Estado político, a solução de Marx apresenta aqui consideráveis limitações. Sem, ainda, distinguir a *emancipação política* da *emancipação humana* – distinção que, como se verá um pouco adiante, já se faz presente nos textos subsequentes –, a crítica marxiana ao Estado político procura afirmar a autodeterminação da sociedade civil como *Estado real*, sendo este o momento em que a sociedade civil retoma o seu conteúdo genérico, fazendo coincidir a sua *existência política* com sua *existência social*. Nesse sentido a defesa de Marx do *sufrágio ilimitado* e da *reforma eleitoral*, ponto de chegada da *Crítica de 1843* e maior evidência de seus limites³³.

Se a apropriação crítica da filosofia de Feuerbach possibilitou a elaboração da crítica da filosofia especulativa hegeliana e sua extensão à crítica do Estado político – de modo que fica clara, em muitos momentos do texto, a superioridade de Marx tanto em relação a Hegel quanto ao próprio Feuerbach³⁴ –, nesse ponto, porém, o texto marxiano aparenta compartilhar o mesmo sentido *antropológico* presente na crítica feuerbachiana à religião, à medida que, neste texto de Kreuznach, a crítica ao Estado abstrato culmina no reencontro do *homem real* com seu conteúdo genérico, este entendido como sua *existência política*. Nesse sentido, permanece, ainda, a ausência de uma investigação da *lógica específica* desse *homem real*, entendido ainda nos moldes do ser genérico feuerbachiano. Como consequência, tem-se um atrofiamento da crítica marxiana, que não vai às últimas consequências, no sentido de não levar em conta a *necessidade* da sociedade civil que gera o Estado³⁵.

O problema para o autor da *Crítica de 1843* é o caráter político da propriedade privada, que se materializa no Estado formal na medida em que ela é feita princípio da constituição, impedindo assim que o conteúdo social do povo coincida com sua forma política. Trata-se, pois, de um problema da ordem do político, a saber, a propriedade privada como princípio da constituição, que rapidamente daria lugar, nos próximos

³³ Cf. ENDERLE, 2000, cap. 2.

³⁴ Sobre a superioridade de Marx em relação aos dois autores, cf. LUKÁCS, 2009, pp. 141-155; MÉSZÁROS, 2008, pp. 108-117; CHASIN, 2009, pp. 68-87.

³⁵ Considerando os limites intrínsecos a esta dissertação de mestrado, cabe apenas apontar para uma possível ambiguidade na crítica marxiana, sem desenvolvê-la mais detidamente. Em todo o caso, importante destacar que se há uma ambiguidade na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, no sentido da autodeterminação da sociedade civil coincidir com o resgate da existência política do homem, isso seria superado logo no texto subsequente, como se verá um pouco mais abaixo. Desse modo, intenta-se apenas apontar, rapidamente, algumas limitações da crítica marxiana neste texto de transição, evitando com isso uma análise anacrônica que passe por alto de algumas insuficiências próprias de um momento de redefinição de ideias. Para mais detalhes, cf. ENDERLE, 2000, cap. 2 e DE DEUS, 2001.

textos, a um problema da ordem do social: a propriedade privada como princípio da sociedade³⁶. De modo a sumariar a questão, Leonardo Gomes de Deus assevera que:

Eis o ponto de chegada da *Crítica de 43*. Ela constitui um autêntico avanço em relação às obras que a precederam, em especial aos artigos da *Gazeta Renana*, e também em relação aos neo-hegelianos. Afinal, ela tem por resultado o descarte do Estado racional como totalidade orgânica da sociedade, que realiza a essência humana, o que decorre da afirmação da sociedade civil como sujeito da politicidade, como momento preponderante em relação ao Estado político. Isso foi possível graças à orientação de um novo estatuto ontológico, estabelecido sob influência de Feuerbach. Se esse é o grande avanço da obra, ele é, igualmente, a evidência de sua limitação. Com efeito, as *Glosas de 43* constituem um estágio limitado em relação às obras que seriam escritas imediatamente em seguida. Essa limitação reside na insuficiência do texto em alcançar seu objetivo fundamental, a saber: *desvendar a lógica específica do objeto específico*. Ainda que Marx tenha determinado a sociedade civil como sujeito da política, ao longo de toda a *Crítica*, ele sempre determinou a política como uma qualidade humana, uma função social a ser apropriada pelo homem. Faltou, assim, dar a gênese da própria sociedade civil, da existência humana real que exige o Estado político abstrato, ou, dito de outro modo, a gênese das condições específicas que tornaram a politicidade abstrata necessária. Marx faria isso na obra *Sobre a questão judaica*. Somente nesta obra a soberania da propriedade privada, por exemplo, não será analisada em seu aspecto político, mas em sua existência social (DE DEUS, 2001, p. 119).

Sem desconsiderar os limites da *Crítica de 1843*, evidentemente um texto de transição, no qual Marx, ainda jovem, passa por um momento de radical redefinição de suas ideias, a importância dessa inflexão teórica não deve ser diminuída, podendo ser considerada, ao contrário, o primeiro passo para “a elaboração de uma concepção dialética do desenvolvimento social real em lugar da síntese idealista hegeliana composta de engenhosas transformações conceituais” (MÉSZÁROS, 2008, p. 110). Dado o passo fundamental no sentido de conceber a sociedade civil como as *condições materiais de existência* a partir das quais Estado e relações jurídicas encontram seu fundamento e princípio de inteligibilidade, desenha-se, a partir daí, uma nova posição ontológica de Marx, que já no texto de 1843 serve de substrato para as críticas da especulação e da política, satisfazendo, assim, sua preocupação em atacar a *Filosofia do Direito* em seu determinante fundamental. Nas palavras de José Chasin:

Importa, aqui, a feição precisa do passo inicial da caminhada: em contraste radical com a concepção do Estado como demiurgo racional da sociabilidade, isto é, da universalidade humana, que transpassa a tese doutoral e os artigos da *Gazeta Renana*, irrompe e domina agora, para não mais ceder lugar, a “sociedade civil” – o campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do *metabolismo social* – como demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas. Inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro (CHASIN, 2009, p. 57-58).

³⁶ Cf. ENDERLE, 2000, cap. 2.

Em contraste com a posição anterior, que concebia o Estado como a instância própria de resolução dos conflitos de ordem social, a análise marxiana passa a ver o Estado como o produto do atomismo imperante na sociedade civil, isto é, como a essência social que se separa da própria sociedade, hipostasiando-se numa esfera transcendente. Com a identificação da sociedade civil como *elemento propriamente ativo*, criavam-se as condições para o que viria a ser a conquista seguinte: que toda e qualquer questão de ordem política encontra sua gênese e necessidade na esfera social, exigindo, conseqüentemente, uma solução que ultrapasse o formalismo do Estado político e alcance o plano da sociedade civil – lugar de atuação dos sujeitos reais – identificada como polo determinante. Pouco importa, então, se a consolidação dessa nova posição se dê poucos meses depois da redação da *Crítica de 1843*.

O que parece ser crucial enfatizar é que a mudança fundamental, que pode ser considerada como a passagem de Marx ao materialismo³⁷, foi possível graças a uma nova posição ontológica, que no texto em análise transparece na vinculação das críticas à especulação e à política, ambas atadas pelo reconhecimento da sociedade civil como o lugar de atuação dos sujeitos reais. A crítica marxiana voltava-se para a questão central da filosofia, a relação entre ser e pensamento. De um lado, o procedimento especulativo é abandonado por identificar o ser à Ideia, o que acarreta na inversão entre os dois polos, uma vez que o segundo acaba firmando-se na condição de sujeito, enquanto o primeiro é reduzido a mero predicado³⁸; de outro, o Estado político é desvelado pela

³⁷ Observa-se que da crítica marxiana à filosofia do direito de Hegel resulta o surgimento de uma verdadeira revolução na história da filosofia e o início da elaboração de uma concepção materialista qualitativamente superior à de Feuerbach. Como argumenta Lukács, “a crítica revolucionária de Hegel traz consigo inseparavelmente a superação de Feuerbach, ou seja, a extensão da crítica materialista à doutrina hegeliana da sociedade, a ampliação da explicação materialista do mundo da natureza às relações sociais, a passagem da crítica da religião à crítica da política, a superação da concepção antropológica abstrata do homem própria de Feuerbach e – como fruto mais importante de todo o processo – a criação da *dialética materialista* como metodologia e concepção do mundo. Portanto, o materialismo dialético de Marx expressa, em relação a toda a filosofia anterior, inclusive a de seus predecessores mais imediatos, precisamente Hegel e Feuerbach, algo qualitativamente novo; seu surgimento foi uma verdadeira revolução na história da filosofia e um salto qualitativo. E tudo isso já se manifestava na superioridade com a qual Marx, desde o início, abordou criticamente Hegel e Feuerbach” (LUKÁCS, 2009, p. 142).

³⁸ Importante mencionar também a passagem de Marx no *Posfácio da segunda edição de O capital*, que atesta a importância de sua crítica ao aspecto misticador da especulação hegeliana, bem como a centralidade da crítica de 1843 em seu itinerário. Naquele momento, Marx afirma: “meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente o seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. Critiquei o lado misticador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda” (MARX, 2013, pp. 90-91). Como atesta José Paulo Netto, essa passagem põe de manifesto a centralidade do texto de 1843, pois, segundo ele, “não pode ser um mero acidente que, trinta anos depois de Kreuznach, Marx volte seus olhos para lá na identificação da peculiaridade do *seu* método dialético.

lógica da sociedade civil, esta sendo o elemento ativo responsável por determinar e alinhar os contornos do Estado e das relações jurídicas, sendo estes inteligíveis somente quando considerados em relação à efetividade que lhes dá origem³⁹.

Dado esse passo fundamental, concluiria Marx, pouco depois, que a solução para as “dúvidas que lhe assolavam” não poderia ser encontrada no interior da natureza essencialmente limitada da política, devendo ser buscada, ao contrário, no âmbito da sociedade civil, cuja anatomia, como se viu, *deve ser procurada na Economia Política*. As críticas ontológicas de Marx à especulação e à política impulsionam, desse modo, a elaboração de um projeto teórico-prático mais amplo, capaz de dar conta da totalidade das determinações em jogo. Como ensina Chasin:

A vinculação dessas duas críticas [à política e à especulação] é motivada, desde logo, pela natureza filosófica da obra centralmente examinada; todavia, a conexão também encerra algo bem mais decisivo: ao focar e superar, tão substancial e rapidamente, a esfera política, a rota de Marx faz transparecer que o núcleo propulsor de seus esforços articulava interesses teóricos e práticos que se estendiam à globalidade do complexo humano-societário, implicando a demanda por uma planta intelectual bem mais ampla, para além das fronteiras de uma estrita teoria política, se esse tipo de abordagem sempre fosse incapaz de dar corpo à completa e resolutiva inteligência da mundaneidade emergente em seu tempo, como acabara de verificar que ocorreria, pela revisão do melhor de seus exemplares, em qualquer formulação do gênero (CHASIN, 2009, p. 67).

Não por acaso, pouco depois de redigir os cadernos destinados à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx intensificará os seus estudos sobre a economia política, que aparecem condensados pela primeira vez nos cadernos conhecidos pelo título *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Nas palavras de Mônica Hallak M. da Costa, estes “são o primeiro trabalho em que Marx se debruça sobre o vasto e denso terreno da sociedade civil, estendendo ‘o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda gama de objetos e relações’” (COSTA, 2001, p. 167).

1.4. A CRÍTICA MARXIANA DA POLÍTICA EM 1843-1844

Antes de dar esse passo, Marx redige três textos nos quais explicita sua crítica à política, dois deles publicados nos *Anais franco-alemães*⁴⁰ – trata-se de *Sobre a*

Estou convencido de que esta evocação deve ser posta na conta da centralidade, *assumida por Marx*, da *Crítica* no interior do complexo processo de sua formação – ponto fulcral que abre a viragem que lhe propiciou construir a sua teoria social, teoria da sociedade burguesa” (NETTO, 1983, pp. 179-180).

³⁹ Nas palavras de Chasin, estamos diante do “início do traçado de uma nova *posição* ontológica que os textos subsequentes – de *Sobre a questão judaica* (1843) às ‘Glosas marginais ao ‘Tratado de economia política’ de Adolf Wagner’ (1880) – confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração” (CHASIN, 2009, p. 57).

questão judaica e a *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel* – e o terceiro publicado em duas partes no periódico *Vorwärts! (Avante!)*, com o título *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano. Pode-se dizer, na trilha de Lukács, que as mais importantes aquisições realizadas a partir da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, dentre elas “a inversão materialista da relação entre sociedade civil-burguesa e Estado e, em segundo lugar, a descoberta da contradição imanente ao Estado político” – ambas, como se viu, orientadas por uma nova posição ontológica –, constituem “o ponto de partida destes novos trabalhos” (LUKÁCS, 2009, p. 157), nos quais, não obstante, serão superados os principais limites da *Crítica de 43*, sendo o problema da emancipação definitivamente deslocado para o universo do social. Dada a importância do tema para o objeto deste estudo, cabe deter-se um pouco nesses textos, ainda que sem pretensões de esgotar todo o conteúdo.

Em *Sobre a questão judaica* – texto redigido no outono de 1843, apenas alguns meses depois da redação dos *Cadernos de Kreuznach* –, o alvo da crítica de Marx são artigos de Bruno Bauer sobre a problemática da “condição cívico-política dos judeus na Alemanha”⁴¹ (NETTO, 2009, p. 22), que, resumidamente, davam à questão da emancipação dos judeus na sociedade civil um tratamento religioso⁴². De acordo com o neohegeliano, “o judeu só poderia permanecer judeu na esfera estatal de modo sofista, ou seja, na aparência” (*apud* MARX, 2010b, p. 35), pois, conservando-se como judeu,

⁴⁰ Os *Anais franco-alemães (Deutsch-französische Jahrbücher)* tinham a pretensão de ser uma publicação periódica a ser editada na França por Marx em colaboração com Arnold Ruge. Conforme relata Maximilien Rubel, o programa da revista, que pretendia ser uma “síntese da filosofia clássica alemã e do materialismo francês” (FREDERICO, 1995, p. 95), aparece em carta de Marx a Ruge, redigida em setembro de 1843: “crítica implacável da ordem estabelecida, em nome de um humanismo integral; participação nas lutas políticas a favor de uma democracia que ultrapassará os limites do estado político; reforma da consciência não por dogmas socialistas ou comunistas, mas pela análise da consciência obscura, seja religiosa ou política” (RUBEL, 1991, p. 25). Apenas um número do periódico foi publicado, que contava com os dois artigos de Marx citados acima e, cabe mencionar, um artigo de Engels intitulado *Esboço de uma crítica da economia política*, que desempenharia um significativo papel no despertar de Marx para a importância dos estudos de economia política.

⁴¹ Atenta-se para a síntese de José Paulo Netto no que diz respeito à “questão judaica”, objeto da contenda entre Marx e Bruno Bauer: “Sob ocupação francesa, os judeus experimentaram na Renânia a igualdade civil. Mas, subsequentemente, o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança restabelece para a Confederação Germânica o conceito de Estado cristão – e, pelo édito de 4 de maio de 1816, aos judeus fica vedado o exercício de funções públicas em toda a Confederação. Nas três décadas seguintes, os judeus se batem contra as restrições e constrangimentos decorrentes do édito e, na abertura dos anos 1840, a questão de seus direitos cívico-políticos entra na ordem do dia: converte-se numa reivindicação política sustentada pelos liberais. E é como ponto da agenda liberal que é assumida por Bauer: os textos que publica em 1842 e 1843 – objetos da crítica de Marx em *Para a questão judaica* – tornaram-se referências para um debate que envolve vários protagonistas” (NETTO, 2009, p. 22).

⁴² Como aduz José Paulo Netto, “o tratamento que Bauer dá à ‘questão judaica’, sem prejuízo de sua significação política, é, pois, religioso – ele a considera, antes de mais nada, uma questão *religiosa*: com efeito, para Bauer, a emancipação religiosa condiciona a emancipação política. E é precisamente aí que incide a crítica de Marx: a abordagem marxiana desloca a problemática do campo religioso para o campo imediatamente político” (NETTO, 2009, p. 23).

“sua essência judaica e limitada sempre e em última análise preponderará sobre seus deveres humanos e políticos” (*idem*), de modo que “sua vida no *Estado* seria apenas aparência ou uma exceção momentânea em contraposição à essência e à regra” (*idem*). Como observa Marx, Bauer “exige /.../ que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como *cidadão*” (MARX, 2010b, p. 36) e, conseqüentemente, “a superação *política* da religião constitui para ele a superação de toda a religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real”⁴³ (*idem*).

Diante disso, “a abordagem marxiana desloca a problemática do campo religioso para o campo imediatamente político” (NETTO, 2009, p. 23), argumentando que o texto bauzeriano “incorre em contradições” quando coloca a abolição da religião como pressuposto da emancipação política, o que para Marx significa impor “condições que não estão fundadas na essência da emancipação política mesma” (MARX, 2010b, p. 36). De acordo com a letra do texto marxiano, “tão somente a crítica à emancipação política mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na ‘questão geral da época’” (*idem*), sendo o erro de Bauer “submeter à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’”, limitação que o leva a “não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, /.../ impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral” (*idem*). Em resumo, a confusão de Bauer residiria no fato dele não haver compreendido a verdadeira essência do Estado moderno, razão pela qual elenca como pré-condição para a vida cívica a abolição da religião, algo que está para além do campo de atuação da emancipação política. Nesse sentido, é necessário retirar o disfarce religioso da contradição em jogo:

A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular, independentemente de sua debilidade religiosa. Humanizamos a contradição entre o Estado e uma determinada religião, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre o Estado e determinados elementos seculares, em termos de contradição entre o Estado e a religião em geral, em termos de contradição entre o Estado e seus pressupostos gerais (MARX, 2010b, p. 38).

Ao confundir *emancipação política* com *emancipação humana*, Bauer não é capaz de perceber o *limite* da primeira, que “fica evidente de imediato no fato de o

⁴³ A presente exposição não se deterá demasiadamente sobre a contenda entre Marx e Bruno Bauer, uma vez que aqui interessa, sobretudo, o desenvolvimento do pensamento marxiano no que diz respeito à crítica ao Estado e à política.

Estado ser capaz de se liberar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de que o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem livre” (*ibid.*, p. 48). Deslocando, assim, a questão dos direitos cívicos dos judeus para o problema do *Estado político como tal* e seus *pressupostos gerais*, o interesse de Marx se volta para a relação da emancipação política, já conquistada, com a religião, constatando que, ao contrário de abolir o constrangimento religioso, o Estado laico se limita a afastá-lo de seu domínio, deixando-o atuar livremente na esfera privada. Desse modo, o argumento marxiano não só demonstra que a abolição da religião não constitui um pressuposto da *emancipação política*, como queria Bauer, mas, ao mesmo tempo, determina os limites do Estado como *meio* de superação das contradições que emergem no seio do social. A política revela-se, pois, um intermediário entre o homem e sua liberdade:

O homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio (MARX, 2010b, p. 39).

A abordagem marxiana retoma, nesse ponto, a temática da oposição entre Estado e sociedade civil, que já constituía objeto de análise poucos meses antes, quando da redação de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Em *Sobre a questão judaica*, a questão é, novamente, apresentada tendo em vista a *gênese histórica* do objeto, sendo a *emancipação política* aquela que “representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder soberano” (*ibid.*, p. 51). Diz Marx que, na feudalidade, a sociedade civil “possuía um caráter *político imediato*”, isto é, os elementos da vida civil, “como, p. ex., a posse ou a família ou o modo do trabalho, foram elevados à condição de elementos da vida estatal nas formas da suserania, do estamento e da corporação” (*idem*). Assim, “aquela organização da vida nacional de fato não elevou a posse ou o trabalho à condição de elementos sociais, mas, ao contrário, completou a sua *separação* da totalidade do Estado e os constituiu em sociedades *particulares* dentro da sociedade” (*ibid.*, pp. 51-52).

Segundo Marx, uma vez que *as funções vitais e as condições de vida* da sociedade civil permaneciam, na feudalidade, sendo também políticas, “elas excluía

indivíduo da totalidade do Estado, transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do estado em sua própria relação universal com a vida nacional” (*ibid.*, p. 52). Isso quer dizer que, no sistema feudal, anterior à realização da *emancipação política*, a atividade e situação específica do indivíduo na vida civil se transformava “em sua atividade e situação universal” (*idem*). Para o argumento marxiano, “como consequência necessária dessa organização, a unidade do Estado, assim como o poder universal do Estado, que constitui a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, manifestam-se como assunto *particular* de um soberano” (*idem*), separados, por conseguinte, da vida do povo. A *revolução política* – que, de acordo com a *Crítica de Kreuznach*, é consolidada pela Revolução Francesa de 1789 – põe fim a essa situação:

A revolução política *suprimiu [...] o caráter político da sociedade civil*. Destroçou a sociedade civil nas suas partes componentes simples: por um lado, nos indivíduos; por outro lado, *nos elementos materiais e espirituais*, que formam o conteúdo vital, a situação civil desses indivíduos. Soltou o espírito político que, de algum modo, estava dissipado, fracionado, diluído nos diversos becos da sociedade feudal; reuniu-o dessa dispersão, libertou-o da sua mistura com a vida civil, e constituiu-o como a esfera da comunidade, dos assuntos *gerais* do povo, em independência ideal relativamente àqueles elementos *particulares* da vida civil. A atividade de vida *determinada* e a situação de vida determinada decaíram para um significado apenas individual. Elas deixaram de fornecer a relação universal do indivíduo para com o todo do Estado. Os assuntos públicos, como tais, tornaram-se antes assunto universal de cada indivíduo, e a função política [tornou-se] a sua função universal (MARX, 2009, p. 69).

Tendo em vista a importância das conquistas burguesas no que se refere à superação dos constrangimentos que, na sociedade feudal, recaíam sobre o indivíduo, Marx reconhece na *emancipação política* um “grande progresso”, na exata medida em que, ao conquistar a forma pura de Estado, ela “constituiu o Estado político como assunto *universal*, isto é, como Estado real, desmantelou forçosamente o conjunto de estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e seu sistema comunitário” (MARX, 2010b, p. 52). Em outras palavras, ao superar o caráter político da sociedade civil e transformar “a questão pública” em “questão universal de cada indivíduo” – este liberado de seus condicionamentos impostos pela estrutura fragmentada da sociabilidade feudal – dava-se um passo significativo para que pudesse ganhar vida “a sociabilidade efetiva, o real fundamento objetivo do ser-homem do homem. Com isso teve lugar o recuo de todos os traços ligados, em maior ou menor medida, às barreiras naturais do ser social” (LUKÁCS, 2008, p. 88). Ainda na trilha de Lukács, pode-se dizer que a revolução

política, “pela primeira vez na história do mundo, estabeleceu a relação entre Estado e sociedade civil em termos puramente sociais” (*ibid.*, p. 89). Por isso Marx afirma que “a *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010b, p. 41). Não obstante os avanços proporcionados pela emancipação política, esta não deixa de ser contraditória, uma vez que a universalidade do Estado surge em oposição ao atomismo imperante na sociedade civil, tema já esboçado na *Crítica de 1843*:

/.../ o completamento do idealismo do Estado foi, simultaneamente, o completamento do materialismo da sociedade civil. O sacudir do jogo político foi, simultaneamente, o sacudir dos vínculos que mantinham preso o espírito egoísta da sociedade civil. A emancipação política foi, simultaneamente, a emancipação da sociedade civil relativamente à política, relativamente à *aparência* mesma de um conteúdo universal. A sociedade feudal foi dissolvida no seu fundamento, no *homem*. Mas no homem tal como ele era realmente fundamento dela, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade civil, é agora a base, o pressuposto, do Estado *político*. (MARX, 2009, p. 69-70).

Marx se refere ao processo histórico que, um pouco mais tarde, denominaria de *emancipação da propriedade privada em relação à comunidade*⁴⁴. Sem diminuir a importância dos avanços conquistados pela revolução política – a partir dos quais “o objetivo da secular batalha ideológica para introduzir o ‘reino da razão’ na vida humana tornou-se a base da vida social” (LUKÁCS, 2008, p. 89) –, observa-se como esse processo, intimamente ligado ao desenvolvimento da sociedade burguesa, “corresponde ao desenvolvimento histórico da propriedade agrária feudal até o capital industrial, e da total dependência política do trabalho (servidão) até o trabalho politicamente emancipado” (MÉSZÁROS, 2009, p. 130). Ainda que em *Sobre a questão judaica* Marx não desenvolva detalhadamente o processo de formação da propriedade privada moderna – o que será feito pouco tempo depois, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 – a crítica da emancipação política pressupõe a sua vinculação íntima com a emergência do indivíduo proprietário, o burguês, que em seu egoísmo próprio é incapaz de participar da comunidade a não ser abstratamente, com a mediação do Estado.

A vinculação essencial entre Estado e propriedade privada se explicita no argumento de Marx segundo o qual a anulação política da propriedade privada – que, para ele, se dá assim que o homem “abole o caráter censitário da elegibilidade ativa e

⁴⁴ Ver-se-á como Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e n’*A ideologia alemã* (1846), avançado em seus estudos de economia política, identifica o processo histórico de separação do Estado em relação à sociedade civil como o processo de formação da propriedade privada moderna. Cf. Capítulo II, 2.2. e 2.4.

passiva, como ocorreu em muitos estados norte-americanos”⁴⁵ (MARX, 2010b, p. 39) – pressupõe a sua livre atuação no plano da sociedade civil. De acordo com o texto marxiano:

/.../ a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010b, pp. 39-40).

Assim, o Estado *completo*, ao invés de “declarar a religião como seu *fundamento* por causa da deficiência inerente à sua existência particular de estado deficiente”⁴⁶ (MARX, 2010b, p. 43), pode simplesmente abstrair da religião, do mesmo modo como o faz no caso da propriedade privada, reservando para ela um lugar entre os demais elementos da sociedade civil. Com isso, arma-se uma contradição do homem consigo mesmo, pois este, ao se libertar politicamente de um constrangimento, apenas se liberta de um modo abstrato e limitado, já que “não liberta a si mesmo, enquanto homem, desse limite” (CHASIN, 2000, p. 144). A *emancipação política*, nesse sentido, pressupõe a cisão do homem nas figuras do *burguês* (o homem *privado*, o indivíduo real, membro da sociedade civil) e do *cidadão* (o homem *público*, o indivíduo abstraído de suas determinações reais, membro de uma comunidade *imaginária, irreal*):

O Estado político completo é, pela sua essência, a vida genérica do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a subsistir *fora* da esfera do Estado na *sociedade civil*, mas como propriedades [*Eigenschaften*] da sociedade civil. Onde o Estado político alcança o seu verdadeiro desabrochamento, o homem leva – não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida* – uma vida dupla, uma [vida] celeste e uma [vida] terrena: a vida na *comunidade política* (em que ele se [faz] valer como *ser comum*) e a vida na *sociedade civil* (em que ele é ativo como *homem privado*, considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio, e se torna o brinquedo de poderes estranhos). O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para com a Terra. /.../ O

⁴⁵ “Acaso a propriedade privada não estaria abolida em princípio se o não proprietário se tornasse legislador do proprietário. A *estratificação censitária* é a última forma *política* de reconhecimento da propriedade privada” (MARX, 2010b, p. 39).

⁴⁶ Em *Sobre a questão judaica*, Marx contrapõe o *Estado completo*, o moderno Estado democrático, ao Estado *incompleto*, isto é, o Estado cristão, o *não Estado*, que “constitui, na verdade, a negação cristã do Estado, mas jamais a realização estatal do cristianismo”. O Estado cristão é, pois, aquele que “tem a religião cristã na conta de *complemento* e *santificação* de sua incompletude” (MARX, 2010b, p. 43).

homem, na sua realidade *mais próxima*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui onde ele se [faz] valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenômeno *não-verdadeiro*. No Estado, ao contrário – em que o homem vale como ser genérico –, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginada, é roubado da sua vida individual real e repleto de uma universalidade irreal (MARX, 2009, pp. 50-51).

A passagem evidencia a natureza problemática do Estado moderno, que, pela sua essência, é *a vida genérica do homem em oposição à sua vida material*. Tem-se, pois, de um lado, “a universalidade humana, politicamente entificada”, que “é a parte abstrata de uma generalidade cindida, parte que expelle de si todos os traços e supostos sensíveis da vida entificada em seus particulares reais” (CHASIN, 2000, p. 145) e, de outro lado, continuam a existir no plano da sociedade civil (fora, portanto, da esfera política) as determinações reais “enquanto pressupostos da vida egoísta”, ou seja, “da vida que nega ou se opõe ao gênero, que se contrapõe à universalidade, que se recusa à alteridade” (*idem*). Por conseguinte, fica determinado o limite essencial da resolução política, que sempre pressupõe a realização do caráter genérico da humanidade através de uma universalidade imaginária, irreal.

Desse modo, a temática da *Crítica de Kreuznach* retorna no artigo dos *Anais franco-alemães* em um nível mais elevado de reflexão, à medida que superada a busca pela autodeterminação da sociedade civil como *Estado real*, possibilitada pela distinção entre *emancipação política* e *emancipação humana*. Em *Sobre a questão judaica*, o Estado real, o Estado democrático, continua a ser uma forma alienada de universalidade, produto de uma sociedade civil composta por indivíduos proprietários e egoístas, incapaz de, por si mesma, realizar a sua essência *genérica*. Trata-se, pois, da “*separação* entre o homem e sua *comunidade*, entre si mesmo e os demais homens” (MARX, 2010b, p. 42). Pois para o homem como *burguês*, membro da sociedade civil, “a ‘vida no Estado [é] apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra’”, já que “o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante a um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismado”. E “essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*” (*ibid.*, p. 41). Com isso em vista, Marx adverte:

/.../ não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade [civil-]burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem. (MARX, 2010b, P. 42)

O ponto central é a oposição entre Estado e sociedade civil, no interior da qual a universalidade do primeiro se subordina de modo degenerativo às particularidades do segundo. Nesse sentido, a analítica marxiana aduz que “o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta”, pois “a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial” (*ibid.*, p. 42). E isso graças à prioridade ontológica que encontra na sociedade civil o elemento ativo, o universo de atuação dos seres reais, de modo que “não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*” (*idem*). Em suma, tem-se a *cisão do homem em público e privado*, na qual a figura do burguês (homem privado) prevalece sobre a figura do cidadão (homem público), sendo este, então, “um abstrato não demasiado abstrato. Ou seja, /.../ se trata de um seletor, não de uma forma vazia. Ele não dissolve generalizadamente as individualidades, mas filtra parte delas, acentuando a individuação daquilo que retém e privilegia” (CHASIN, 2000, p. 106).

A política moderna revela-se contraditória, incapaz de afirmar o seu princípio de universalidade racional. Segundo Marx, “nos momentos em que está particularmente autoconfiante, a vida política procura esmagar o seu pressuposto, a sociedade [civil-]burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano”, algo que ela não é capaz de realizar, contudo, sem cair em “contradição *violenta* com suas próprias condições de vida, ou seja, declarando a revolução como *permanente*” (*idem*). Como consequência, “o drama político termina tão necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, quanto a guerra termina com a paz” (*idem*).

Eis, portanto, a natureza e os limites da revolução política: *meio* de dominações específicas, que, enquanto tais, contradizem o princípio da comunidade política – o estado como realização racional da universalidade humana –, axioma do qual a política, idealmente, parte e para cujo conteúdo presumidamente se dirige como *finalidade*, mas que é negado por ela no processo mesmo de sua exercitação (CHASIN, 2000, p. 147).

Esclarecida a relação entre o *bourgeois* e o *citoyen*, passa-se a crítica dos *direitos humanos universais*, dentre os quais se encontram as categorias da *liberdade e igualdade*, bases fundamentais da democracia burguesa. Marx, nesse ponto, vale-se da distinção entre os *direitos do cidadão* e os *direitos do homem* como formas específicas de manifestação da separação do homem em *público e privado*, da separação entre *Estado e sociedade civil*. Seguindo nas palavras do autor, “os *droits de l’homme*, os direitos humanos, são diferenciados *como tais* dos *droits du citoyen*, dos direitos do

cidadão. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade [civil-]burguesa*” (MARX, 2010b, p. 48).

Observando a Constituição jacobina de 1793, considerada como a “mais radical”, constata-se que o direito à *liberdade* “equivale /.../ ao direito de fazer e promover tudo o que não prejudique a nenhum outro homem”, ou seja, “trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma” (*ibid.*, p. 49). Desse modo, “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo” (*idem*). A análise se completa quando se determina o vínculo do direito à liberdade com aquela que é a categoria fundamental da sociedade civil-burguesa, a saber, a propriedade privada, pois, dada a subordinação dos direitos políticos ao homem burguês, “a aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à *propriedade privada*” (*idem*). Partindo dessa vinculação íntima entre a liberdade política e a propriedade privada, Livia Cotrim observou acertadamente que a *emancipação política*, portanto, “vincula-se indissolavelmente à (des)ordem humano-societária regida pelo capital, pois à liberdade política do cidadão abstrato, destituído de suas condições concretas de vida, corresponde, na sociedade civil, a liberdade do homem egoísta” (COTRIM, 2010, p. 23).

O mesmo vale para a igualdade, *l'égalité*, que “em seu significado não político, nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa sobre si mesma” (*idem*). A *igualdade* se circunscreve, nesse sentido, ao caráter abstrato da universalidade política, que reconhece indivíduos despojados de suas determinações sociais. Revela-se, pois, considerando o caráter seletivo do cidadão que emerge tão logo esclarecida a sua subordinação ao homem burguês, como uma falsa igualdade, que equipara formalmente indivíduos egoístas limitados a si mesmos.

Por fim, o direito à segurança, “o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade civil só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade”⁴⁷ (*ibid.*, p. 50). A segurança garante, pois, a estabilidade

⁴⁷ Ver-se-á como o papel do direito à segurança para a manutenção da sociedade burguesa é retomado em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, sobretudo no momento em que Marx analisa a Constituição republicana de 1848, reiteradamente comparada à Constituição jacobina de 1793, analisada em *Sobre a questão judaica*. Cf. Capítulo III, 3.3.2.

da sociedade civil-burguesa em seu individualismo lastreado pela propriedade privada, sendo “através do conceito de segurança” que “a sociedade [civil-]burguesa não se eleva acima de seu egoísmo. A segurança é, antes, a *asseguração* do seu egoísmo” (*idem*). Segue, assim, a conclusão de Marx:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade [civil-]burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (MARX, 2010b, p. 50).

Em síntese, analisados os principais avanços do pensamento marxiano em *Sobre a questão judaica* – texto de importância crucial para a compreensão do tratamento que Marx dá à política moderna –, destaca-se que Marx, dando um passo à frente em relação à *Crítica de Kreuznach*, deixa de considerar a democracia para além do Estado, sendo ela, ao contrário, a expressão do Estado *completo, perfeito*, que afirma sua universalidade em oposição ao caráter fragmentário de sua geratriz, a sociedade civil. Assim, se na *Crítica da filosofia do direito de Hegel a verdadeira democracia* era a resolução para a contradição entre Estado e sociedade civil – em oposição à *democracia política* que, como se viu, pressuporia orbitar ainda em torno da reflexão sobre diferentes formas de Estado –, no texto *Sobre a questão judaica* essa solução perde o lugar para a oposição entre *democracia acabada* e *emancipação humana*. Enquanto a primeira se circunscreve aos limites da emancipação política e, por conseguinte, “é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade [civil-]burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”, a segunda pressupõe o resgate da *essência genérica* da sociedade pela superação da política enquanto tal, não sendo mais confundida, pois, com o *Estado real*, isto é, com a retomada do *conteúdo político* da sociedade civil.

Importa fixar, por conseguinte, a limitação essencial, apontada por Marx, de qualquer solução política, graças à inflexão ontológica que obriga a investigação a partir das reais condições de vida dos homens em sociedade. A crítica iniciada em *Kreuznach* é levada, assim, até as últimas consequências, exigindo uma transformação de caráter social, sem a qual nenhum arranjo político possa ter efeito. De modo a sublinhar a radicalidade da crítica de Marx à política, volta-se novamente para o texto do autor, que sintetiza a questão com as seguintes palavras:

A *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica. Ela encara a sociedade [civil-]burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade [civil-]burguesa é o que vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica*, *moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen abstrato* (MARX, 2010b, p. 53).

Explicita-se, desse modo, que “a forma contraditória dos atos políticos não é mera imperfeição, mas deficiência inerente à sua natureza, portanto, condição de possibilidade da sua efetivação” (CHASIN, 2000, p. 144-145), o que acaba por destacar a importância da distinção entre emancipação política e emancipação humana alcançada em *Sobre a questão judaica*. Ao se declarar livre politicamente, o homem continua subsumido à servidão, pois “só reconhece a própria liberdade indiretamente, por meio de um mediador” (*ibid.*, p. 144), de modo que apenas a emancipação universalmente humana é capaz de resgatar a essência genérica do homem, usurpada graças às contradições no seio da sociedade civil. Daí porque:

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

Estabelecidos os elementos fundamentais da crítica marxiana à política, resta completar a análise com uma rápida passagem nos textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução e Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano, de modo a apontar, ainda que rapidamente, a consolidação de conquistas importantes para os lineamentos do pensamento marxiano.

Em se tratando do artigo dos *Anais*, cabe apontar inicialmente a evidência de um importante avanço, já incipiente em *Sobre a questão judaica*, no sentido de ultrapassar a concepção antropológica de Feuerbach, cujos resquícios, como se viu, eram responsáveis por certa limitação da *Crítica de 1843*, que, ao mesmo tempo em que encontrava na sociedade civil o demiurgo a partir do qual se alinham Estado e relações jurídicas, buscava como solução o reencontro do *homem real* com seu conteúdo genérico, movimento que implicaria a coincidência da *existência social* com a

existência política. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, redigida pouco tempo depois, já se faz presente de modo evidente a recusa da limitação do princípio antropológico feuerbachiano, uma vez que “o *homem* não é um ser abstrato, acorçado 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, 2006, p. 145). O problema agora é, então, a investigação da lógica específica do *mundo do homem*, ou, em outras palavras, “submeter à crítica o próprio mundo invertido, ou seja, a sociedade [civil-]burguesa” (LUKÁCS, 2009, p. 173).

Para a analítica marxiana, a crítica da religião, desenvolvida na Alemanha pelos neohegelianos, apontou “para o fato de que a religião é uma criação humana no terreno das ideias”, abrindo assim, o “caminho para o desvelamento de que as contradições da vida humana não se encontram no plano celestial, mas no mundo profano, no interior da própria sociabilidade enquanto tal, ou seja, no plano *real*” (VAISMAN, 1996, p. 137). Segundo Marx, o homem, ao procurar na “realidade fantástica do céu” um “ser sobre-humano”, encontra “apenas o seu próprio *reflexo*”, revelando assim que “o homem faz a religião, a religião não faz o homem” (MARX, 2006, p. 145) e, “por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião*” (*idem*).

Não obstante o mérito da crítica neohegeliana à religião, esta não foi capaz de perceber que “a miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real” (*idem*). Desse modo, ao explicitar a necessidade da crítica ao mundo invertido produtor de ideias invertidas, a crítica à religião, uma vez consumada, deve dar lugar ao passo seguinte, isto é, à crítica do mundo humano e à própria filosofia especulativa, que, limitando-se a combater a inversão religiosa no plano das ideias, “viu *apenas o combate crítico da filosofia contra o mundo alemão*. Não considerou que também a filosofia anterior pertence a este mundo e constitui o seu *complemento*, embora seja apenas um complemento ideal” (*ibid.*, p. 150). Em suma, “a propositura marxiana pretende romper decisivamente com a tradição da filosofia especulativa e, ao contrário da concepção filosófica anterior, o que importa para Marx é a crítica da mundaneidade humana real e seu revolucionamento prático” (VAISMAN, 1996, p. 140). Segundo Marx:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de

se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem (*idem*, p. 151).

A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades. Corresponderá à monstruosa discrepância entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã uma discrepância semelhante entre a sociedade civil e o Estado no interior da própria sociedade civil? Serão as necessidades teóricas diretamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento (MARX, 2006, p. 154).

A ênfase deve ser dada para a identificação, crucial para o desenvolvimento da teoria marxiana, de uma contradição real como razão da *discrepância entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã*. Uma vez reconhecido que “a filosofia alemã constitui o *prolongamento ideal* da história alemã” (MARX, 2006, p. 150), a atividade da consciência perde a autonomia que lhe é própria no interior da tradição idealista, cedendo lugar para a atividade prática dos homens como fundamento aglutinador dos *momentos real e ideal*⁴⁸. A verdadeira crítica filosófica exige, assim, algo além da simples denúncia das irracionalidades do real pelo exercício da crítica filosófica, limitação que, segundo Marx, a esquerda neohegeliana não soube superar. Ao contrário, o apelo para que os homens “abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*” (*ibid.*, p. 145). Em outras palavras, apenas a crítica radical, que encontra no homem sua raiz – e, portanto, é mediada pela atividade prática dos homens – é capaz de levar adiante o itinerário da realização da filosofia, de tal modo que a teoria se nega enquanto teoria pura, ao mesmo tempo em que a realidade prática torna-se impregnada de teoria.

O ponto central, nesse sentido, é o fato de Marx identificar como tarefa decisiva para a filosofia a sua integração à *práxis social*, ou seja, “rejeitava a idéia de que a filosofia poderia ter um espaço próprio privilegiado e um meio de existência independente, que se oporiam à vida real”, insistindo, por outro lado, “na reintegração da filosofia à vida real em termos de necessidade da filosofia como necessidade da sua realização a serviço da emancipação” (MÉSZÁROS, 2008, pp. 94, 95). Note-se que, nesses termos, a preocupação de Marx possui uma dupla dimensão: por um lado, identifica na filosofia auto-orientada uma universalidade alienada, que, ao assumir uma

⁴⁸ Conforme esclarece Ester Vaisman, “é razoável supor que a proposta de Marx nesse texto [*Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*], isto é, a *reaglutinação entre ideal e real*, em contraposição ao ‘criticismo’ neohegeliano, se configure como uma tentativa de evidenciar, não só os novos alvos preferenciais da crítica filosófica, mas, sobretudo, de estabelecer ou dimensionar o papel das idéias críticas no revolucionamento da realidade enquanto tal” (VAISMAN, 1996, p. 136).

existência independente, opõe-se a vida real e se torna inoperante; e, por outro lado, reconhece que a aporia da filosofia idealista está justamente no intento de solucionar os problemas da vida humana no interior da própria filosofia, isto é, “dentro das limitações auto-impostas pela forma de teoria mais abstrata” (*ibid.*, p. 99), insistindo que as soluções deveriam ser buscadas para além do universo restrito do mundo das ideias, isto é, na prática, na própria relação entre filosofia e a vida concreta dos homens. Ao fazer isso, Marx reconhecia no desenvolvimento problemático da filosofia a “manifestação de uma contradição objetiva e tentava encontrar uma solução para essa contradição” (*ibid.*, p. 94).

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* considera, pois, consumada a crítica da religião levada a efeito pelos neohegelianos, esta o pressuposto de toda a crítica, mas que deve dar lugar à crítica do “erro profano”, de modo que a crítica do céu deve transforma-se “em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*” (*ibid.*, p. 146). Nesse sentido e para ficar apenas nas questões que interessam a este estudo⁴⁹, o texto sustenta que o “Estado moderno não atribui importância ao *homem real* ou unicamente satisfaz o homem *total* de maneira ilusória” (*ibid.*, p. 151). Tem-se, pois, a mesma posição já explicitada anteriormente, que inferioriza o terreno do político, uma vez considerada a sua subordinação ao plano mais amplo que compreende o universo de atuação dos homens reais. Segundo Chasin, fica claro, “desde o instante em que Marx principia a efetivar seu pensamento próprio”, que a esfera do político “perde a altura e a centralidade que detém ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar a um novo objetivo que é indicado pela expressão – *altitude máxima do humano*” (CHASIN, 2000, p. 141).

Observa-se que Marx, em congruência com os textos anteriores, reafirma a natureza limitada da política moderna, identificando a sociedade civil como o *locus* de atuação dos sujeitos reais e, portanto, como o *elemento propriamente ativo*, responsável por alinhar os contornos fundamentais do Estado. Compreendia, assim, que a essência da política moderna deve ser buscada no *mundo do homem*, isto é, no seio da sociedade civil, cuja anatomia, como se viu, é encontrada na economia política. É com isso em vista que Marx afirma que “a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o

⁴⁹ Ficaré ausente, portanto, as reflexões de Marx acerca do atraso do desenvolvimento alemão, haja vista a necessidade de priorizar alguns elementos centrais para a configuração do pensamento de Marx sobre a política.

mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos” (MARX, 2006, p. 149).

Desse modo, revelando ainda certo avanço no âmbito da compreensão das relações de classe⁵⁰, a crítica marxiana retoma a distinção entre a “revolução radical, a *emancipação humana universal*” e a “revolução parcial, meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício” (*ibid.*, p. 154), acrescentando, ainda, que a base de uma revolução parcial ou meramente política é o fato de “uma *seção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da situação” (*idem*). Continuando a discorrer sobre a revolução parcial, a análise marxiana traz à luz o papel das classes sociais no processo de emancipação política:

Nenhuma classe da sociedade civil consegue desempenhar este papel a não ser que possa despertar, em si e nas massas, um momento de entusiasmo em que se associe e misture com a sociedade em liberdade, se identifique com ela e seja sentida e reconhecida como a *representante geral* da referida sociedade. Os seus objetivos e interesses devem verdadeiramente ser os objetivos e os interesses da própria sociedade, da qual se torna de fato a cabeça e o coração social. Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral. /.../ Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, para que *um* estamento seja reconhecido como o estamento de toda a sociedade, outra classe tem de concentrar em si todos os males da sociedade, um estamento particular tem de ser o estamento do repúdio geral, a incorporação dos limites gerais. Uma esfera social particular terá de olhar-se como *crime notório* de toda a sociedade, a fim de que a libertação de semelhante esfera surja como uma autolibertação geral. Para que *um* estamento seja estamento libertador *par excellence*, é necessário que outro estamento se revele abertamente como o estamento da opressão. O significado negativo e universal da nobreza e do clero francês produziu o significado positivo e geral da *burguesia*, a classe que junto deles se encontrava e que a eles se opôs (MARX, 2006, p. 154).

A revolução parcial ou meramente política – na qual *uma determinada classe empreende, a partir da sua situação particular, uma emancipação geral da situação* – só é possível, de acordo com Marx, quando tal classe particular for *sentida e reconhecida como a representante geral da referida sociedade*, ao mesmo tempo em que *um estamento particular tem de ser o estamento do repúdio geral, a incorporação dos limites gerais*. Conforme salienta José Chasin “este é o itinerário no caso dos países avançados, para os quais ‘a emancipação parcial é o fundamento da emancipação

⁵⁰ É oportuno relembrar que a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* se insere num contexto no qual Marx está reformulando suas ideias, sendo, pois, um texto de transição, assim como os outros textos tratados neste capítulo. Assim, pode-se observar, no âmbito da análise da sociedade civil feita por Marx, que em alguns momentos do texto ela aparece determinada por uma terminologia vaga (“massa”, “povo”), enquanto ao final tem-se pela primeira vez na obra marxiana a referência ao proletariado e às classes sociais.

universal” (CHASIN, 2000, p. 141). Entretanto, de acordo com a análise marxiana, “na Alemanha, todas as classes carecem da lógica, do rigor, da coragem e da intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade” (MARX, 2006, p. 154). Além disso, para o caso alemão, “falta ainda em todos os estamentos a grandeza de alma que, por um momento apenas, os identificaria com a alma popular, a genialidade que instiga a força material ao poder político” (*idem*). Desse modo, diferentemente dos países avançados, “onde não houver o contraste dessa dupla incorporação de sinais opostos, não poderá ocorrer a revolução política, passando ‘a emancipação universal a *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial” (CHASIN, 2000, pp. 141-142). Em suma, “a revolução política ou seu impedimento são os êmulos da globalidade da emancipação humana: o revolucionamento político nunca ultrapassa as fronteiras de sua natureza parcial e mediadora, e a emancipação global nunca deixa de ser o fim último a postular” (*ibid.*, p. 142). Continuando com Chasin:

Importa inclusive ressaltar com toda ênfase e nitidez que o complexo emancipador também se distingue por seus modos de realização: enquanto a revolução meramente política ‘realiza a liberdade social sob o pressuposto de certas condições encontradas fora do homem, as quais, não obstante, foram criadas pela sociedade humana’, a emancipação humana ‘organiza melhor todas as condições da existência sob o pressuposto da liberdade social’. A primeira estende para o terreno político as emanações do quadro societário subjacente, exterior em relação ao homem, apesar de ser sua resultante, enquanto de outra parte, ao inverso, a segunda toma por meio a liberdade política em sua parcialidade para revolver e refazer o traçado global das condições de existência do homem. No primeiro caso o meio é convertido em finalidade humana, ou seja, esta é dessubstanciada ou mutilada; no segundo, a finalidade humana se apóia e dá sentido aos meios (CHASIN, 2000, p. 142).

O desfecho de *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, ainda no âmbito da distinção marxiana entre emancipação política e emancipação humana, remete à classe que possui *cadeias radicais* e, por conseguinte, “não pode exigir um título histórico, mas apenas o título humano” (MARX, 2006, p. 155). O texto aponta, assim, para o proletariado como o *coração* da emancipação humana, uma vez que ele “não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal geral*” (*idem*). Desse modo, se a finalidade é “*derrubar todas as condições* em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”, o agente social deve ser a “esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas” (*ibid.*, p. 151). É a condição de existência da classe, então, que lhe atribui a condição de estamento que é “a dissolução de todos os estamentos” (*ibid.*, p. 155), isto é, uma classe

que só é universal “porque os seus sofrimentos são universais” (*idem*) e, nesse sentido, sendo “a *perda total da humanidade*”, “só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total do homem*” (*ibid.*, p. 156). Assim, como aduz Marx, sublinhado que o ponto nevrálgico se encontra na consideração do mundo existente:

Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem social existente* apenas declara o *mistério da sua própria existência*, uma vez que é a *efetiva* dissolução desta ordem. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, apenas estabelece como *princípio da sociedade* o que a sociedade já elevara a *princípio do proletariado* e o que *este* já involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da sociedade (MARX, 2006, p. 156).

Destaca-se a reafirmação da distinção entre a revolução política, parcial à medida que é a emancipação de uma parte da sociedade civil que instaura sua dominação sobre as demais, e a revolução radical, que “não é mais da lógica das liberdades restritas, condicionadas pela malha de determinações externas ao homem, /.../ mas a construção da mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano” (CHASIN, 2000, p. 151). O sujeito desta última só pode ser, conseqüentemente, “uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil” (MARX, 2006, p. 155), uma classe cujas condições de vida não podem ser generalizadas, pois constituem a *perda total do homem*. O proletariado encarna, nesse sentido, involuntariamente, a negação da propriedade privada e, simultaneamente, da política como universalidade abstrata, constituída em oposição aos interesses egoístas do homem burguês.

Delineada a natureza da política moderna nos textos de Marx, sublinhando no percurso de formação de seu pensamento o ponto da virada ontológica que instaura um novo patamar de reflexão voltado para a apreensão dos seres reais, cabe, por fim, arrolar algumas passagens acerca da crítica do *entendimento político* presente em *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano, concluindo, desse modo, esta primeira exposição da gênese das categorias marxianas.

De modo a sublinhar a continuidade da reflexão desenvolvida desde a redação dos *Cadernos de Kreuznach*, atenta-se para a afirmação marxiana segundo a qual o Estado “está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*” (MARX, 2010c, p. 39), condição que resulta na incapacidade do Estado em “suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição” (*idem*). Em outras palavras, compreendida a contradição fundamental na

qual repousa o Estado moderno – sua determinação como universalidade abstrata que expulsa de seu domínio as determinações concretas da vida social, afirmando-se em oposição aos interesses egoístas dos indivíduos proprietários – se expõe os limites de uma racionalidade que orbita no interior dos limites da política, que em sua estreiteza é incapaz de apreender a relação na qual o Estado encontra-se subordinado à sociedade civil. Conforme argumenta Marx, “em consequência, a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor” (*ibid. ib.*). Nesse sentido, ainda que no plano da aparência o Estado se apresente como organização racional da sociedade, os limites da política emergem quando observada a impossibilidade do Estado em resolver as mazelas decorrentes das relações sociais burguesas que lhe servem de fundamento, pois “frente às consequências decorrentes da natureza associal dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, /.../ frente a essas consequências a lei natural da administração é a *impotência*” (*idem*). Assim:

Do ponto de vista político, o Estado e a *organização* da sociedade não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade. Na medida em que o Estado admite a existência de anomalias sociais, ele procura situá-las no âmbito das leis da natureza, que não recebem ordens do governo humano, ou no âmbito da vida privada, que é independente dele, ou ainda no âmbito da *impropriedade* da administração, que é dependente dele (Marx, 2010c, p. 38).

Quanto mais poderoso for o Estado, ou seja, quanto mais *político* for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no *princípio do Estado*, ou seja, na *atual organização da sociedade*, da qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, a razão das mazelas *sociais* e a compreender seu princípio *universal*. O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto *menos capaz* será de compreender as mazelas sociais. O período *clássico* do entendimento político é a *Revolução Francesa*. Longe de vislumbrar no princípio do Estado a fonte das deficiências sociais, os heróis da Revolução Francesa veem, antes, nas deficiências sociais a fonte das irregularidades políticas. Nessa linha, Robespierre vê a vasta pobreza e a grande riqueza apenas como um empecilho para a *democracia pura* (*ibid.*, pp. 40-41).

Tomando o Estado como um fim em si, o entendimento político transforma as contradições decorrentes da vida associal da sociedade civil-burguesa como determinações naturais, preço que se paga para deixar intocado o fundamento sobre o qual repousa a política moderna. Como continua Marx:

O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, ou seja, quanto mais bem-acabado for o entendimento *político*, tanto mais ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as limitações naturais e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais (MARX, 2010c, p. 41).

Reitera-se, por conseguinte, a concepção negativa da política desenvolvida por Marx, resultado da análise dos indivíduos reais em suas relações sociais concretas, que revela a política como determinação não-essencial ao homem, produto de uma forma de sociabilidade que, assentada sobre a propriedade privada, produz o divórcio entre indivíduo e gênero humano. Tal concepção negativa da política evidencia-se mais claramente quando constatado que “a existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis” (MARX, 2010c, p. 39), o Estado não surge das qualidades humanas, mas da fragilidade social, como mediação estranha que garante a manutenção da exploração do homem. No que concerne o mundo moderno, segundo Marx, “essa dilaceração, essa sordidez, esse *escravismo* da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade ‘burguesa’ do escravismo era o fundamento sobre o qual estava baseado o Estado antigo” (*idem*). O texto *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano complementa, nesse sentido, a posição marxiana desenvolvida a partir de 1843, que concebe a política como “coágulo de forças sociais, genéricas, usurpadas de seus produtores e concentradas” (COTRIM, 2010, p. 26).

Cabe insistir que, assentada sobre a contradição entre vida pública e vida privada, o caráter abstrato e ilusório da política moderna corresponde à sua natureza, de modo que só pode livrar-se de tal limitação eliminando a si própria, ou, nos termos marxianos, “se quisesse eliminar a impotência de sua administração, o Estado moderno teria de eliminar a atual *vida privada*. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe *tão somente* como antítese a ela” (MARX, 2010c, pp. 39-40).

Trazida à tona a relação reciprocamente determinante entre Estado e sociedade civil, sendo esta o universo de atuação dos indivíduos reais e, por conseguinte, o verdadeiro demiurgo da vida política, o próximo passo de Marx será a busca da anatomia da sociedade civil na economia política, de modo a desvendar as determinações essenciais do universo de interação do homem real. Tais estudos aparecem condensados nas obras *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã*, onde serão expostos os traços mais gerais do homem em seu processo de autoconstituição, bem como a origem das contradições que surgem no interior desse desenvolvimento, que originam as formas de alienação que dão origem à propriedade privada, às classes sociais e ao Estado.

Convém, então, antes de adentrar na análise marxiana da política em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, debruçar-se sobre tais estudos de Marx, tendo em vista a importância deles para a compreensão do tratamento dado pelo autor às diversas formas de objetividade social. É o que se passa a fazer.

CAPÍTULO II

MARX: A BUSCA PELA ANATOMIA DA SOCIEDADE CIVIL NO ITINERÁRIO DA CRÍTICA ONTOLÓGICA

No Capítulo anterior, viu-se que o desenvolvimento da crítica de Marx à política culmina com a constatação da subordinação desta à totalidade das condições materiais de existência dos homens, de modo que as formas de Estado, bem como as relações jurídicas, não podem ser consideradas por si mesmas, devendo ser compreendidas a partir da sociedade civil. Ver-se-á como tal constatação é central para a análise presente em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, texto no qual – mantendo-se e aprofundando-se a distinção essencial entre revolução política e revolução social – cada transformação na esfera política é compreendida em complexa articulação com o universo prático de atuação dos sujeitos sociais, bem como com os condicionamentos e as possibilidades objetivas delineadas pela estrutura social do momento histórico em questão.

Entretanto, se a relação reciprocamente determinante entre sociedade civil e política é decisiva para as análises de Marx acerca das lutas sociais travadas na França a partir de meados do século XIX, cabe esclarecer, brevemente, as determinações fundamentais que constituem a própria sociedade civil. Necessário observar, nesse sentido, as categorias essenciais que definem, para o pensamento marxiano, o modo pelo qual a sociedade se desenvolve histórica e contraditoriamente, procurando precisar como se dá a articulação entre o processo de produção e reprodução da vida humana e o surgimento das formas políticas correspondentes. Tais categorias são desenvolvidas à medida que Marx avança em seus estudos econômicos, momento em que a crítica ontológica da economia política clássica se soma às críticas à política e à filosofia especulativa. Nesse sentido, torna-se oportuna uma breve exposição da reflexão contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e em *A ideologia alemã*.

No que concerne à determinação ontonegativa da politicidade, manifesta na diferenciação entre *revolução política* e *emancipação humana* anteriormente destacada, convém ressaltar que a constelação categorial desenvolvida por Marx a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* – primeira síntese dos estudos econômicos – esclarece a relação entre historicidade, propriedade privada, classes sociais e política, enriquecendo a reflexão iniciada ao menos a partir de *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, obra na qual a emancipação política – identificada como itinerário

dos polos desenvolvidos da sociabilidade do capital – é considerada como forma historicamente esgotada, devendo dar lugar à emancipação humana universal a ser protagonizada pelo proletariado na condição de classe social negada.

2.1. O COMPLEXO CATEGORIAL DA PRODUÇÃO DA VIDA HUMANA: ATIVIDADE SENSÍVEL E SER GENÉRICO

Retomando o processo de formação do pensamento marxiano, registre-se que, no mesmo ano em que redige as *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano, Marx intensifica seus estudos de economia política, preenchendo “vários cadernos com extratos de leitura, que são acompanhados por comentários apaixonados” (RUBEL, 1992, p. 26). De acordo com Rubel, durante o ano de 1844, Marx “lerá os economistas ingleses em tradução francesa (A. Smith, D. Ricardo, J. Mill, Mac-Culloch), além de Boisguillebert, J. B. Say, Skarbek, S. Sismondi, E. Buret, W. Schulz etc.” (*idem*).

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*⁵¹ – redigidos no mesmo ano, publicados apenas postumamente, em 1932⁵² – apresentam a primeira síntese dos estudos econômicos de Marx, motivados pela necessidade de desvendar o vasto terreno da sociedade civil, cujo papel determinante fora descoberto em 1843⁵³. Com os *Manuscritos de 1844*, a nova posição ontológica instaurada pelo pensamento marxiano é reiterada, sobretudo, na forma de crítica da economia política clássica, que, somada às críticas à política e à filosofia especulativa, consolidará o novo patamar de inteligibilidade alcançado pelo filósofo alemão. Partindo da crítica à economia política, mas também retomando e continuando a crítica à filosofia hegeliana (desdobrada no Terceiro Manuscrito), a obra desenvolve importante reflexão acerca dos aspectos mais gerais da produção humana, procurando partir do mundo industrial moderno para compreender e “esclarecer a gênese constitutiva da sociabilidade enquanto tal” (VAISMAN, 1996, p. 125). Conforme destaca Lukács, a importância decisiva dos

⁵¹ Os *Manuscritos econômico-filosóficos* também são conhecidos como *Manuscritos de Paris* ou *Manuscritos de 1844*.

⁵² É digno de nota que as duas principais obras estudadas neste Capítulo – os *Manuscritos econômico-filosóficos* e *A ideologia alemã* – foram publicadas aproximadamente cinquenta anos após a morte de Marx, fato que gerou consequências significativas na apreensão do pensamento marxiano pela chamada tradição marxista. Não sendo o caso de realizar uma avaliação aprofundada a esse respeito, menciona-se apenas que alguns dos principais pensadores da tradição marxista morreram antes de poder ter acesso a essas obras.

⁵³ Cabe registrar a importância do texto *Esboço de uma crítica da economia política*, de Engels, para estimular o aprofundamento dos estudos de Marx sobre economia política (cf. ENGELS, 1979). Mészáros não deixa de apontar tal influência exercida pelo trabalho de Engels, aduzindo que “mesmo em 1859, Marx escreveu sobre esse ‘Esboço’ nos termos mais elogiosos” (MÉSZÁROS, 2009, p. 77).

Manuscritos econômico-filosóficos se dá na medida em que “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 2012, pp. 284, 285).

Tendo em vista tal observação do filósofo húngaro, cabe anotar o lugar dos *Manuscritos econômico-filosóficos* no caminho percorrido pelo pensamento de Marx desde 1843, quando “a crítica da política, que desvenda o caráter determinante da sociedade civil, e o concomitante rechaço da especulatividade”, conduzem “ao patamar da crítica ontológica” (CHASIN, 2009, p. 75). Mais precisamente, aponta-se que a “elevação das categorias econômicas ao plano da filosofia” – que “irradia consequências decisivas por todo o complexo fundante da reflexão marxiana” – foi possibilitada por um itinerário deliberado “que se reforça na própria marcha” e cujo rumo se define “pela desembocadura de sua investigação primígena: ‘A anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política’” (*idem*). Desse modo, como afirma José Chasin, é “na busca da anatomia da sociedade civil que as categorias da economia política são ontocriticamente elevadas à esfera filosófica, onde esplendem como malha categorial da produção e reprodução da vida humana” (*idem*). Por conseguinte, a análise dos *Manuscritos de Paris* destaca algumas “indicações fundamentais acerca das determinações ontológicas formuladas por Marx” (VAISMAN, 1996, p. 127), o que acaba por clarificar as relações existentes entre forma política, propriedade privada e a luta de classes, posteriormente abordadas em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*.

A começar pela crítica à dialética hegeliana presente no Terceiro Manuscrito, aponta-se que o primeiro passo argumentativo de Marx, em consonância com crítica feuerbachiana à filosofia especulativa – para a qual a nova filosofia deve partir do homem como ser sensível⁵⁴ –, se expressa na afirmação segundo a qual “um ser não-objetivo é um não-ser” (MARX, 2009b, p. 127), enunciado que explicita a continuidade da crítica ontológica ao procedimento especulativo, rejeitado por dessubstancializar as entificações reais ao transformar o ser em predicado da Ideia. De acordo com Marx:

Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja *só*, sou um *outro*, uma *outra efetividade* que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade* que não ele, isto é, [sou] *seu* objeto. Um ser que não é objeto de

⁵⁴ Cf. Capítulo I, 1.2.

outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser (*sein*) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente* (MARX, 2009b, pp. 127-128).

Ganha relevo, na letra marxiana do Terceiro Manuscrito, a identificação entre ser e objetividade, que se “traduz no reconhecimento da objetividade como categoria primária de toda a entificação” (COSTA, 2001, p. 168). Estabelecendo a objetividade como determinação fundamental de todo o ser, Marx retoma o núcleo de sua crítica ao pensamento especulativo, a saber, a relação entre ser e pensar. Vale repetir, *um ser não-objetivo é um não-ser*, pois *um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração*. Se a identidade entre ser e pensar da filosofia especulativa produz um ser abstrato ou imaginado, para Marx ser objetivo é ser sensível e, por conseguinte, distinto do pensar. Desse modo, na filosofia marxiana, “a identidade entre ser e objetividade traduz a obrigatoriedade de que o ser tenha existência sensível, efetiva, ou seja, o ser é distinto de pensamento, imaginação etc.” (CHASIN M., 1999, p. 93).

Ao mesmo tempo em que identifica o ser à objetividade, Marx demarca o caráter relacional desta, ao argumentar que qualquer ser objetivo pressupõe a existência de objetos com os quais se relaciona interativamente. Segundo o pensamento marxiano, ser sensível é ser que padece, carece do outro, ou, nos termos dos *Manuscritos*, “um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo” (MARX, 2009b, p. 127). Nesse sentido, o caráter relacional da objetividade implica a determinação do existente como um complexo de seres objetivos imersos em uma malha de relações entre si, a partir das quais um se torna objeto para o outro. Em suma, “o *ser*, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento”, de modo que, “por complexificação aditiva e distintiva, no devir de seu grau específico de *ser*, o homem detém esses traços universais e agrega outros que compõe sua diferença específica” (CHASIN, 2009, p. 92).

Voltando-se para a qualificação do tipo específico de ser do homem, Marx começa pelo “reconhecimento da objetividade como fundamento do ser /.../ a partir da identificação do ser em geral e da natureza” (COSTA, 1999, p. 47). Retomando a

determinação segundo a qual ser sensível é ser padecente, para o filósofo alemão, “um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte da essência da natureza” (MARX, 2009b, p. 127). A carência do ser sensível por objetos exteriores, a partir dos quais se afirma como ser efetivo, é exemplificada na relação do sol com a planta. Segundo Marx:

O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol (MARX, 2009b, p. 127).

Parte integrante da natureza, o homem é apresentado, em um primeiro momento, como ser natural em geral, para, posteriormente, serem destacados os traços que compõe a especificidade do ser humano. Desse modo:

O homem é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; essas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*; por outro lado, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, imprescindíveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis*, como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*Äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*Wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*Sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro (MARX, 2009b, p. 127).

A argumentação marxiana principia pela “descrição da atividade do homem em sua naturalidade, movido por sua limitação ou incompletude” (CHASIN, 2009, p. 92). O caráter relacional da objetividade se manifesta no homem à medida que, como *ser natural ativo*, carece de objetos *essenciais*, *imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais*. Como ser sensível, o homem *pode somente manifestar* (*Äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos. A título de exemplo, Marx aduz que:

A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seinden*) fora dele, indispensável à sua integração e externação essencial (MARX, 2009b, p. 127).

Na condição de *carência natural*, a fome pressupõe um objeto externo capaz de satisfazê-la. Implica *uma natureza fora de si*, essencial para que a fome se afirme como necessidade natural. Assim, no momento da descrição do homem como

“imediatamente ser natural”, a atividade se apresenta como força vital capaz de satisfazer determinada *carência* essencial do ser que, impulsionado pelo caráter limitado de sua condição, precisa de *objetos fora de si* para confirmar suas *forças essenciais* ou satisfazer a seus *apetites naturais*. Nesse ponto, cabe sublinhar uma importante diferença entre o pensamento de Marx e o de Feuerbach, à medida que o primeiro, “mesmo aderindo ao posicionamento feuerbachiano no que se refere à objetividade sensível, afirma que, na vida humana, o caráter relacional da objetividade transforma-se no motor que a impulsiona à atividade” (COSTA, 1999, pp. 47-48). De acordo com a letra dos *Manuscritos*, “o ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial. Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza*” (MARX, 2009b, p. 127). Não obstante, o ser humano, ainda que parte integrante da natureza, apresenta atributos que especificam o seu grau de ser. Conforme continua Marx:

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo [*für sich selbst seiendes Wesen*], por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado (MARX, 2009b, p. 128).

Seguindo a argumentação marxiana, tem-se que, distinguindo-se do ser natural em geral, o homem é *ser existente para si mesmo*, condição que atribui à atividade vital humana um caráter peculiar, tornando-a qualitativamente distinta da atividade do ser natural em geral. Ao contrário do que ocorre com o animal, que “é imediatamente um com a sua atividade vital” (MARX, 2009b, p. 84), no caso do homem, *nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana*. Se, de um lado, o ser natural coincide imediatamente com sua atividade vital e “produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria” (*ibid.*, p. 85), no caso do ser humano, de outro, a atividade deverá confirmar tanto o seu ser quanto o seu saber, pois a atividade humana “não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente” e “o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência” (*ibid.*, p. 84). O ser humano constitui-se como único ser que se reproduz pela *atividade consciente*,

condição que inaugura um metabolismo ativo com a natureza, qualitativamente distinto do metabolismo passivo do ser natural em geral, que produz apenas para a manutenção de sua existência física.

Cabe sublinhar, nesse ponto, o passo analítico fundamental: a especificidade da atividade vital do homem, emergente do salto ontológico que distingue o ser natural em geral do ser natural humano existente para si mesmo⁵⁵. Embora seja inegável o papel decisivo desempenhado pela consciência, este se afirma na exata medida em que resulta um tipo qualitativamente novo de atividade vital, responsável por confirmar, simultaneamente, ser e saber. Por ser consciente – por confirmar ser e saber –, a atividade humana, em contraste com a que é própria aos animais, impulsiona para a superação das limitações naturais originárias, tornando-se a categoria mediadora do processo de autoprodução do homem. Como ser objetivo existente para si mesmo, o homem, através de sua atividade, “transforma o carecimento em ‘confirmação de suas forças essenciais’” (COSTA, 1999, p. 48), inaugurando um incessante processo de transformações e desenvolvimento das necessidades e das capacidades humanas. Demarcando a diferença fundamental, Marx escreve que, se “o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata”, o homem, através de sua atividade sensível consciente, “produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela” (MARX, 2009b, p. 85). Tem-se, assim, um salto ontológico que constitui o grau de ser do homem a partir da especificidade de sua atividade vital, que alavanca o processo de transformação da natureza em ser para o homem. Ou, em termos marxianos, “*toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto vir a ser da natureza para o homem*” (*ibid.*, p. 114). A atividade humana “é, portanto, o *mediador* na ‘relação sujeito-objeto’ entre homem e natureza. Um mediador que permite ao homem conduzir um modo *humano* de existência, assegurando que ele não recaia de volta na natureza, que não se dissolva no ‘objeto’” (MÉSZÁROS, 2009, p. 79). Como consequência necessária de tal posição ontológica marxiana, aponta-se que a natureza humana deixa de ser “algo *fixado pela natureza*, mas, pelo contrário, uma ‘natureza’ que é *feita pelo homem* em seus atos de ‘autotranscendência’ como ser natural”. Os apetites e propensões naturais, no processo

⁵⁵ Importante observar, nesse sentido, que a descrição marxiana do ser natural existente para si mesmo apresenta-se como contraposição a redução do homem à *consciência de si* operada por Hegel. Cf. MARX, 2009b, pp. 115-138.

de vir-a-ser do homem alavancado pela atividade sensível, “se transformam em apetites e propensões *humanos*, modificando fundamentalmente o seu caráter, passando a ser algo *inerentemente histórico*” (*ibid.*, p. 156).

Ao distinguir a atividade vital do homem da atividade vital animal, a atividade consciente faz do homem um ser genérico, como escreve Marx, “ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico” (MARX, 2009b, p. 84). Dito de outro modo, na condição de sujeito de sua atividade, o ser humano exterioriza a sua vida na produção, processo a partir do qual objetiva suas capacidades, gerando resultados que deixam de estar restritos à condição de “meras respostas limitadas a necessidades naturais imediatas” (VAISMAN, 1996, p. 130). Ao contrário, “a produção humana transcende a mera singularidade para se alçar à universalidade que a transforma em produção *de e para* o gênero, em suma, produção do próprio homem” (*ibid.*, p. 130). O mundo humano é constituído historicamente pela atividade sensível, processo que implica a produção das esferas objetivas e subjetivas da existência do homem. Conforme sintetiza Chasin:

O destaque energético deve recair, pois, sobre a determinação de que objetividade e subjetividade *humanas* são produtos da autoconstitutividade do homem, a partir e pela *superação* de sua naturalidade. O homem e seu mundo são produções de seu gênero – a interatividade universal e mutante dos indivíduos em processualidade infinita, que tem por plataforma o *trabalho*, a atividade especificamente humana, porque consciente e voltada a um fim. Único ser que trabalha, através da sucessão e multiplicidade de seus fins básicos e imediatos, constitui igualmente a si mesmo, não importa quão radicalmente contraditória e, de fato, cruel, perversa e mutiladora seja a maior parte dessa trajetória sem fim. A prática é, pois, a prática de fabricação do *homem*, sem prévia ideação ou *télos* último, mas pelo curso do “rico *carecimento* humano”, aquele pelo qual a própria efetivação do homem “como necessidade [*Notwendigkeit*] interior, como *falta* (*Not*)” (CHASIN, 2009, pp. 92-93).

Para a adequada compreensão da condição de ser genérico do homem é imperioso observar, atentamente, os passos argumentativos de Marx. Segundo ele, através de sua atividade vital, o homem, prática e teoricamente, “faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto”, ele “se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre” (MARX, 2009b, pp. 83-84). A atividade consciente transforma “o objeto do trabalho” em “*objetivação da vida genérica do homem*”, de modo que, ao atuar praticamente no mundo objetivo, o ser humano “se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele” (*ibid.*, p. 85).

Continuando pelos termos de Marx, “o engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico” (*idem*). A produção da vida humana pela elaboração do mundo objetivo “é a sua vida genérica operativa”, pois “através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)” (*idem*). Sinteticamente, afirma-se a vida genérica do homem como produto histórico constituído no processo de apropriação humana da natureza, a partir do qual a objetividade natural torna-se objetividade social.

Ainda segundo a letra dos *Manuscritos*, tem-se que, “praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*”, na medida em que ela é tanto “um meio de vida imediato”, quanto “objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital” (*ibid.*, p. 84). A argumentação segue, assim, demarcando o caráter universal da atividade humana, que se constitui no momento do salto para o ser do homem, a partir do qual este, parte específica da natureza, passa a tê-la também como objeto de sua atividade vital, transformando-a, incessantemente, no processo de “fabricação” do humano. Nesse sentido, em seu atuar prático no mundo objetivo, o homem tem sua própria vida como objeto, uma vez que, dada a essência produtiva da atividade humana, ter a natureza inteira como “corpo *inorgânico*” do homem “não significa simplesmente aquilo que é dado pela natureza, mas a expressão concreta e a materialização de uma fase e uma estrutura historicamente dadas da atividade produtiva, na forma de seus produtos, dos bens materiais às obras de arte” (MÉSZÁROS, 2009, p. 80). O núcleo da argumentação marxiana consiste em demarcar que o homem, ao efetivar seu intercâmbio fundamental com a natureza, a partir do qual exterioriza suas forças essenciais de vida, se põe, no mesmo processo, em relação consigo mesmo, pois passa a ter como objeto de sua atividade o mundo criado por ele. Sua atividade vital tem como universo de realização uma natureza humanizada, uma objetividade constituída socialmente.

No que concerne ao complexo categorial do ser exposto nos *Manuscritos*, demarca-se a atividade consciente como “fundamento do caráter genérico do homem” (VAISMAN, 1996, p. 129), pois, através dela, o homem “transforma o mundo à sua volta de uma maneira específica, deixando *sua* marca”, de tal modo que, pela interação do homem com seu mundo, “tudo passa a ser, pelo menos potencialmente, parte das relações humanas” (MÉSZÁROS, 2009, p. 159). Do caráter genérico do homem emerge, por conseguinte, a incontornável dimensão social de sua atividade, a partir da

qual, nos termos de Marx, “o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como produz o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem” (MARX, 2009b, p. 106). A enfatizar que, para Marx, atividade sensível humana é atividade social, pois inseparável do complexo relacional no qual pode se realizar.

Ao exteriorizar sua vida pela atividade sensível, o indivíduo participa, necessariamente, do complexo relacional que constitui realidade humano-societária, na qual os homens se relacionam como partes integrantes de um mundo concreto socialmente objetivado. Como escreve Marx em *A ideologia alemã*, o mundo sensível é “a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem” (MARX; ENGELS, 2009, p. 32), outro modo de afirmar que o homem deixa sua marca na realidade sensível como *ser genérico*, “um ser cuja essência não coincide diretamente com sua individualidade” (MÉSZÁROS, 2009, p. 80). Pois, “no ato humano, a produção é genérica porque implica a produção do mundo humano para si num movimento que se supera através da construção de novas objetividades que aproximam o homem de si enquanto ser social” (COSTA, 1999, p. 56-57). Sendo assim, ainda que por meio de um ato individual, a produção humana não perde o seu caráter universal, o seu caráter social, pois apenas para o ser social a natureza pode aparecer como *sua obra e a sua efetividade* (MARX, 2009b, p. 85). O ponto chave da questão encontra-se na especificidade da atividade sensível, a partir da qual, “sob o primeiro de seus aspectos ontológicos duais”, sendo o homem parte específica da natureza, tem-se que “a natureza medeia a si mesma com a natureza; e, sob o segundo aspecto ontológico – em virtude de que a atividade produtiva é inerentemente social –, o homem medeia a si mesmo com o homem” (MÉSZÁROS, 2009, p. 81). Em suma, a natureza só existe para o sujeito da atividade como *objetividade social*, produto da atividade sensível viva e conjunta dos indivíduos em sociedade. Conforme aponta Mônica M. da Costa, “toda objetividade social da qual e na qual o homem vive é sua própria produção, toda ela é a expressão sensível de que o mundo que ele cria é o *seu* mundo, no qual cada objeto é a confirmação de si mesmo” (COSTA, 2000, p. 175). Nesse sentido, ser a sociedade, para Marx, a *unidade essencial completada do homem com a natureza*. De acordo com o autor dos *Manuscritos*, o intercâmbio do homem com a natureza só pode se realizar em sociedade, uma vez que a natureza aparece para o homem como produto social. Segundo Marx:

Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento /.../. Portanto, o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o homem, na condição de existência sua para com o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado no homem e o humanismo da natureza levado a efeito (Marx, 2009, pp. 106, 107).

A passagem é enfática no sentido de demarcar o caráter social da atividade humana, a partir do qual a individualidade se constitui como expressão sensível da vida genérica do homem. “Vale dizer, cada ser social individual, real, em sua especificidade, é ao mesmo tempo essência genérica sensível, é a expressão singular que concentra em si a complexidade de seu ser plural – o gênero humano” (COSTA, 1999, p. 51). Com efeito, a atividade vital humana é, para o pensamento marxiano, fundamento da sociabilidade. O *ser humano* só existe como *ser social*: mesmo a exteriorização das capacidades individuais pressupõe a mediação da atividade consciente e, por conseguinte, pressupõe também a relação dos homens entre si, a relação do indivíduo com o gênero humano. Em outras palavras, as capacidades individuais só se afirmam como produto social.

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é o ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (MARX, 2009b, p. 107).

Retornando aos marcos do salto ontológico que distingue o ser natural em geral do ser social, sublinha-se a *generidade* e *atividade consciente* como atributos exclusivos do homem, que, no interior do processo de exteriorização da vida humana, se encontram em condicionamento mútuo, alçando o homem para um tipo qualitativamente novo na escala do ser. Tal reciprocidade é realçada por Marx, ao salientar que, de um lado, “como *consciência genérica* o homem confirma a sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva”, e, de outro, “o ser genérico se confirma na consciência

genérica, e é, em sua universalidade como ser pensante, para si” (MARX, 2009b, p. 107).

Assinalado o modo específico de entificação do ser social, cabe acrescentar que este pressupõe, ao se reproduzir como objetividade distinta da mera naturalidade, uma sensibilidade própria, que possibilite a apropriação genérica da realidade sensível. Confirmadora de ser e saber, a autoprodução do homem através das infinitas objetivações efetivadas pela atividade sensível “implica simultaneamente a produção da objetividade e da subjetividade adequadas ao ‘humano’”, de modo que, “tendo em vista o caráter ativo do homem que constrói seu mundo efetivo, tem-se simultaneamente a produção das esferas subjetiva e objetiva de sua existência” (VAISMAN, 1999, p. 251).

De acordo com o autor dos *Manuscritos*, o pensamento, embora decisivo no salto para a especificidade do ser social, só pode ser uma das mais variadas formas de expressão e apropriação humana. Convém recordar, o aspecto central da argumentação marxiana, sobretudo no que se refere a posição do saber na composição do ser social, reside no salto qualitativo da esfera do ser provocado pelo caráter consciente da atividade vital, como reconfiguração que atribui universalidade à produção humana, no preciso sentido de ser produção *de e para o gênero*. Decisivo para o surgimento do homem como único ser que se autoproduz, o saber se inclui no conjunto de atributos humanos, que exigem a mediação da atividade sensível para se efetivar. E, no processo de fabricação do homem, o modo de apropriação dos objetos sensíveis depende “da natureza do objeto e da natureza da força essencial que corresponde a ela, pois precisamente a *determinidade* desta relação forma o modo particular e *efetivo* de afirmação” (MARX, 2009b, p. 110). A assertiva marxiana serve para assinalar que todos os sentidos atuam no processo de exteriorização da vida humana, de modo que “a peculiaridade de cada força essencial é precisamente a sua *essência peculiar*, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu *ser vivo objetivo-efetivo*” (*idem*). Importante grifar a conclusão do argumento marxiano, segundo a qual “não só no pensar, portanto, mas com *todos* os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (*idem*).

Responsável pela produção de todos os sentidos humanos, o processo de apropriação humana da natureza envolve a produção simultânea das esferas da objetividade e da subjetividade, ambas resultantes do metabolismo mediado pela atividade sensível, que “torna sociais tanto os sentidos que apropriam, quanto os objetos apropriados, na medida em que se tornam adequados para o homem” (VASIMAN,

1996, p. 130). Nos *Manuscritos de 1844*, Marx descreve o processo a partir do qual os sentidos tornam-se teóricos à medida que se tornam *sentidos humanos* – provenientes do homem para o homem –, procurando evidenciar o desenvolvimento conjunto de todos os sentidos físicos e espirituais na produção e reprodução do ser social, definindo-os como expressões específicas do metabolismo fundamental no qual o homem, ao exteriorizar suas determinações essenciais, lança-se para o “caminho infinito da naturalidade dada à sociabilidade não-dada, em produção e reprodução perenes” (CHASIN *apud* VAISMAN, 2001, p. XXIV). Para Marx, “o homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo” e “isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto *social* para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto” (MARX, 2009b, p. 109). Em suma, todos os órgãos da individualidade, “assim como os órgãos que são imediatamente comunitários, são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana” (*ibid.*, p. 108). Nesse sentido, o caráter universal da apropriação humana, pois o comportamento do indivíduo “para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltipla (*vielfach*) quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas)” (*idem*). Ainda no que se refere aos sentidos humanos, continua Marx:

O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teóricos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem (MARX, 2009b, p. 109).

Ademais, uma vez que “a atividade do indivíduo, qualquer que ela seja, enquanto meio de exteriorização de vida, implica a mediação da sociabilidade” (VAISMAN, 1999, p. 256), o mesmo se aplica às atividades humanas de tipo espiritual. Estas são (e não poderiam deixar de ser) igualmente marcadas pela determinação social emergente do caráter genérico da atividade humana, determinação que perpassa os mais variados modos de interação do homem com a objetividade social, desde a satisfação de necessidades materiais mais imediatas até as mais sofisticadas elaborações da consciência. Nos *Manuscritos de 1844*, o desenvolvimento do sentido musical ilustra o modo pelo qual a riqueza das capacidades subjetivas é constituída em estreita relação com a riqueza objetivamente desenvolvida, pois “para o ouvido não musical a mais bela

música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto”, uma vez que “apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical /.../, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos /.../ que se confirmam como forças essenciais humanas” (MARX, 2009b, p. 110). Nesse sentido, objetividade e subjetividade são, para Marx, construtos históricos. Qualquer forma de consciência é, necessariamente, produzida em sociedade:

A atividade social e a fruição social de modo algum existem *unicamente* na forma de uma atividade *imediatamente* comunitária e de uma fruição *imediatamente comunitária*, ainda que a atividade *comunitária* e a fruição *comunitária*, isto é, a atividade e a fruição que imediatamente, em *sociedade efetiva* com outros homens, se externam e confirmam, efetuar-se-ão em toda parte onde aquela expressão *imediate* da sociabilidade (*Gesellschaftlichkeit*) se fundamente na essência do seu conteúdo e esteja conforme à sua natureza. Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social (MARX, 2009b, p. 107).

Meio essencial de exteriorização da vida humana, a atividade sensível confirma simultaneamente *ser e pensar*, que “certamente são *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua” (MARX, 2009b, p. 108). Com tal assertiva, Marx assinala, de um lado, a distinção ontológica entre ser e pensar alcançada pela crítica ao pensamento especulativo e, de outro, sua unidade mútua, o modo pelo qual se relacionam ser e pensar no processo de autoconstituição do homem. A diferença ontológica entre ser e pensar não implica uma redução mecânica que atribui à consciência a condição de subproduto das relações econômicas. Ao contrário, identifica as manifestações da subjetividade como expressões específicas do metabolismo fundamental a partir do qual se reproduz o ser objetivo existente para si mesmo, processo que não ignora a autonomia relativa dos produtos espirituais, tampouco o seu papel ativo na constituição do ser social, mas reconhece que a subjetividade emerge da atividade sensível e, por conseguinte, em conexão com o mundo objetivo, de tal modo que o espírito jamais se livra da maldição de estar “contaminado pela matéria”, como escreverá Marx em *A ideologia alemã*. Nesse sentido, voltando à letra dos *Manuscritos de 1844*, “o elemento do próprio pensar, o elemento da externalização de vida do pensamento, a linguagem, é de natureza sensível” (*ibid.*, p. 112). Assim, considerando que mesmo o indivíduo só existe na condição de *ser social* e que as formas de

consciência só podem ser manifestações calcadas em um complexo relacional objetivo, Marx aduzirá que:

Minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente com ela. Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência teórica enquanto ser social (MARX, 2009b, p. 107).

Aponta-se, assim, que, para o pensamento marxiano, a posição da consciência no complexo categorial do ser social define a práxis social como atividade sensível, o que pressupõe a determinação reflexiva existente entre os momentos real e ideal da produção humana, de tal modo que ser e saber são certamente diferentes, porém se encontram em unidade mútua. Com efeito, frise-se que a concepção marxiana não reduz a consciência a mero epifenômeno das relações produtivas, mas identifica a mistificação advinda da autonomização arbitrária dos produtos espirituais, que distorce o objeto ao inverter as relações existentes entre ser e saber.

2.2. TRABALHO ESTRANHADO E EMANCIPAÇÃO HUMANA: CRÍTICA ONTOLÓGICA À ECONOMIA POLÍTICA E ANÁLISE GENÉTICA

Entendido o caráter ontológico da reflexão marxiana – que, preocupada com a reprodução teórica da integridade o ser social em sua processualidade, apreende as múltiplas formas de exteriorização da vida humana como respostas práticas no processo mediado pela atividade sensível –, cabe observar o modo pelo qual o complexo categorial do ser social apresentado nos *Manuscritos de 1844* será desdobrado em *A ideologia alemã*, obra que explicita a ação prática dos indivíduos reais, no processo de produção do seu modo de vida, como pressuposto real do qual se deve partir a apreensão da objetividade social. Antes de dar esse passo, entretanto, convém abordar, ainda que em poucas linhas, o modo pelo qual a relação entre sociedade civil, propriedade privada e emancipação humana é abordada na crítica do trabalho estranhado presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Espera-se, desse modo, esclarecer categorias decisivas para a análise política de Marx, sobretudo no que se refere às determinações essenciais do estranhamento entre indivíduo e gênero humano, decisivas para a identificação da política como instância específica do metabolismo social, comunidade abstrata que chancela a contradição essencial da sociedade civil-burguesa e da propriedade privada moderna: ao mesmo tempo em que liberam o indivíduo humano dos laços comunais naturais das formas sociais anteriores (explicitando objetivamente, por conseguinte, o caráter universal da atividade humana),

transformam o homem em escravo da propriedade privada, consumando a usurpação do poder social produzido que se cristaliza no Estado. A emancipação humana se constitui, nesse contexto, como a reapropriação das forças usurpadas no processo de alienação do homem em relação a sua atividade.

Importante observar a proposta da crítica ontológica de Marx, exposta logo nas primeiras páginas dos *Manuscritos de 1844*, que aponta para os limites e contradições da *posição* da economia política clássica. Segundo o pensamento marxiano, o economista político “parte do fato dado e acabado da propriedade privada”, eximindo-se de explicá-lo. Ele “percebe o processo *material* da propriedade privada, /.../ por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*bergreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada”. Em suma, a economia política aceita relações sociais específicas como dadas, “ela supõe o que deve desenvolver” (MARX, 2009b, p. 79), tornando-se, por conseguinte, incapaz de “compreender a conexão do movimento”, a particularidade real, que, por sua vez, aparece distorcida em fórmulas gerais e abstratas, resultado da universalização de legalidades sociais historicamente específicas. Nesse sentido, a economia política “supõe na forma do fato (*Tatsache*), do acontecimento, aquilo que deve deduzir, notadamente a relação necessária entre duas coisas, por exemplo entre divisão do trabalho e troca” (*ibid.*, p. 80).

Conforme observa Chasin, “desde o início, /.../ a crítica marxiana da economia política se manifesta como impugnação e recusa, formal e material, de um dado *corpus* científico” (CHASIN, 2009, p. 80). Os economistas políticos são incapazes de compreender os fenômenos sociais que abordam, não apreendem “as interconexões do movimento produtivo das ocorrências factuais”. Ao contrário, utilizam-se “de fatores externos e circunstanciais para justificar os objetos considerados, dando por suposto o que teria de ser desvendado”, constituindo um modo de análise limitado a “coleccionar fatos mortos”, uma vez que desconhece “o mundo sensível como determinação da atividade sensível” (*ibid.*, p. 81). Em suma, ainda segundo Chasin, a economia política “se restringe a captar os adventos efetivos em generalizações abstratas, de imediato convertida em leis, igualmente incompreendidas porque não desentranhadas dos nexos imanentes aos complexos reais” (*ibid.*, p. 82). No mesmo teor da crítica ontológica à filosofia especulativa, as objeções marxianas à economia política “são desenvolvidas sob os parâmetros da *nova crítica*, centrada na exigência de capturar ‘a lógica específica da coisa específica’ e esclarecê-la por sua gênese e necessidade” (*ibid.*, p. 80).

Ao invés de investigar a gênese e a necessidade das relações, a economia política se porta, segundo Marx, como o teólogo que “explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar” (MARX, 2009b, p. 80). Para o pensamento marxiano, ao contrário, trata-se de apreender “a interconexão essencial entre propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem /.../ etc., de todo este estranhamento com o sistema do dinheiro” (*idem*). Trata-se de partir do “fato nacional-econômico presente” e reproduzir a integridade ontológica do objeto em sua processualidade inerente, em oposição ao procedimento que se vale de “uma *determinação racional* que exclui a questão do *vir-a-ser* (*Werden*) histórico, *supondo* um *ser* (*Sein*) *a priori*, a fim de desvencilhar-se das dificuldades e contradições de um *ser determinado* (*bestimmtes Dasein*)” (MÉSZÁROS, 2009, p. 116). Conforme salienta Mészáros, para a análise marxiana, diferentemente do que ocorre na economia política, nenhuma relação social pode ser considerada como dada, pois “tudo o que é específico, tudo o que tem uma forma (já que cada forma particular expressa uma *relação* específica com o seu *conteúdo*) deve ser explicado em termos de *vir-a-ser*, e por isso nenhuma condição primordial pode ser suposta” (*idem*). É por essa razão, ainda na trilha do filósofo húngaro, “que Marx começa definindo a relação historicamente primária entre o homem e a natureza como a *relação da natureza consigo mesma*, com o fundamento de que o homem é parte específica da natureza” (*idem*).

Preocupada em apreender as categorias sociais em seu *vir-a-ser*, de modo a não universalizar relações historicamente específicas, a análise marxiana é remetida, como se viu, ao elemento mediador que estabelece a diferenciação do homem como parte específica da natureza – a atividade produtiva como *práxis humana* – responsável pelo salto ontológico da animalidade ao processo de hominização, a partir do qual o homem atribui forma social à natureza. Uma vez instaurado o processo produtivo que efetiva o metabolismo entre homem e natureza, a historicidade se apresenta como determinação essencial do ser social, de modo que “a afirmação da relação parte-todo (o homem como parte específica da totalidade da natureza) exige uma concepção inerentemente histórica” (MÉSZÁROS, 2009, p. 116). As categorias sociais emergem no *vir-a-ser* do homem que se realiza na história, mais especificamente, no processo a partir do qual “contradição originária entre naturalidade e sociabilidade é resolvida por uma nova contradição – a da naturabilidade que só se realiza na forma e por meios sociais”

(CHASIN *apud* VAISMAN, 2001, p. XXV), de modo que a natureza permanece “um predicado insuprimível, mas apenas como predicado biológico de um ser de outra natureza e essência. A naturalidade é retida como predicado imprescindível, mas não como essência” (*idem*). Em suma, o salto qualitativo para o grau do ser social, a partir do qual as determinações naturais são mediatizadas socialmente, processo que revela a historicidade inerente às categoriais sociais.

Como se verá mais adiante, tal processo de “afastamento das barreiras naturais” que constitui o ser social será amplamente desdobrado por Marx em *A ideologia alemã*, sobretudo no que se refere à concepção marxiana da história como processo real a partir do qual os homens produzem o seu modo de vida, bem como o modo pelo qual, no interior desse metabolismo social, o homem produz também as categorias, tão transitórias quanto as relações que exprimem. Por ora, não obstante, importante registrar o modo pelo qual as categorias da produção e reprodução da vida humana são extraídas e esclarecidas em sua essência a partir da crítica marxiana à economia política, tal como exposta nos *Manuscritos de Paris*, que toma como objeto a moderna sociedade burguesa – a grande indústria – e investiga a gênese e necessidade das categorias sociais, apreendidas como *formas de ser*. Ponto nevrálgico da posição ontológica marxiana, insiste-se, a crítica da economia política pressupõe a apreensão da objetividade social – complexo prático mediado pela atividade sensível – tal como é em si, procedimento analítico no qual se destacam tanto o papel decisivo da maturação histórica do objeto (diretamente ligada à prioridade ontológica da objetividade sobre a subjetividade), quanto a necessidade de deslindar a gênese dos processos sociais, uma vez que “basta desconhecer ou abstrair a origem e o desenvolvimento de algo, real ou ideal, para que o mesmo assuma a máscara do eterno” (CHASIN, 2009, p. 110). A crítica à economia política, tal qual à filosofia especulativa, considera “que autonomizar a razão ou a consciência e seus produtos é operar sua transmutação em ‘substância mística’” (*idem*), procedimento que cede lugar, no estatuto ontológico marxiano, para a investigação que atribui prioridade ao objeto, na qual as abstrações só podem ser admitidas como “representações gerais *extraídas do mundo real*” (*ibid.*, p. 123).

Atentando para a especificidade das categorias sociais que emergem no “processo da animalidade à hominidade”, José Chasin adverte que, para o pensamento marxiano, não se trata de “deduzir, em graus diferentes em cada caso, o ser social do natural, esquecendo que se trata da emergência do novo, de uma configuração ontológica nova, e que o novo nunca é um simples desdobramento do estágio anterior”

(CHASIN *apud* VAISMAN, 2001, p. XXIII). Em outras palavras, crucial ter em mente, na identificação do estatuto ontológico das categoriais sociais, que, tanto na passagem do ser natural para o ser social, como no processo a partir do qual se constituem diferentes *modos de ser*, “ocorre o que se chama de salto, um intervalo em que a potência causal do antecedente não contém a capacidade, a potência, ou a potencialidade para gerar o novo. Um intervalo fica, assim, indeterminado” (*ibid.*, p. XXIII-XXIV). Importante sublinhar, nesse sentido, a preocupação marxiana em partir do complexo real, em suas múltiplas determinações, lembrando, ainda na trilha de Chasin, que a dedução do grau mais complexo de ser a partir de seus estágios anteriores recai no modo de proceder da especulação, “pois tende a deduzir a indeterminação, a querer estabelecer nexos onde eles inexistem, tende a preencher o que de fato é um vazio, /.../ uma ausência de nexos ontológicos” (*ibid.*, p. XXIV).

Na crítica marxiana à economia política, a exigência ontológica de partir do “fato nacional-econômico presente” expressa a necessidade de constituir o complexo real maturado como ponto de partida para, a partir dele, investigar a gênese e a necessidade dos fenômenos sociais. Com efeito, parte-se da sociedade civil-burguesa, na qual “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2009b, p. 80). Uma vez explicitada a sociedade burguesa desenvolvida como ponto de partida da investigação, esclarece-se que o processo de exteriorização da vida humana pela atividade sensível, exposto em suas determinações mais abstratas, tal como ocorre em toda e qualquer forma social, consiste no que Marx chamará de abstração razoável⁵⁶, que retém os nexos reais essenciais, “comuns às

⁵⁶ Nos *Grundrisse*, em sessão intitulada *O método da economia política*, Marx destaca que “a produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse Universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. [Certas] determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento. As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes” (MARX, 2011d, p. 41). Ainda que, na letra dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, não se encontre uma tematização da “abstração razoável” (*verständige Abstraktion*) tal como se encontra nos *Grundrisse*, pode-se afirmar que, mesmo nas anotações fragmentárias redigidas em 1844, explicita-se a natureza ontológica das categorias abstratas como representações extraídas das relações sociais concretas da sociedade burguesa. Sobretudo na análise da alienação (*Entäusserung*) e do estranhamento (*Entfremdung*), é possível verificar o trabalho das abstrações operando na relação existente entre o

formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados” (CHASIN, 2009, p. 124)⁵⁷.

Convém destacar que é o rigor para com a integridade ontológica do objeto – a moderna sociedade burguesa – e, por conseguinte, com a razoabilidade das abstrações, que distingue a análise marxiana do ponto de vista da economia política, este (e não Marx) obrigado a se deslocar para “um estado primitivo imaginário” que “nada explica”, “simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta” (MARX, 2009b, p. 80), pois pressupõe como dadas relações que devem ser apreendidas em seus nexos históricos essenciais. Para o pensamento marxiano, ao contrário, a razoabilidade das abstrações, conforme observa Chasin, “está no registro ou constatação adequado, ‘através da comparação’, do que pertence a todos ou a muitos sob diversos modos de existência”, pois “trata-se /.../ de algo geral extraído das formações concretas, posto à luz pela força da abstração, mas não produzido por um volteio autônomo da mesma, pois seu mérito é operar subsumida à comparação dos objetos que investiga” (CHASIN, 2009, p. 124). Tendo a concretude das relações sociais existentes como ponto de partida efetivo, as categorias abstratas são extraídas como formas de ser – dadas tanto na realidade quanto no pensamento – extraídas do complexo social maturado, que destacam as determinações comuns a todas as formas de produção humana e sem as quais não se poderia conhecer nenhuma formação social⁵⁸.

trabalho tal como ele se dá em qualquer formação social e o modo pelo qual ele se apresenta no modo de produção capitalista, como produtor de mercadorias. Acredita-se que nos *Manuscritos econômico-filosóficos* ficam destacadas a importância tanto das categorias abstratas como *determinações que valem para a produção em geral*, quanto da *diferença essencial* que constitui a particularidade da sociabilidade burguesa.

⁵⁷ Importante reconhecer os méritos de Monica Hallak M. da Costa, ao aduzir que o movimento “da exteriorização da vida humana”, tal como “se desenvolve em toda e qualquer forma social”, é “apenas uma abstração razoável, não enquanto tipo ideal, mas como um elemento comum a todos os modos de *ser humano*” (COSTA, 2001, p. 178).

⁵⁸ Nos *Grundrisse*, Marx escreverá, mantendo a mesma posição ontológica, que a economia política parte de uma “representação caótica do todo”, referindo-se a incapacidade da ciência econômica burguesa em explicitar as determinações essenciais da sociabilidade moderna. Segundo a crítica marxiana, a economia política parte da população, que “é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais elas se baseiam” (MARX, 2011d, p. 54). Começar pela população significa partir de uma representação caótica do todo porque pressupõe um “mero ajuntamento de abstrações esvaziadas de textura e privadas de ordenamento” (CHASIN, 2009, p. 127). Para Marx, seria necessário partir do todo vivo, mas sem deter-se na representação caótica, de modo que “por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica do todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações” (MARX, 2011d, p. 54).

Não obstante, como produto de relações históricas específicas, as determinações universais – ainda que válidas para qualquer estágio da produção – adquirem sua validade plena apenas no interior de tais relações. Tomadas isoladamente, apartadas das relações concretas das quais são extraídas, as categorias simples não ultrapassam a condição de meros momentos abstratos, com os quais nenhum desenvolvimento histórico efetivo pode ser compreendido⁵⁹. Sem desprezar a importância decisiva das abstrações razoáveis para o conhecimento das formações sociais, a análise marxiana não perde de vista a necessidade de identificar a posição específica que a mesma categoria ocupa em estágios diferentes da produção social. Para Marx, se, na sua formulação abstrata (e real), “a efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação”, na sociedade burguesa, ponto de partida efetivo da investigação, “esta efetivação do trabalho aparece /.../ como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)⁶⁰” (MARX, 2009b, p. 80). O fato nacional-econômico presente é aquele no qual o “trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão”, de tal modo que, “com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*)” (*idem*). Em suma, “este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto,

⁵⁹ Segundo Marx, “para todos os estágios da produção há determinações comuns que são fixadas pelo pensamento como determinações universais; mas as assim chamadas *condições universais* de toda a produção nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido” (MARX, 2011d, p. 44).

⁶⁰ A questão da relação entre as categorias alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) na obra de Marx gera discórdias entre vários intérpretes, o que acaba também por repercutir no modo pelo qual tais categorias são traduzidas para o português. Acredita-se, juntamente com Mônica Hallak M. da Costa, que a categoria da alienação (*Entäusserung*) possui um “duplo significado: primeiro, o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, ou seja, no trabalho o trabalhador se exterioriza. Segundo, o trabalho existe independentemente do trabalhador e se transforma em um ‘poder autônomo em oposição a ele’” (COSTA, 1999, p. 74). De acordo com a autora, “a alienação do trabalhador, portanto, aparece como uma forma peculiar da exteriorização humana na qual, ao mesmo tempo em que um produto objetivo é produzido enquanto exterioridade, se engendra uma relação de oposição entre produtor e produto. Essa relação manifesta uma tendência proporcionalmente antagônica entre eles. O primeiro se empobrece cada vez mais e o segundo se torna cada vez mais poderoso. Esta crescente divergência de sentido acaba por leva-los a se estranharem mutuamente, transformando a vida que o trabalhador deu ao objeto numa força hostil e estranha” (*ibid.*, pp. 74-75). Já “o estranhamento aparece /.../ como resultado de um movimento no qual o trabalhador produz a alienação como forma de sua atividade ou produz sua atividade como alienação de si” (*ibid.*, p. 79), de modo que “pode-se dizer que, de acordo com Marx, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento, mas é sua base, seu sustentáculo” (*ibid.*, p. 83). Em suma, “pode-se dizer, que utilizar ‘*Entfremdung*, *Entäusserung*’ é uma forma de exprimir um movimento que tem no estranhamento (*Entfremdung*) sua expressão concreta e atual e, na alienação (*Entäusserung*), seu ponto de partida. Segundo Marx, a partir da relação entre produto, produtor e produção se processa a relação de antagonismo entre eles” (*ibid.*, p. 88).

se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” (*idem*).

Desse modo, ao partir da relação do homem com o produto de sua atividade tal como ela se dá no *presente*⁶¹, a análise marxiana “encontra uma inversão na qual o trabalhador se desapropria de si enquanto homem ao produzir o mundo como objetividade estranha a ele” (COSTA, 2001, pp. 179-180). Para Marx, a apropriação humana aparece como estranhamento (*Entfremdung*) à medida que “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2009b, p. 81). Tais consequências estão já “na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto de seu* trabalho como [com] um objeto *estranho*”, o trabalhador exterioriza sua vida no objeto, “mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto” (*idem*); o sujeito do trabalho exterioriza sua vida num ser que, embora produzido por ele, aparece como independente, voltado contra o produtor. Desse modo, ainda segundo o argumento marxiano, “a *alienação* do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, mas que existe independentemente, *fora dele* e a ele estranho, e se torna um poder autónomo em oposição com ele” (MARX, 1993, p. 160⁶²). Em suma, o homem sob relação estranhada com sua própria vida, uma vez que

⁶¹ “Esse exemplo do trabalho mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm plena validade só para essas relações e no interior delas” (MARX, 2011d, p. 58).

⁶² Ainda que se tenha optado por priorizar a tradução de Jesus Ranieri dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2009b), esta apresenta algumas dificuldades no que se refere à tradução da categoria alienação (*Entäusserung*), razão pela qual algumas passagens utilizadas nesta dissertação são extraídas da tradução portuguesa (MARX, 1993). Ranieri opta por traduzir, em alguns momentos do texto, *Entäusserung* como *exteriorização*, justificando que “*Entäusserung* significa *remeter para fora, extrusar, passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, *despojamento*, realização de uma *transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido da *exteriorização*, /.../ momento de *objetivação* humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação” (RANIERI in MARX, 2009b, p 16). Entretanto, acredita-se que a opção de Ranieri obscurece a diferença essencial entre as categorias *Lebensäusserung* – correspondente ao processo de exteriorização da vida humana, existente em qualquer forma social – e *Entäusserung* – correspondente às formações sociais específicas nas quais o produto da atividade é separado do produtor. Desse modo, o tradutor aproxima indevidamente as categorias objetivação e alienação. Como aponta Mônica Hallak M. da Costa, “a aproximação entre as categorias objetivação e alienação não corresponde à análise de Marx nos *Manuscritos*, pois sempre que ela parece existir, trata-se, na verdade de momentos do texto em que ele se reporta a argumentação de seu interlocutor, utilizando seus próprios termos, para, muitas vezes, demonstrar sua impropriedade. Assim acontece na crítica a Hegel e, de forma distinta, na crítica aos economistas. Ambos, guardadas as devidas diferenças, consideram o trabalho atual como forma universal da atividade humana. Os economistas partem explicitamente da forma de produção atual como modo universal da produção humana; Hegel pretende voltar-se para a reprodução espiritual como *locus*, por excelência, da afirmação do homem. Mas Marx demonstra que toda tematização hegeliana está pautada na produção atual e, assim sendo, Hegel universaliza a alienação como modo do homem se relacionar com a objetividade exterior e consigo mesmo. Marx, de modo distinto, situa que a alienação é, de fato, atualmente, a forma do homem se

“a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2009b, p. 81), tal como ocorre com a religião, na qual “tanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (*idem*).

Não obstante a alienação (*Entäusserung*) apartar o trabalhador do produto do seu trabalho, tornando-o um ser estranho a si mesmo, Marx acrescenta um segundo aspecto, à medida que “o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no *ato da produção*, dentro da própria atividade produtiva” (*ibid.*, p. 82). E isso porque “o produto constitui apenas resumo da actividade, da produção. Por conseguinte, se o produto do trabalho é a alienação, a produção em si tem de ser a alienação activa – a alienação da actividade e a actividade da alienação” (MARX, 1993, pp. 161-162). Desse modo, conforme sintetiza Marx, “na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas a alienação na própria atividade do trabalho” (*ibid.*, p. 162).

Tema que será desdobrado mais adiante com a análise das consequências da divisão do trabalho⁶³, importa reter dos *Manuscritos de Paris* a determinação segundo a qual a alienação do trabalho implica em tornar *externa* a atividade do trabalhador, ela “não pertence ao seu ser”, de modo que o sujeito “não se afirma /.../ em seu trabalho, mas nega-se nele, /.../ que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito” (MARX, 2009b, pp. 82-83). Se, sob o primeiro de seus aspectos, o estranhamento recai sobre “a relação do trabalhador com o *produto do trabalho*” que se apresenta “como objeto estranho e poderoso” – sendo que, vale ressaltar, “esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente –, sob o segundo de seus aspectos, ele recai sobre “a relação do trabalho com *ato da produção* no interior do trabalho”, sobre “a relação do trabalhador com a sua própria

relacionar com a objetividade exterior, mas esta alienação é a perda e inversão do objeto em uma ‘força hostil e estranha’ que subjuga o próprio homem. Pode-se concluir que a objetivação, tomada como forma geral do homem se auto-pôr, não tem, para Marx, semelhança necessária com a alienação, exceto quando se trata da produção atual” (COSTA, 1999, pp. 75-76). Não se pode deixar de mencionar que a tradução portuguesa também possui suas deficiências, sobretudo no que se refere à confusão entre as categorias alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), ambas traduzidas como alienação, equívoco que perde de vista a especificidade do estranhamento (*Entfremdung*) como expressão concreta da alienação (*Entäusserung*). Ainda segundo Mônica Hallak M. da Costa, “é possível encontrar em várias passagens as expressões estranhamento, alienação (*Entfremdung*, *Entäusserung*) uma ao lado da outra, sugerindo tratar-se de um reforço analítico através da utilização de sinônimos. No entanto, a observação de algumas passagens demonstra que a *Entäusserung* é anterior a *Entfremdung*. Ou seja, ao exercer o seu trabalho de forma alienada, o homem gera uma relação de oposição entre ele, seu produto e sua atividade” (*ibid.*, p. 87).

⁶³ Cf. Capítulo II, 2.4.

atividade”, que aparece “como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração”. Resumidamente, a relação de estranhamento para com o produto do trabalho não deixa de ser uma expressão objetiva da forma como se realiza a atividade, de modo que a alienação implica “a energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é a vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele” (*ibid.*, p. 83).

O terceiro aspecto do *trabalho estranhado*, que se extrai dos dois anteriores – de grande importância para o problema da política em Marx –, se refere ao estranhamento do caráter universal da atividade consciente e, por conseguinte, do gênero humano. De acordo com Marx, “na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital”; ele também “estranha do homem o gênero [humano]” (*ibid.*, p. 84). A atividade estranhada faz “da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada” (*idem*). Resgatando temática abordada, reiteradamente, nos textos políticos a partir de 1843, nos *Manuscritos de 1844* a essência do estranhamento entre indivíduo e gênero humano – a partir da qual o Estado e a política se afirmam como universalidade abstrata – é identificada no trabalho estranhado, forma historicamente específica da atividade produtiva. Caricatura abstrata constituída na cisão entre indivíduo e vida genérica, o Estado se afirma como comunidade universal estranhada, opostas aos interesses antagônicos dos sujeitos atuantes na sociedade civil, em conflito emergente da mesma relação contraditória que possibilita a política como universalidade, ou seja, da separação entre interesse particular e genérico decorrente do trabalho estranhado.

O quarto e último aspecto do trabalho estranhado, que segundo Marx é “consequência imediata” dos três primeiros, reside no “*estranhamento do homem pelo [próprio] homem*” (*ibid.*, p. 85), uma vez que, “em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana” (*ibid.*, p. 86). O estranhamento do homem em relação ao outro se manifesta como expressão efetiva do estranhamento da vida genérica, ou melhor, “o estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se

expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem”, cabendo acrescentar que “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador” (*idem*). Sintetizando nas palavras de Mônica Hallak M. da Costa:

Têm-se, portanto, quatro determinações desveladas a partir do caráter exterior e invertido do trabalhador em relação ao seu produto. A primeira se mostra fenomenicamente: o estranhamento entre trabalhador e produto, sendo apenas a expressão concreta da segunda determinação: o estranhamento do trabalhador no interior da atividade produtiva, que significa, necessariamente, (3) o estranhamento do homem em relação ao gênero humano que, por sua vez, se manifesta efetivamente no (4) estranhamento do homem em relação aos outros homens (COSTA, 2001, p. 181).

Destacadas as quatro determinações do processo de alienação extraídas da investigação do “factum nacional-econômico”, isto é, “do estranhamento do trabalhador e de sua produção” (MARX, 2009b, p. 86), resta interrogar – seguindo o argumento de Marx – a quem pertence o produto que se defronta com o trabalhador como um poder estranho; a quem pertence a atividade estranhada? A resposta: “o ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual [está] o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo” (*idem*). Para o pensamento marxiano, “se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um outro homem fora o trabalhador” (*idem*). Em outras palavras, a separação entre o homem e sua atividade vital repercute nas relações sociais à medida que atividade humana é atividade social e só se realiza pelos indivíduos em sociedade. Assim, “se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem” (*idem*).

Uma vez considerado que “a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem” (*ibid.*, pp. 86-87), Marx pode inferir que o homem, através do trabalho estranhado, engendra não “apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhes são estranhos e inimigos”, pois “engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens” (*ibid.*, p. 87). A argumentação marxiana aponta para identificação tanto da propriedade privada (ligada à relação de estranhamento para com o objeto) quanto da classe social (correspondente à relação entre homens na produção e apropriação do produto), ambos como produtos históricos do trabalho estranhado. Este, do mesmo modo que engendra a

produção do homem “para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo”, engendra ainda tanto “o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente”, como “também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto” (*idem*).

Nesse ponto, está-se diante de temática decisiva para *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*: a determinação ontológica da propriedade privada e das classes sociais, ambas como relações emergentes da alienação entre os indivíduos e o poder social por eles produzido. Segundo Marx, “através do trabalho *estranhado* /.../ o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho”, o que, em outras palavras, significa que “a relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho” (*idem*). Como se verá ao longo desta dissertação, a tematização marxiana das classes sociais, introduzida em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, será amplamente desdobrada, tanto em *A ideologia alemã* quanto em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, sobretudo no que se refere às complexificações no interior de uma mesma classe. Não obstante, convém atentar para algumas observações dos *Manuscritos econômico-filosóficos* sobre o problema das classes, mais especificamente, o modo pelo qual a classe é constituída pelas condições de vida do trabalhador estranhado. Marx assinala que, na sociedade burguesa, ao alienar-se do seu trabalho, o homem faz da sua vida uma mercadoria, de modo que, “como capital, o *valor* do trabalhador aumenta no sentido da procura e da oferta e, também *fisicamente*, a sua *existência* (*Dasein*), a sua *vida*, se torna e é sabida como oferta de *mercadoria*, tal como qualquer outra mercadoria” (*ibid.*, p. 91). Reduzindo sua atividade a meio, na sociedade burguesa “o homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*” (*idem*). Perde-se a potencialidade infinita da atividade como meio de exteriorização da vida, tornando-a mero meio para manutenção da existência física.

Em suma, retomando a reflexão iniciada em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, agora enriquecida pelo complexo categorial da atividade sensível humana, a investigação da produção humana na moderna sociedade burguesa revela que, ao produzir o homem “como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenshtes Wesen*) tanto *espiritual* quanto

corporalmente” (*ibid.*, pp. 92-93). Com efeito, se o proletariado é identificado, na análise política de *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, como a classe do sofrimento universal, que incorpora todos os males da sociedade⁶⁴, nos *Manuscritos de Paris* esse sofrimento universal é identificado à desumanização decorrente do trabalho estranhado, condição que reduz o homem à sua animalidade, à medida que sua atividade volta-se exclusivamente à manutenção de sua sobrevivência física. A identificação do sofrimento universal da classe trabalhadora no estranhamento da atividade produtiva apresenta-se como conquista significativa possibilitada pela elevação das categorias econômicas à esfera filosófica da produção e reprodução humana, pela continuidade de um itinerário de crítica ontológica que revela a atividade sensível como meio de exteriorização das forças sociais essenciais e o trabalho estranhado como expressão de uma vida desumanizada, que se expressa, primeiramente de modo objetivo, efetivo, na relação dos homens uns com os outros. Conforme argumenta Marx nos *Manuscritos*, para o trabalhador, “a existência (*Dasein*) do capital é sua existência, sua vida, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele” (*ibid.*, p. 91).

Entendida a repercussão do trabalho estranhado na relação entre o trabalhador e o capitalista, explicita-se também a propriedade privada como expressão da vida alienada, constituída na separação entre trabalhador e produto. Para o pensamento marxiano, “a propriedade privada constitui /.../ o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado*, da relação externa do trabalhador à natureza e a si mesmo” (MARX, 1993, p. 168). Tal constatação revela a superioridade da reflexão marxiana em relação à economia política, que se afirma na exata medida em que a propriedade privada, longe de ser fato pressuposto, “deriva-se /.../ da análise do conceito de trabalho alienado, ou seja, do homem alienado, do trabalho alienado, da vida alienada, do homem estranho a si próprio” (*ibid.*, pp. 168-169). A economia política reconhece “o conceito de *trabalho alienado* (de *vida alienada*), como resultado da análise do *movimento da propriedade privada*” (*ibid.*, p. 169), ou seja, “a propriedade privada aparece como fundamento”, como razão do trabalho alienado, mas “ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são, *originariamente*, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano” (MARX, 2009b, pp. 87-88).

Volta-se, nesse sentido, à advertência segundo a qual a economia política pressupõe a propriedade privada como fato acabado, de modo que, se, de um lado “a

⁶⁴ Cf. Capítulo I, 1.4.

economia nacional parte do trabalho como [sendo] propriamente a alma da produção”, de outro, ela “nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada” (*ibid.*, p. 88). Em outras palavras, a economia política, limitada a apreender o trabalho apenas em sua concepção positiva, como produtor de riqueza, naturaliza o homem na condição do estranhamento, “*oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção*” (*ibid.*, p. 82). Por conseguinte, a propriedade privada aparece para a economia política como atributo essencial do homem.

Importante sublinhar, tanto os méritos científicos da economia política reconhecidos por Marx, quanto as insuficiências denunciadas, ambos são reconhecidos pela crítica ontológica, que respeita a integridade histórica da sociedade civil e apreende a economia política como forma de consciência social. Nesse ponto, cabe retornar ao problema do ponto de partida da investigação, no sentido de reiterar o modo pelo qual, para Marx, apenas o complexo social maturado possibilita a compreensão da gênese de suas categorias fundamentais. Viu-se, no Capítulo anterior, o modo pelo qual Marx já identifica, nos textos políticos de 1843-1844, a realização plena do Estado na moderna sociedade burguesa, a partir da libertação do indivíduo de seus laços comunais “naturais” (recorde-se que, em *Sobre a questão judaica*, o Estado perfeito realizado é uma chave analítica para compreensão de suas formas imperfeitas). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, esse movimento é identificado no interior do “processo de explicitação da propriedade privada ou, ainda, do ser do homem que se perdeu em seu objeto e ainda não se conhece como ser-para-si” (COSTA, 2001, p. 190). Entretanto, o ponto decisivo para a crítica marxiana está na constatação segundo a qual apenas o “derradeiro ponto de culminação do desenvolvimento da propriedade privada” que “revela o seu segredo, a saber, por um lado, que ela é o *produto* do trabalho alienado e, por outro, que ela é o *meio* através do qual o trabalho se aliena, a *realização da alienação*” (MARX, 1993, p. 169). Reafirmando sua posição ontológica, que atribui prioridade ao objeto no processo cognitivo, o pensamento marxiano ressalta que é a maturação das determinações da sociedade civil (objeto da investigação) que torna ontologicamente possível apreender a essência do trabalho e da propriedade privada. Como observa Mônica M. da Costa:

Através da indústria, o homem pode se reconhecer a si enquanto homem, enquanto gênero efetivo que produz seu próprio mundo a partir da atividade genérica. A produção do mundo humano através do movimento da propriedade privada fornece, assim, ao homem a medida efetiva, concreta de sua potencialidade, pois ‘tanto o material do trabalho como o homem

enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento (e no fato de que tem de ser este ponto de partida reside justamente a necessidade histórica da propriedade privada)'. Ou seja, para o homem iniciar o movimento humano, no qual ele é sujeito, é necessário um processo em que ele se *constitua* enquanto homem. Este movimento em si se processa como movimento autônomo, independente dele. Da mesma forma, o material do trabalho enquanto possibilidade objetiva de libertação do homem se produz também neste contexto (COSTA, 2001, pp. 190-191).

Reitera-se, assim, o novo patamar de inteligibilidade instaurado pela reflexão marxiana, que, tendo como ponto de partida a objetividade social concreta, em suas múltiplas determinações, explicita seus caracteres essenciais – formas de ser – através da análise investigativa da gênese e da necessidade dos fenômenos, procedimento que permite a apreensão do objeto na processualidade do seu *vir-a-ser*, respeitando, por conseguinte, a historicidade inerente às categorias sociais. Se o objeto da investigação é o mesmo da economia nacional – a sociedade burguesa – o diferencial decisivo da análise marxiana se revela uma vez que a economia nacional, ainda que apresente os méritos de reconhecer o trabalho como essência da riqueza, permanece incapaz de superar o nível fenomênico das relações sociais e, por conseguinte, de apreender a essência da sociedade burguesa no trabalho alienado, posição que veda, ao mesmo tempo, a apreensão das condições objetivas criadas pela grande indústria que possibilitam a superação da alienação constituída pela divisão do trabalho.

A crítica marxiana à economia política – em consonância com a determinação da sociabilidade como condição de possibilidade para o pensamento – pressupõe reconhecê-la como produto espiritual constituído no solo prático de interação dos sujeitos sociais em um dado momento histórico: no caso, o período de formação da moderna sociedade burguesa. Nos termos dos *Manuscritos*, a economia política é “um produto da *energia* efetiva e do *movimento* da propriedade privada (ela é o movimento independente da propriedade privada tornado para si na consciência, a indústria moderna como si mesma – *Selbst*)” (MARX, 2009b, p. 99). Ao explicitar os pressupostos práticos da economia política, Marx pode compreender porque, “sob a aparência de um reconhecimento do homem”, ela “é antes de tudo a realização conseqüente da renegação do homem” (*ibid.*, p. 100). Em outras palavras, a crítica ontológica evidencia o modo pelo qual a economia política exprime as contradições das relações sociais que a engendra como *corpus científico*, as contradições da indústria moderna. Esta, ao mesmo tempo em que libera o trabalho e a propriedade privada de suas ligações com algum “*elemento natural* particular” – possibilitando, por conseguinte, que “a *essência universal* da riqueza seja reconhecida e, portanto, o

trabalho, em sua completa absolutidade (*Absolutheit*), isto é, abstração, seja elevado a princípio”⁶⁵ (*ibid.*, p. 101) –, também transformam o trabalhador em servo da propriedade privada, relação de desumanização constituída pela forma histórica do trabalho estranhado. Este último, conforme argumenta Marx, é naturalizado pelos economistas políticos, de tal modo que podem reconhecer o homem na aparência, “na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada”, mas isso ocorre só na exata medida em que “ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada” (*ibid.*, p. 100). Assim, continuando com Marx, se “aquela economia nacional inicia sob a aparência do reconhecimento do homem, de sua independência, de sua auto-atividade”, em realidade “ela desloca a propriedade privada para a própria essência do homem”, propriedade “que já não pode mais ser condicionada pelas *determinações* locais, nacionais etc.” (*idem*). Em resumo, como expressões da *energia* efetiva e do *movimento* da propriedade privada, os economistas políticos, conforme aduz Chasin, “têm o mérito de elaborar conceitualmente a matéria viva da atividade humana, descrevendo a articulação funcional do sistema produtivo do capital, embora cometendo a grave incorreção de estabelecer como eterno o complexo categorial que o identifica” (CHASIN, 2009, p. 116).

Como expressão ideológica da culminação do processo de desenvolvimento da propriedade privada, a economia política clássica é capaz de desenvolver a noção de trabalho como “única *essência da riqueza*” e, com isso, “desfere o golpe de morte à última existência *individual, natural*, da propriedade privada” (MARX, 2009b, p. 100). Todavia, de modo *unilateral*, uma vez que os economistas políticos “tomam como sujeito a propriedade privada na sua forma activa” e, por conseguinte, “fazem do homem enquanto não-ser um ser”, contradição que corresponde “na realidade à essência contraditória que aceitaram como princípio” (MARX, 1993, p. 185). Em outras palavras, a economia política reproduz, no plano ideológico, a realidade contraditória do trabalho estranhado na moderna sociedade industrial, na qual o reconhecimento da independência e da auto-atividade do homem, em nível fenomênico – possibilitado pelo

⁶⁵ O trabalho em geral como essência da riqueza é reconhecido, segundo Marx, pela fisiocracia do *Dr. Quesnay*, que “constitui a transição do sistema mercantilista para Adam Smith”. Para Marx, “a fisiocracia nega a riqueza *particular* externa apenas objetiva ao declarar o trabalho como sua *essência*. Mas, em primeiro lugar, o trabalho é para ela apenas a *essência subjetiva* da propriedade fundiária (ela parte do tipo de propriedade que aparece historicamente como [sendo] a dominante e reconhecida); ela somente deixa a propriedade fundiária tornar-se homem *exteriorizado*. Suprime seu caráter feudal ao declarar a *indústria* (agricultura) como sua essência; mas ela se relaciona com o mundo da indústria negando-o, reconhece o modo feudal ao declarar a *agricultura* como a *única* indústria” (MARX, 2009b, p. 101).

desenvolvimento da propriedade privada, que liberta o indivíduo dos laços comunais “naturais” das formações sociais anteriores – tem como pressuposto a completa negação do homem, tornado escravo da propriedade privada. Nesse sentido, ao naturalizar em princípio a realidade contraditória da moderna sociedade burguesa, a economia política é condenada, segundo Marx, ao *cinismo*, que se acentua quanto mais “as consequências da *indústria* surgem mais desenvolvidas e mais contraditórias” (MARX, 2009b, p. 100). Quanto mais as relações contraditórias do capital são explicitadas, mais evidente se torna a negação do homem no desenvolvimento da ciência econômica, o que se confirma, de acordo com o filósofo alemão, no texto de seus principais porta-vozes. Marx observa que o *cinismo* “não apenas aumenta relativamente de Smith para Say, para chegar enfim até Ricardo, Mill etc., /.../ mas também, possivelmente, eles vão sempre e conscientemente mais longe no estranhamento contra o homem do que seus predecessores” (*idem*). Tal desdobramento, longe de significar uma deturpação dos princípios da economia política clássica, ocorre, ao contrário, à medida que esta ciência “se desenvolve mais consequente e verdadeiramente”. Com efeito, “a *efetividade* dilacerada da indústria confirma o seu princípio dilacerado em si, muito antes de o refutar. Seu princípio é, sim, o princípio desse dilaceramento”⁶⁶ (*idem*).

⁶⁶ Nesse ponto, convém observar a afinidade da crítica marxiana à economia política com a temática da decadência ideológica da burguesia desenvolvida em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Conforme se verá no Capítulo III, a análise de Marx sobre o golpe de Estado Luís Bonaparte procura apreendê-lo no interior de um processo histórico no qual se dissipam as ilusões heroicas que acompanhavam as revoluções burguesas do século XVIII, momento em que os ideais do liberalismo burguês se realizam na sua forma *prosaica*. Consolidada a estrutura social do capital, o *interesse prático* da burguesia, anteriormente voltado para a crítica radical da forma de sociabilidade feudal, passa a se voltar para a defesa da propriedade privada e do modo de vida capitalista, mudança que gera consequências significativas para a ciência econômica burguesa. Como escreve Marx no *Posfácio da segunda edição de O capital*, “por ser burguesa, isto é, por entender a ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório de desenvolvimento, a economia política só pode continuar a ser uma ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou manifestar-se apenas isoladamente” (MARX, 2013, p. 85). Assim, o cinismo dos economistas aumenta conforme se explicitam, historicamente, os antagonismos estruturais da sociedade burguesa. E tal cinismo é a expressão mais autêntica da ciência econômica burguesa, haja vista que sua explicitação ocorre à medida que se perde as ilusões que obscurecem o caráter inconciliável da contradição entre capital e trabalho. *O 18 de brumário* analisa, justamente, o momento no qual a burguesia passa ao campo da *contrarrevolução*, que se expressa politicamente na explicitação do conteúdo social despótico de sua dominação. Com o fim do período ascensional da classe burguesa (o período heroico), esta perde a condição subjetiva para identificar as contradições objetivas da realidade social. Como escreve Marx, “Na França e na Inglaterra, a burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela fez soar o dobre fúnebre pela economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, se contrariava ou não as ordens policiais. O lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial” (*ibid.*, p. 86).

Para a crítica ontológica marxiana, a compreensão da essência do trabalho estranhado passa pelo reconhecimento da necessidade histórica da propriedade privada, à medida que, “pelo movimento da *propriedade privada* e de sua riqueza, assim como da sua miséria – ou da riqueza e miséria materiais e espirituais – a sociedade que vem a ser encontra todo o material para esta *formação*” (MARX, 2009b, p. 111). Tal reconhecimento, sem embargo, pressupõe igualmente o reconhecimento das condições objetivas que tornam possível a superação da própria propriedade privada, à medida que o pleno desenvolvimento desta revela o seu segredo essencial, sua condição de produto do trabalho alienado e meio pelo qual este se realiza. Com efeito, ao contrário do que ocorre na economia política, o conceito marxiano de trabalho estranhado “é inseparável da sua idéia de que *a forma social determinada* da atividade produtiva que obtém o ‘**crecente valor** do mundo das coisas’ ao preço da ‘**desvalorização** do mundo dos homens’ é passível de ser superada” (MÉSZÁROS, 2009, pp. 117-118). Se os economistas políticos eternizam as relações estruturantes da moderna sociedade industrial, o filósofo alemão concebe “a história da *indústria* e a existência *objetiva* da indústria conforme veio a ser”, como “livro *aberto* das *forças essenciais humanas*” (MARX, 2009b, p. 111), que, entretanto, se desenvolvem contraditoriamente, uma vez que, como parte do movimento da propriedade privada, não puderam ser apreendidas “em sua conexão com a *essência* do homem, mas sempre apenas numa relação externa de utilidade” (*idem*). O núcleo da crítica marxiana consiste em identificar a grande indústria como forma de sociabilidade que possibilita reconhecer que “toda a atividade humana até agora era trabalho, portanto, indústria, atividade estranhada de si mesma”. A análise do trabalho estranhado permite conceber a “*indústria material, comum*”, como “as *forças essenciais objetivadas* do homem sob a forma de *objetos sensíveis, estranhos, úteis*, sob a forma do estranhamento” (*idem*). Como aponta Marx, sempre sublinhando a objetividade das relações:

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível* (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da vida *humana estranhada*. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação (*Offenbarung*) *sensível* do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob sua lei geral. A supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida *humana* é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, da família, do Estado etc., à sua existência (*Dasein*) *humana*, isto é, *social*. O estranhamento religioso, enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da *vida efetiva* – sua supra-sunção abrange, por isso, ambos os lados (*ibid.*, p. 106).

Aglutinando, enfim, as categorias que interessam à análise política de Marx, aponta-se a emancipação humana, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como identificada ao movimento de superação da moderna propriedade privada e, por conseguinte, da *vida humana estranhada*, ponto culminante da alienação da atividade produtiva que produz o estranhamento do homem para com o gênero, para com sua existência como *ser social*. Continuando itinerário iniciado em 1843, a busca pela anatomia da sociedade civil conduz o pensamento marxiano à crítica ontológica do *trabalho estranhado* na moderna sociedade burguesa, que, apreendendo as categorias sociais como formas históricas de ser, explicita a essência do Estado no processo de alienação no qual o homem se desenvolve no movimento da propriedade privada, produtor também das relações entre classes, entre o trabalhador e o senhor do trabalho. A análise genética explicita a necessidade histórica da propriedade privada à medida que seu movimento *é a manifestação sensível de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem*, único meio pelo qual pôde desenvolver suas forças essenciais. O Estado, o direito, a moral etc., surgem como *formas particulares* produzidas no processo pelo qual o homem, ao se constituir historicamente, separa-se de sua existência social; formas que são superadas, juntamente com o trabalho estranhado, com a superação da propriedade privada como apropriação da vida humana, como forma de sociabilidade que “produz o homem” na “total riqueza da sua essência, o homem *plenamente rico e profundo* enquanto sua permanente efetividade” (MARX, 2009b, p. 111).

Note-se como a contradição do Estado moderno repousa, em consonância com os textos anteriores, na relação contraditória estabelecida pelo pleno desenvolvimento da sociedade civil dos indivíduos proprietários, que, ao mesmo tempo em que estabelece a relação entre indivíduo e vida genérica em termos puramente sociais, permanece como forma de sociabilidade na qual o poder social é usurpado dos indivíduos produtores. Assim, conforme os *Manuscritos de 1844*, na indústria “a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*)”, forma de produção da vida na qual a efetivação do homem é “a negação da efetivação (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha*” (*ibid.*, p. 108). A superação positiva da propriedade privada “é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado

humanos” (*ibid.*, p. 109), pois coincide com “a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem” (*ibid.*, p. 108) e, nesse sentido, implica na extinção das condições históricas que exigiam a mediação do Estado. Se, como se viu nos textos anteriores⁶⁷, a revolução política sanciona o quadro configurado pelo ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada, a emancipação humana, nos *Manuscritos de Paris*, se apresenta como alternativa historicamente produzida, passo efetivo e necessário para o movimento histórico seguinte.

Seguindo a trilha traçada a partir da *Crítica da filosofia do direito – Introdução*, na sociedade clivada pelos interesses antagônicos das classes, a emancipação humana aparece como tarefa da classe desumanizada, cuja existência corresponde à negação da forma universal do estranhamento da atividade. Como escreve Marx:

Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (*ibid.*, pp. 88-89).

Cabe registrar a concordância com a reflexão sobre o sujeito da emancipação humana iniciada no artigo dos *Anais franco-alemães*⁶⁸, de modo que, conforme sublinha Marx, não se trata da emancipação dos trabalhadores como classe universal, mas da emancipação do homem, que recupera o poder social por ele produzido e que fora usurpado no desenvolvimento da propriedade, sendo a classe trabalhadora aquela que encerra em si a opressão humana inteira, à medida que constituída pela forma pura do trabalho estranhado e da propriedade privada. Como aponta Marx, “no trabalhador existe, pois, subjetivamente, [o fato de] que o capital é o homem totalmente perdido de si, assim como existe, no capital, objetivamente, [o fato de] que o trabalho é o homem totalmente perdido de si” (*ibid.*, p. 91). Em suma, de acordo com Marx, longe de implicar a universalização de uma classe particular, a emancipação humana pressupõe a efetivação prática da generidade humana. Segundo o autor:

Na medida em que a *essencialidade* (*Wesenhaftigkeit*) do ser humano e da natureza se tornou prática, sensivelmente intuitível; na medida em que o

⁶⁷ Cf. Capítulo I, 1.3 e 1.4.

⁶⁸ Cf. Capítulo I, 1.4.

homem [se tornou prática, sensivelmente intuitível] para o homem enquanto existência da natureza e a natureza para o homem enquanto existência do homem, a pergunta por um ser *estranho*, por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que contém a confissão da inessencialidade da natureza e do homem – tornou-se praticamente impossível. /.../ O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana (*ibid.*, p. 114).

Como fica explicitado na letra marxiana, a superação do estranhamento gerado pela propriedade privada, ao contrário de significar o termo do desenvolvimento humano – o que implicaria a negação da historicidade inerente à objetividade do ser social –, consiste, ao contrário, no *princípio energético do futuro próximo*, movimento que passa pela recuperação do domínio humano sobre suas próprias forças essenciais, usurpadas à medida que se desenvolvem contraditoriamente nos quadros da alienação. Conforme assinala José Chasin, “a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização” (CHASIN, 2001, p. 62).

Importante reiterar – esclarecendo alguns aspectos metodológicos da obra de Marx –, o reconhecimento da essência da propriedade privada e do Estado se torna possível com a maturação histórica da moderna sociedade burguesa, mesmo processo que cria as condições objetivas para a superação do trabalho estranhado e da própria propriedade privada. Como aponta Marx – em coerência com sua posição ontológica na qual as formas de sociabilidade se afirmam como condição de possibilidade do pensamento – o desenvolvimento da indústria, desde a propriedade fundiária (“primeira forma de propriedade”), repercute na “apreensão científica da essência *subjetiva* da propriedade privada, do *trabalho*, e do trabalho que aparece em primeiro lugar somente enquanto *trabalho de cultivo da terra (Landbauarbeit)*, mas [que] se faz valer depois como trabalho em geral” (MARX, 2009b, p. 102). Nas formas sociais anteriores, a incompletude do desenvolvimento objetivo da propriedade privada impossibilita que sua essência, assim como a do trabalho, possa ser apreendida subjetivamente. A *indústria*, em contrapartida, “é o trabalho completado, assim como a *essência fabril* [é] a essência desenvolvida da indústria, isto é, do trabalho, e o *capital industrial* é a figura objetiva tornada completa da propriedade privada” (*idem*). Assim, o pleno desenvolvimento do trabalho estranhado cria as condições objetivas para que o pensamento marxiano, apoiando-se nas conquistas da economia política clássica, possa apreender o trabalho tanto em “sua acepção geral – como 'atividade produtiva': a

determinação ontológica fundamental da 'humanidade' (*'menschliches Dasein'*, isto é, o modo realmente *humano* de existência) – como em sua acepção particular, na forma da 'divisão do trabalho' capitalista” (MÉSZÁROS, 2009, p. 78).

Observa-se, por fim, a articulação orgânica entre o problema da emancipação humana e a crítica ontológica que apreende a essência da sociedade civil-burguesa, à medida que as mesmas relações sociais que completam o desenvolvimento do trabalho estranhado revelam, simultaneamente, o papel objetivo do homem como sujeito da história, bem como o potencial infinito de suas forças essenciais. Nesse sentido, pode-se afirmar que, excluído o problema da emancipação humana na obra de Marx, perde-se núcleo essencial da crítica marxiana à sociedade burguesa, que pressupõe uma concepção de história aberta às múltiplas formas de ser do homem no processo produtivo. Pois, “determinar a *essência* universal da *propriedade privada*, tal como se constituiu enquanto resultado do trabalho estranhado”, pressupõe apreendê-la “em sua relação com a *propriedade verdadeiramente humana e social*” (p. 89). Admitido “o *estranhamento do trabalho* /.../ enquanto um *factum*”, tal como o faz a economia política, cabe perguntar como “o *homem* chegou ao ponto de *exteriorizar*, de estranhar o seu trabalho? Como este estranhamento está fundado na essência do desenvolvimento humano?” (p. 89). Em suma:

Considerámos um aspecto, o trabalho *alienado*, a respeito do próprio *trabalhador*, isto é, a *relação do trabalho alienado a si mesmo*. E demos de frente, enquanto consequência necessária desta relação, com a *relação de propriedade do não-trabalhador ao trabalhador e ao trabalho*. A *propriedade privada*, como expressão material, resumida, do trabalho alienado, inclui ambas as relações: a *relação do trabalhador ao trabalho, ao produto do seu trabalho e ao não trabalhador*, e a *relação do não-trabalhador ao trabalhador e ao produto do seu trabalho*” (MARX, 1993, p. 171).

Registre-se, da análise marxiana dos *Manuscritos de 1844*, a emancipação humana – como superação do estranhamento produtor do Estado e da política (“existência universa-abstrata” do homem) – constitui-se como movimento de superação das contradições estruturais originadas do trabalho estranhado na sociedade moderna, movimento que se torna possível graças às condições objetivas geradas no interior do próprio desenvolvimento contraditório no qual a propriedade privada se desenvolve a partir da propriedade fundiária, libertando o indivíduo humano dos laços comunais naturais das formas sociais antigas. A crítica ontológica da sociedade burguesa – identificada como ponto culminante do desenvolvimento do trabalho estranhado – possibilita o reconhecimento da determinação essencial da atividade

humana, que, em sua acepção geral, explicita-se como meio essencial de exteriorização das forças essenciais do homem, forças estas que, a partir da grande indústria, podem ser reapropriadas no processo pelo qual a produção desumanizadora cede lugar à produção do homem total, nas múltiplas manifestações de seu ser. Uma vez constituída a grande indústria, a crítica ao trabalho estranhado ilumina as condições objetivas que estabelecem a possibilidade e urgência da superação da contradição entre capital e trabalho, ao identificá-la como produto de uma forma historicamente determinada da atividade produtiva, estágio derradeiro do desenvolvimento do ser social na pré-história da humanidade.

2.3. A CONCEPÇÃO MARXIANA DA HISTÓRIA E A DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO

No período seguinte à redação dos cadernos que compõe a obra *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx é obrigado a deixar Paris em função de decreto expedido por Guizot, ministro do Interior da Monarquia Constitucional francesa, que, “sob pressão do governo prussiano, /.../ ordena a expulsão dos principais colaboradores do *Vorwärts*”⁶⁹ (RUBEL, 1991, p. 28). Estabelecendo-se em Bruxelas, onde permaneceria até março de 1848, “Marx retoma seus estudos econômicos”, de modo que, “durante todo o período bruxelense”, ele “preencherá uns quinze cadernos com extratos de autores tanto clássicos como críticos. Entre estes últimos, Sismondi e Buret se destacam” (RUBEL, 1991, p. 28).

Em 1845, com a colaboração de Engels, escreve e publica a obra *A sagrada família*, que marca a ruptura definitiva de ambos com a esquerda hegeliana. Entre setembro de 1845 e maio de 1846, eles redigem *A ideologia alemã*, manuscrito volumoso que Marx e Engels, não encontrando editor na Alemanha para publicá-lo, abandonaram à “crítica roedora dos ratos”⁷⁰ (MARX, 2008, p. 49). Como relata Marx

⁶⁹ François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874) foi historiador e estadista francês, responsável pela direção da política interna e externa da França entre 1840 e 1848, durante a Monarquia de Julho. Instaurada em 1830, a Monarquia de Julho é derrubada pela Revolução de Fevereiro de 1848, constituindo o prólogo dos processos sociais analisados por Marx em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Cf. Capítulo III, 3.3.1.

⁷⁰ Até hoje sem uma edição definitiva, o texto de *A ideologia alemã* saiu da obscuridade em 1921, quando se instaurou uma “grande controvérsia sobre sua verdadeira forma final” (ENDERLE in MARX; ENGELS, 2009, p. 17), marcada pela prisão de David Rjazanov pela polícia de Stalin. Rjazanov, “então diretor do Marx-Engels-Institut e editor da *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*”, foi responsável pela primeira edição da obra publicada em alemão, em 1926, com sérios problemas “quanto à constituição do texto”, mas com os méritos “de reconhecer o caráter inacabado do manuscrito tal com este fora deixado pelos autores” (*idem*). Tal caráter lacunar passou a ser ocultado pelas publicações distorcidas pelo stalinismo, preocupadas em atribuir aos manuscritos o caráter de uma exposição exaustiva e inauguradora de um método definitivo e sistemático. A publicação da obra, orientada por critérios crítico-filológico e livres de orientações político-ideológicas, só seria possível “no âmbito da MEGA-2”, projeto editorial que

no *Prefácio de 1859*, tratava-se de “salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana” (*ibid.*, p. 49).

Sem a pretensão de dar conta da imensa complexidade da obra, busca-se destacar o modo pelo qual Marx, em *A ideologia alemã*, ao mesmo tempo em que reitera sua crítica ontológica à filosofia especulativa dos neohegelianos (bem como ao materialismo feuerbachiano), procura expor a sua “concepção da história”, atenta para a “base real” constituída pelo processo de autoprodução do homem. Tal concepção é estruturada tendo como base o complexo categorial que começa a ser desenvolvido nos *Manuscritos de 1844*, o qual estabelece a atividade sensível como mediação fundamental no processo de produção e reprodução da vida humana. Pode-se afirmar que a reflexão exposta em *A ideologia alemã* continua, com a colaboração de Engels, o projeto que nos *Manuscritos de Paris* apresenta-se em estágio embrionário. O próprio Marx, no *Prefácio de 1859*, aponta o período que passou em Bruxelas como de continuação de seus estudos econômicos, momento em que o autor atinge a concepção geral da história que serviria de “fio condutor” para os estudos posteriores. Importante anotar, não obstante, que se a comparação entre das duas obras permite a consideração do arcabouço categorial desenvolvido nos *Manuscritos econômico-filosóficos* como um projeto *in statu nascendi*⁷¹ a ser continuado em *A ideologia alemã*, é nesta obra que Marx enfrentará com fôlego as expressões filosóficas ainda balizadas pela matriz hegeliana, condenadas às insuficiências próprias ao pensamento especulativo. Ademais, as categorias correspondentes ao processo de produção humana são desdobradas com mais fôlego, evidenciando a passagem de uma análise das categorias mais abstratas do ser social para outra mais voltada à investigação concreta dos modos históricos da existência social.

Como destacado na análise dos *Manuscritos de 1844*, o caráter consciente da atividade vital humana constitui um tipo qualitativamente novo de ser. Na medida em que o homem *faz de sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e de sua consciência* (MARX, 2009b, p. 84), sua relação com a natureza torna-se infinitamente mais complexa quando comparada ao modo pelo qual se reproduz o ser natural, pois a

procura reproduzir o texto na forma exata pela qual os autores o elaboraram. A tradução utilizada nesta dissertação serviu-se da pré-publicação da obra em *Marx-Engels-Jahrbuch* (cf. ENDERLE in MARX-ENGELS, 2009, pp. 17-19).

⁷¹ A expressão é de Mészáros. Cf. MÉSZÁROS, 2009, p. 24.

atividade humana estabelece o ser social como agente transformador da natureza, processo que transforma as carências naturais originárias em carências humanas, cada vez mais mediatizadas pelo desenvolvimento da sociabilidade. Em *A ideologia alemã*, Marx volta a destacar a peculiaridade da atividade sensível, que transforma a natureza e o próprio homem, como elemento fundamental na distinção entre ser natural e ser social. Segundo o autor:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX; ENGELS, 2009, p. 87).

A condição da atividade sensível como mediação fundamental no processo de exteriorização da vida humana (processo que, como visto, estabelece o elo necessário do indivíduo com o gênero humano), evidencia a superioridade do materialismo de Marx em relação ao de Feuerbach, que, reverberando uma concepção dualista não-dialética, limita-se a apreender o objeto, a realidade sensível, “sob a forma de objeto [Objekt] ou da contemplação” (MARX, 2009c, p. 533). Para a crítica marxiana, em *A ideologia alemã*, a insuficiência da filosofia de Feuerbach se explicita à medida que esta não é capaz de apreender a realidade para além de “mera exterioridade”, como *práxis*, como complexo relacional mediado pela atividade produtiva. De acordo com Marx:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX; ENGELS, 2009, p. 30).

O argumento marxiano aponta que “a ‘concepção’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz ‘o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’” (MARX; ENGELS, 2009, p. 30). Por não compreender a complexidade do metabolismo social mediado pela atividade humana, o materialismo feuerbachiano permanece preso a uma concepção abstrata de homem, tornando-se incapaz de apreender *os homens em sua conexão social dada*. Assim, se Feuerbach, de um lado, “tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem” de compreender “que o homem é também ‘objeto sensível’” (*ibid.*, p. 32), de outro:

Ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria, e não concebe os homens

em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal”, isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem (MARX; ENGELS, 2009, p. 32).

Com efeito, se nos *Manuscritos de Paris* Marx reconhece a importância de Feuerbach como o *único que teve uma atitude séria, crítica, em relação à dialética hegeliana*, em *A ideologia alemã* encontra-se explicitada a denúncia da insuficiência de sua concepção dualista, que não compreende a relação de transitividade prática entre as esferas objetiva e subjetiva e “é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto na indústria como da estrutura social” (MARX; ENGELS, 2009, p. 32). Como consequência, “na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista” (*ibid.*, p. 32). Para Marx, a análise imanente dos processos sociais exige a consideração dos pressupostos dos quais não se pode abstrair:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica. O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza /.../ Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (MARX; ENGELS, 2009, pp. 86-87).

Em explícita polemização com a tendência especulativa neohegeliana, os pressupostos reais, dos quais qualquer elaboração espiritual jamais pode se livrar, consiste na vida dos homens reais e ativos, imersos no universo prático de realização da atividade sensível. A preocupação com os pressupostos reais indica a natureza da crítica de Marx, que, ao denunciar o equívoco do pensamento que se considera isento de pressupostos, subordina toda a dimensão do saber humano a uma posição ontológica, que afirma a existência dos homens ativos como pressuposto incontornável de qualquer forma de consciência.

Buscando apreender as formações sociais tal como elas existem realmente, despidas de mistificações geradas por um pensamento que abandona seus pressupostos, a concepção marxiana da história deve partir do primeiro pressuposto de toda a história

humana, a saber, a existência de indivíduos vivos, constatando, primeiramente, a organização corpórea dos indivíduos, sua existência sensível. Tendo como ponto de partida o ser sensível, constata-se “o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (MARX; ENGELS, 2009, pp. 32-33). E, retomando a dinâmica posta pelo processo de objetivações das capacidades humanas efetivado pela atividade sensível, Marx demarcará como “o primeiro ato histórico” a “produção dos meios para a satisfação dessas necessidades”, ação humana que coincide com a “produção da própria vida material” e “é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (*ibid.*, p. 33). Ainda referindo-se ao primeiro ato histórico, o argumento marxiano destaca que seu aspecto decisivo reside na “produção de novas necessidades”, ao satisfazer a primeira necessidade (correspondente às carências físicas mais imediatas: comida, moradia, vestimenta e etc.), “a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades” que, por sua vez, “criam novas relações sociais” (*idem*).

Sublinhando a produção de novas necessidades como aspecto constituinte do primeiro ato histórico, Marx revisita o problema concernente ao processo de *vir-a-ser* da natureza para o homem, inaugurado com o salto ontológico que separa o ser social do ser natural. Distanciando-se deste, o homem só pode satisfazer as necessidades primárias “criando necessariamente, no curso de sua satisfação por meio da atividade produtiva, uma complexa hierarquia de necessidades *não-físicas*, que se tornam assim condições igualmente necessárias à satisfação de suas necessidades físicas originais” (MÉSZÁROS, 2009, p. 79). Com efeito, mantendo o ponto de partida ontológico que constitui a atividade produtiva como mediação da relação do homem com a natureza, o autor de *A ideologia alemã* reitera que a produção humana dos meios de vida não se restringe à mera reprodução física ou biológica do gênero humano, pois, como modo de exteriorizar a vida, aglutina a totalidade das esferas da vida social. O modo de produção, como aduz Marx, coincide com o modo de vida dos indivíduos; a essência da existência social encontra-se no modo a partir do qual os homens produzem a vida:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles tem que reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma

determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX; ENGELS, 2009, p. 87).

Assim, a essência do processo está, justamente, na infinita potencialidade de ir mais além da reprodução física dos indivíduos. O contorno geral do movimento consiste em tornar as necessidades naturais imediatas cada vez mais mediatizadas socialmente, o que implica a constituição de modos cada vez mais complexos de existência social. Marx não deixou de demarcar a dupla dimensão, natural e social, da atividade produtiva, atentando tanto para o predicado natural insuprimível do homem como parte específica da natureza, como para a determinação social da atividade humana, que implica a mediação da sociabilidade no seu ato de realização. Como “*matriz fundante do mundo dos homens*” (VAISMAN, 1999, p. 253), a atividade sensível instaura o movimento a partir do qual se constitui uma “entificação processual entre dois níveis ou pólos da escala do ser”, sendo o processo “intrinsecamente uma contradição e só enquanto tal se move: eliminada a contradição, cessaria a possibilidade do processo” (CHASIN *apud* VAISMAN, 2001, p. XXIV). Segundo Marx:

A produção de vida tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligadas a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas (MARX; ENGELS, 2009, p. 34).

Continuando a crítica à filosofia especulativa, para o pensamento marxiano a “concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram” possibilita dissolver “todo profundo problema filosófico” em um “fato empírico”, como é o caso da “importante questão sobre a relação do homem com a natureza /.../, da qual surgiram todas as ‘obras de insondável grandeza’ sobre a ‘substância’ e a ‘autoconsciência’” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 31). Apontando novamente as insuficiências da postura especulativa dos neohegelianos, Marx critica aqueles que consideram a relação entre natureza e história a partir de oposições, como “se fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural” (*idem*). Tais posições teóricas perdem sustentação diante da

“concepção de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (*idem*). Desse modo, a contradição entre natureza e sociabilidade, manifesta na dupla dimensão da produção da vida humana, tem seu espaço de resolução no universo de interatividade prática dos homens, a partir do qual os polos natural e social atualizam sua unidade contraditória.

Atento ao problema da dupla dimensão da atividade humana, Chasin observa que, “ao reconhecer a contradição entre naturalidade e sociabilidade, não é mais possível pensar as mesmas, a propósito do ser social, como um simples conjugado de fatores, mas obrigatoriamente como uma conjugação contraditória de legalidades” (CHASIN *apud* VAISMAN, 2001, p. XXIV). Se a concepção do ser como unidade contraditória é desenvolvida desde Hegel, tem-se, no interior da reflexão marxiana, o “acréscimo do problema da dupla legalidade”, o problema concernente ao modo a partir do qual a legalidade da natureza passa a coabitar com legalidades da ordem do social, geradas e reproduzidas pela atividade sensível humana, de modo a compor a unidade contraditória, cada vez mais complexa, do ser social.

Registrado que a produção da vida humana coincide com a produção de novas necessidades sociais, cabe acrescentar, nesse passo, que tal processo “gera novas contradições, agora predominantemente contradições da sociabilidade em formação” (*idem*). Desse modo, ainda no que se refere à dupla dimensionalidade da produção, aponta-se que a história humana – na qual, conforme Marx, os diferentes modos de produção da vida dependem das forças de produção legadas pela geração precedente – configura “um processo cumulativo de contradições, no qual as novas contradições, progressivamente, vão tomando o lugar predominante e decisivo”. Em outras palavras, “a contradição originária cada vez mais coabita com contradições de outro gênero, diante das quais sua presença vai mudando de força e configuração”, de modo que, no processo de complexificação das mediações sociais, ainda que não desapareça, a contradição originária tem sua qualidade modificada, “na proporção mesmo do desenvolvimento da apropriação societária da natureza, cada vez mais puramente social” (*idem*). Tal é o contorno geral do que, para Marx, consiste o processo de afastamento das barreiras naturais, a partir do qual a libertação do homem torna-se “um ato histórico e não um ato do pensamento, /.../ ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio]” (MARX; ENGELS, 2009, p. 29).

Convém destacar, nesse ponto, a sintonia das reflexões marxianas contidas em *A ideologia alemã* com a preocupação do autor em desvendar o universo da sociedade civil, preocupação esta que orienta a sua produção teórica, sobretudo, a partir da redação da *Crítica à filosofia do direito de Hegel (1843)*. Na obra de 1845-1846, não obstante, com o desdobramento do complexo categorial esboçado nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o desvendamento da sociedade civil conduz à elaboração da concepção marxiana da história, atenta para o processo contraditório pelo qual, através da mediação da atividade sensível, o homem constitui o seu mundo como objetividade social. Em *A ideologia alemã*, explicita-se que “a forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*”, sendo esta “o verdadeiro foco e cenário de toda a história”, condição que revela a absurdidade da “concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados” (MARX; ENGELS, 2009, p. 39).

Estabelecida como motor do desenvolvimento histórico, a produção da vida pela atividade sensível produz a sociedade civil, abarcando tanto o aspecto estritamente econômico, no que concerne à apropriação humana das forças da natureza (que depende, por sua vez, do desenvolvimento das forças produtivas e de um modo determinado de organização do trabalho), quanto o aspecto social, uma vez que constitui, simultaneamente, o modo pelo qual se estabelecem as relações entre os seres humanos. Com o desenvolvimento da “concepção histórica” de Marx em *A ideologia alemã*, acrescenta-se à ossatura do complexo categorial marxiano as categorias *forças produtivas e formas sociais de intercâmbio*⁷², a partir das quais são desvendados os “diferentes estágios da sociedade civil” ao longo dos processos históricos.

As *forças produtivas* se constituem como a conjunção da totalidade de fatores que concorrem na produção da existência social. Seu desenvolvimento decorre, de acordo com a argumentação marxiana, da própria essência do processo desencadeado pela atividade produtiva, uma vez que esta se caracteriza, vale reiterar, pela produção de uma nova situação social, que se constitui a partir da transformação da realidade sensível. Em outras palavras, o processo de autoconstrução humana – pelo qual o ser social, ao buscar satisfazer determinadas carências sociais, produz novas necessidades – , apresenta como tendência geral o desenvolvimento das *forças produtivas*, à medida

⁷² Em *A ideologia alemã*, Marx frequentemente denomina de *formas sociais de intercâmbio* as relações que, em outros momentos de sua obra, denomina de *relações de produção*.

que, ao dar respostas às suas carências mais imediatas, o homem exterioriza suas forças essenciais e aprimora suas capacidades produtivas. A história humana coincidente com a “história das forças produtivas em desenvolvimento e que foram recebidas por cada nova geração e, desse modo, é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos” (*ibid.*, p. 68). Nesse sentido, como escreve Marx em carta a P. V. Annenkov, “toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior”. Reforçando, “as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens”, sendo necessário ressaltar, não obstante, que “esta própria energia está determinada pelas condições em que se encontram os homens, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social pré-existente, que eles não criaram e que é o produto da geração anterior” (MARX, 1977, p. 15). Em suma, “força produtiva é em substância capacidade humana de configuração do mundo e, retroativamente, por efeito dessa efetivação, plataforma do próprio desenvolvimento humano” (CHASIN, 2001, p. 73).

Para o pensamento marxiano, a uma determinada fase de desenvolvimento das forças produtivas corresponde um determinado modo de se estabelecer as relações sociais. Tal assertiva está em pleno acordo com o exposto em *Miséria da filosofia*, momento em que Marx aduzirá que “as relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas”, pois “adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam o seu modo de produção e, ao transformá-lo, alterando a maneira de ganhar a sua vida, eles transformam todas as relações sociais” (MARX, 2011, p. 125). Em *A ideologia alemã*, Marx esclarece que “a relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade ou atuação dos indivíduos” (MARX; ENGELS, 2009, p. 68), pois a forma de intercâmbio se apresenta como o modo específico pelo qual os homens se organizam na produção da existência social pela atividade prática. Nesse ponto, convém destacar, reiterando a objetividade como determinação primária do ser social, que “a forma fundamental dessa atividade é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividade, como a espiritual, a política, a religiosa etc.” (*idem*). As mais variadas formas de configuração da vida material “depende, a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso da ovelha ou do cão” (*idem*).

Note-se como o salto ontológico da animalidade ao homem é retomado na busca pelo desvelamento da anatomia da sociedade civil. Sem embargo, graças ao avanço dos estudos econômicos de Marx, o processo de desenvolvimento do ser social é

destrinchado em suas categorias fundamentais, fazendo emergir a relação entre forças produtivas (desenvolvidas no engendrar prático no mundo sensível) e as formas de intercâmbio pelas quais a produção é organizada socialmente. Como lembra Marx, o “modo de cooperação” é ele próprio uma força produtiva, que, somando-se às demais “acessíveis ao homem”, “condiciona o estado social” e constitui, “ao longo de todo o desenvolvimento histórico”, “uma sequência concatenada de formas de intercâmbio”, sequência esta que, movendo-se pela relação contraditória entre forças produtivas e relações de produção, alavanca saltos qualitativos no modo de produção da vida humana, pois “no lugar da forma anterior de intercâmbio, que se tornou um entrave, é colocada uma nova forma, que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, com isso, ao avançado modo de auto-atividade dos indivíduos” (*idem*). Em poucas palavras, os diferentes modos de produção correspondem a modos específicos de *ser* da sociedade. As determinações que particularizam um determinado modo ser social se constituem historicamente no processo de dação de forma social à objetividade natural, no qual a geração presente recebe da passada “uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial” (*idem*). Nesse sentido, conforme Chasin, a “possibilidade de dação de forma é afirmação e realização da essência social que é o ‘conjunto de relações sociais’, configuradas em cada momento pelo modo de produzir da base material”, sem esquecer que este “é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas, entre as quais figura o próprio modo de organização do conjunto das relações sociais” (CHASIN, *apud* VAISMAN, 2001, p. XXV).

Com efeito, acompanhando o desdobramento da principal descoberta resultante da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, aponta-se que, para o Marx d’*A ideologia alemã*, “a sociedade civil abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas” (MARX; ENGELS, 2009, p. 74). Identificada, em 1843, como *elemento ativo* e verdadeiro demiurgo do Estado e das relações jurídicas, a sociedade civil é apresentada, em *A ideologia alemã*, como o universo fundamental de interatividade entre os indivíduos, no qual, a partir de um determinado modo de organização da atividade, o ser social se reproduz. No que concerne ao desenvolvimento do pensamento marxiano, tem-se, em 1846, uma reflexão que – através das críticas ontológicas à política, à filosofia especulativa e à economia política clássica – concebe a sociedade civil em sua processualidade histórica, através

do único modo possível de reproduzi-la na consciência, partindo dos pressupostos materiais da existência e sua transformação pela ação dos homens⁷³.

Importante reiterar, ao pano de fundo da reflexão permanece o problema da fundamentação ontológica. Concebidos no interior do processo de produção e reprodução do ser social, os sistemas de ideias não se reduzem a meros subprodutos das relações econômicas, mas apenas podem ser adequadamente compreendidos quando integrados no complexo prático mediado pela atividade sensível. A advertência marxiana remete à identificação da objetividade social, constituída na produção dos meios de vida, como complexo de determinações no qual estão imersos os indivíduos como portadores reais das formas de consciência. A natureza da posição teórica marxiana se revela, desse modo, no comprometimento com a consideração do efetivamente existente como ponto de partida incontornável, o que, nos termos de Marx, se expressa na assertiva segundo a qual “a consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (*ibid.*, p. 94). Sintetizando:

indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção (MARX; ENGELS, 2009, p. 93).

A investigação do fenômeno social, de acordo com Marx, reconhece que “a estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados”. A objetividade social deve ser apreendida tal como é em si, isto é, os indivíduos humanos, “não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim como *realmente* são”, sendo que o ser dos indivíduos coincide com o modo pelo qual estes se reproduzem na *práxis* social, “quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados

⁷³ Ao longo do texto de *A ideologia alemã*, Marx utiliza o termo sociedade civil em duas acepções diferentes, ora referente ao universo de interatividade dos indivíduos ao longo da história (sentido amplo), ora referente à forma de sociabilidade correspondente à moderna sociedade burguesa (sentido estrito). Conforme esclarece o autor, “a palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante de superestrutura idealista” (MARX; ENGELS, 2009, p. 74). Ver-se-á, no momento da análise das classes sociais (categoria que, assim como a propriedade privada e o Estado, também é apresentada em sentido amplo e estrito), que essas duas acepções estão vinculadas ao caráter ontogenético da crítica marxiana, a qual parte do complexo maturado (sociedade civil-burguesa) e apreende seu processo de gênese histórica, a partir do qual se extrai diferentes níveis de generalização das categorias do ser (a sociedade civil, em sentido amplo, como universo de atuação dos indivíduos na história). Cf. Capítulo II, 2.4.

limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio” (*idem*). As diferentes formas de expressão da vida social – incluindo o Estado, as relações jurídicas e as formas sociais de consciência –, mantendo suas relativas autonomias preservadas, apresentam-se como manifestações específicas de todo um conjunto de esferas que compõe a vida social e que são atualizados no processo mediado pela atividade produtiva.

Uma vez mais, acompanhando a argumentação marxiana d’*A ideologia alemã*, retorna-se ao núcleo do complexo categorial desenvolvido *Manuscritos de 1844*, a partir do qual a existência do ser social se efetiva no interior do processo de *vir-a-ser* do homem a partir da animalidade, no qual a atividade sensível se afirma como mediadora na relação de dação de forma social à natureza. A prática de fabricação do homem pressupõe a exteriorização das forças essenciais humanas em seu sentido mais abrangente, incluindo, no interior da totalidade do processo, as diferentes esferas da vida (cultural, estética, espiritual, política e etc). No que se refere à consciência, a mediação da atividade prática determina o vínculo essencial existente entre as formações ideais e as bases materiais da existência, resultantes de um processo objetivo real no qual, pelo metabolismo social, o homem transforma a natureza e a si próprio. Fica rejeitado, por conseguinte, o procedimento especulativo e sua tendência de atribuir autonomia às ideias, que dá lugar a uma concepção da história que apreende as representações da consciência como manifestações específicas do processo de produção da existência social. Segundo Marx:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às formações mais desenvolvidas. (MARX; ENGELS, 2009, p. 94).

Determinada como predicado do ser – uma vez que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (*idem*) – a formação ideal se integra no complexo categorial da produção humana como expressão específica do processo de exteriorização do ser social, no qual relação sujeito-objeto é mediada pela atividade produtiva. Nesse sentido serem consideradas como “momento ideal da

atividade sensível” (CHASIN, 2009, p. 100), isto é, como “uma das manifestações dos indivíduos em sua interatividade social” (ALBINATI, 2001, p. 121). Desse modo, como atividade que confirma *ser e saber*, o *trabalho* constitui o quadro no qual “por sua essência ativa as individualidades humano-societárias, autoras de sua afirmação e de seu gênero, são como tais as efetivadoras de suas esferas próprias de objetividade e subjetividade” (CHASIN, 2009, p. 94).

Com efeito, o núcleo da argumentação marxiana consiste em reconhecer que “os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (MARX; ENGELS, 2009, p. 94). Ao estabelecer a atividade sensível como categoria mediadora do processo de exteriorização das forças essenciais humanas – demarcando, desse modo, a posição da *consciência* no universo das relações humano-societárias –, Marx opõe-se ao pensamento especulativo “que desce do céu à terra”, procurando, ao contrário, se elevar “da terra ao céu”. Em termos mais precisos, diferentemente da especulação, que parte “daquilo que os homens dizem, imaginam, ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso”, a concepção marxiana adota como ponto de partida os “homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real”, expõe “também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e ecos desse processo de vida” (*idem*).

Convém esclarecer, a apreensão das representações do pensamento como reflexos ideológicos do processo real de vida não implica em reduzir a relação entre subjetividade e objetividade como instâncias exclusivas, de modo a recair em alguma redução mecânica ou determinista. Conforme se explicita ao longo da obra marxiana, da prioridade ontológica da objetividade como determinação primária, que determina a base real da história, não decorre a existência de uma relação originária, sem mediação da subjetividade, a partir da qual as formas ideais se constituiriam como mero subproduto. Ao contrário, conforme evidenciado na análise dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ser e saber, ainda que não sejam idênticos (ponto central da ontologia materialista), encontram-se, não obstante, em unidade mútua no complexo prático mediado pela atividade sensível, de modo que objetividade socialmente produzida e formas de consciência social são, ambas, expressões da existência social concreta dos homens. Em suma, os momentos real e ideal da atividade humana se encontram em relação reciprocamente determinante, na qual o momento preponderante, ontologicamente fundado, é o momento real, objetivo. Aponta-se a impossibilidade de

se destacar os produtos espirituais do complexo prático no interior do qual se desenvolvem como respostas a determinadas necessidades humanas, procedimento que atribuiria uma autonomia arbitrária às formas de consciência. Como adverte Marx:

Mas esta não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (MARX; ENGELS, 2009, pp. 34-35)

Convém grifar o essencial da argumentação marxiana: gestada no engendrar prático do homem na realidade sensível, a consciência é um produto social. O complexo prático mediado pela atividade sensível evidencia, desde o início, “uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens”. Tal conexão, expressão do caráter objetivo da sociabilidade humana, “assume sempre novas formas e /.../ apresenta, assim, uma ‘história’, sem que se precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos” (*ibid.*, p. 34). Desenvolvida no interior de uma rede de relações objetivas decorrentes do metabolismo social, “a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente de suas relações reais” (*ibid.*, p. 41), o que implica reconhecer “que os indivíduos fazem-se *uns aos outros*, física e espiritualmente”, restando rechaçado, ao mesmo tempo, o procedimento da filosofia especulativa, em que “a sequência sucessiva de indivíduos em conexão uns com os outros é representada como um único indivíduo que realiza o mistério de criar a si mesmo” (*idem*). Determina-se, por conseguinte, que para cada momento do desenvolvimento histórico “encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros” (*ibid.*, p. 43.).

Com efeito, resta explicitada a determinação social do pensamento, que se afirma em uma concepção de história que reconhece a sociabilidade como condição de possibilidade do saber e, no mesmo sentido, como responsável pela determinação objetiva do horizonte de possíveis das formas ideais. Reitera-se, desse modo, a mesma *posição* ontológica esboçada nos *Manuscritos de Paris*, a saber, “a prioridade do processo objetivo real em relação às representações do pensamento” (VAISMAN, 1999, p. 251), o que implica considerar as formas de consciência como produtos da ação

prática a partir da qual os indivíduos reais respondem a determinadas carências socialmente configuradas. Conforme aponta Ester Vaisman, “a compreensão do caráter social da consciência passa pelo reconhecimento da impossibilidade de abstraí-la dos seus portadores reais, isto é, os sujeitos reais e concretos, em sua atividade material, historicamente determinada” (*ibid.*, p. 260). A concepção marxiana da história exige, nesse sentido, o reconhecimento da relação entre a estrutura social – correspondente a um determinado estágio de desenvolvimento da vida humana – e as formas específicas de consciência, que encontram nessa estrutura sua própria condição de possibilidade. Registre-se, a produção das ideias não pode advir de outro lugar que não do ser consciente integrado no processo de reprodução social, o que implica em seu caráter imanentemente histórico e, por isso, transitório. E assim, no intento de desenhar o contorno geral de todo o movimento, Marx escreve:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material de vida imediata e em conceber a forma de intercambio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. - e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na ‘autoconsciência’ ou sua transformação em ‘fantasma’, ‘espectro’, ‘visões’ etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provém essa enganações idealistas (MARX; ENGELS, 2009, pp. 42, 43).

O ponto central, nesse âmbito da análise marxiana, permanece o modo pelo qual, no interior do processo em que o homem produz o seu próprio mundo e a si mesmo, ele desenvolve e atualiza, juntamente com todos os outros atributos, a sua consciência. As formas de consciência surgem do universo da *práxis*, no qual o homem responde, por meio de sua atividade, a determinadas necessidades historicamente constituídas. Nesse processo, o homem (a sociedade, o ser social) desenvolve suas capacidades produtivas, criando novas necessidades e novas possibilidades para satisfazê-las. As ideias, para Marx, não podem jamais ser separadas desse solo prático do qual emergem e a partir do qual elas definem a sua função social, sua condição de reposta específica aos carecimentos produzidos pelo metabolismo social.

Desenvolve-se, com isso, uma posição ontológica para a qual a investigação não é isenta de pressupostos, uma vez que “parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante” (MARX; ENGELS, 2009, p. 94). Assim, Marx pôde identificar a posição da consciência no complexo categorial do ser social, rejeitando, por conseguinte, qualquer forma de racionalidade que procure se afirmar como autônoma em relação às relações sociais nas quais é forjada. Para o pensamento marxiano, qualquer forma de construção subjetiva no plano ideal está, invariavelmente, desde o momento de seu surgimento, impregnada de conteúdo social advindo do solo prático a partir do qual é gerada. Afirma-se a prioridade das categorias econômicas da produção da vida humana em relação às formas de consciência, prioridade esta que se define em sentido estritamente ontológico. Nas palavras de Lukács:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo o materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda a consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência. /.../ O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções (LUKÁCS, 2012, p. 307).

Considerada a advertência lukacsiana no que concerne à relação entre ser e pensar do materialismo de Marx – sublinhando os méritos do filósofo húngaro em ser o primeiro a identificar o caráter ontológico da reflexão marxiana –, resta pôr em relevo a síntese do caminho analítico percorrido até o momento, no sentido de demarcar a obra do filósofo alemão como inauguradora de um novo patamar de racionalidade, calcado na afirmação do ser objetivo como determinante da consciência. No âmbito da análise política de Marx – aproximando-se, desse modo, do objeto desta dissertação – observa-se que a crítica ontológica forjada nas obras do período de 1843-1844, inicialmente voltada à política e à filosofia especulativa, é desdobrada nos *Manuscritos de Paris* e n’*A ideologia alemã* com o desvendamento da anatomia da sociedade civil (momento em que a crítica ontológica à economia política se soma às duas primeiras). Explicitado o complexo categorial que estrutura o processo de exteriorização da vida humana, considerada a sociedade civil o universo que abarca o conjunto das relações sociais de produção, a análise marxiana da política passa a depender da investigação ontogenética da estrutura social, que explicita as determinações do objeto em suas conexões com a prática de autoconstrução do homem, com a história humana.

2.4. A HISTORICIDADE E AS CONTRADIÇÕES DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA: DIVISÃO DO TRABALHO, PROPRIEDADE PRIVADA, CLASSES SOCIAIS E ESTADO

Em *A ideologia alemã*, a investigação da consciência humana aponta para a necessidade da análise ontogenética das categorias sociais, de modo a identificar a especificidade das instâncias da vida social que emergem na prática de exteriorização da vida humana. O desenvolvimento da consciência é apreendido em sua imanência com o processo de afastamento das barreiras naturais constitutivo do ser social, a partir do qual este atualiza os seus atributos, dentre eles o saber. De acordo com o pensamento marxiano, a consciência, em seu estágio primário de desenvolvimento, se manifesta como “consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente” (MARX; ENGELS, 2009, p. 35). A referência histórica de Marx remete ao período dos primeiros agrupamentos humanos, momento em que a natureza “se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como gado” (*idem*). Em tais circunstâncias, predominam as diversas formas de expressão das religiões animísticas, como formas de consciência emergentes das necessidades práticas postas pelo nível de desenvolvimento do ser social. Nos termos de Marx, “precisamente porque a natureza ainda se encontra pouco modificada historicamente” (*idem*), a consciência humana se expressa, fundamentalmente, como “uma consciência puramente animal da natureza (religião natural)” (*idem*), cabendo acrescentar, ainda, que a “consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade” (*idem*).

Destaca-se a preocupação do pensamento marxiano em reconhecer a relação existente entre a complexidade das formas de expressão de caráter espiritual e o grau de desenvolvimento das capacidades produtivas humanas, de modo que, no estágio inicial de sua gênese, o começo da consciência “é tão animal quanto a própria vida social nessa fase” (*idem*). O momento do salto qualitativo no processo histórico de desenvolvimento do ser social se torna possível “por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população” (*idem*), quando surge a *divisão social do trabalho*. Sua forma embrionária, segundo Marx, se constitui na “divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc.,

desenvolve-se por si própria ou ‘naturalmente’” (*idem*). O filósofo alemão explicita, não obstante, que “a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e [trabalho] espiritual” (*idem*); com ela “está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes” (*ibid.*, p. 36). Segundo Marx,

a partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras” (*ibid.*, pp. 35-36).

O ponto a ser sublinhado é processo histórico-social específico a partir do qual “a consciência emerge enquanto entificação autonomizada, pretensamente em condições de produzir, conseqüentemente, as suas mais elevadas criações espirituais à distância da atividade material propriamente dita” (VAISMAN, 1996, p. 153). Do mesmo modo como ocorre em todas as formas de manifestação da vida humana, o desenvolvimento da consciência humana sofre uma inflexão a partir da divisão do trabalho, engendrada da relação de estranhamento entre o homem e sua atividade, relação esta que possibilita, por sua vez, que o poder social produzido se torne autônomo frente aos produtores. A concepção neohegeliana, segundo a qual a Ideia se constitui como força motriz do desenvolvimento social, só pode se enraizar, segundo Marx, no trabalho estranhado, pois é a partir deste que a consciência pode aparecer como que separada do processo real da vida dos indivíduos. De acordo com *A ideologia alemã*:

Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornarem superiores a eles?

Em uma palavra: *a divisão do trabalho*, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva (MARX; ENGELS, 2009, p. 78).

Em concordância com a crítica ontológica do trabalho estranhado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* – que identifica a propriedade privada e as classes como originadas da alienação do trabalhador em relação à sua atividade vital –, a delimitação do estranhamento – no complexo categorial do ser social em *A ideologia alemã* – implica reconhecê-lo como produto histórico-social constituído a partir da divisão do trabalho. Esta é consolidada, conforme aduz Marx, na separação entre pensamento e atividade, ou, mais especificamente, entre o momento ideal e o momento material da atividade humana. A divisão do trabalho se afirma, nesse sentido, como

“cisão da atividade especificamente humana – a separação entre os dois momentos da atividade que dá forma aos objetos; inclusive aos próprios homens” (COTRIM, 2007, p. 25). Assim, apartam-se “o momento da elaboração e projeção subjetiva dessa forma, e o de sua efetivação; portanto é a cisão dos próprios indivíduos, que se manifestará dos mais diversos modos” (*idem*). Surgindo como consequência do desenvolvimento das forças produtivas, a divisão do trabalho impõe ao processo de produção da vida humana um desenvolvimento contraditório, a partir do qual se constituem formas de sociabilidade matrizadas pela propriedade privada e pelas classes sociais.

Para o pensamento marxiano em *A ideologia alemã*, “divisão do trabalho e propriedade são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 37). Em outros termos – e em sintonia com a crítica ao trabalho estranhado presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* –, a cisão na atividade repercute no seu produto, condição que constitui a divisão do trabalho como fundamento da propriedade privada, ou seja, duas expressões idênticas, constituídas no processo de desenvolvimento das capacidades produtivas humanas, processo este que, de acordo com Marx,

é mostrado de modo mais claro pelo grau de desenvolvimento da divisão social do trabalho. Cada nova força produtiva, na medida em que não é mera extensão quantitativa de forças produtivas já conhecidas /.../, tem como consequência um novo desenvolvimento da divisão do trabalho (*ibid.*, p. 89).

Com efeito, a investigação histórica do desenvolvimento das forças produtivas revela que este se desdobra através das diversas fases da divisão do trabalho, processo no qual “estão dadas ao mesmo tempo a distribuição *desigual*, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem” (*ibid.*, p. 36). Desse modo, o pensamento marxiano, ao mesmo tempo em que identifica, de um lado, a história da indústria como a história do desenvolvimento das capacidades produtivas humanas, de outro, destaca o caráter contraditório desse processo, no qual as conquistas objetivas que possibilitam a efetivação prática da essencialidade genérica do homem são alcançadas no interior de um desenvolvimento desigual, enraizado no estranhamento entre os indivíduos e o poder social por eles produzido.

Seguindo na argumentação exposta em *A ideologia alemã*, observa-se como a análise da divisão do trabalho e da propriedade lança luz à relação essencial entre

política e classes sociais na reflexão marxiana. De acordo com o filósofo alemão, “com a divisão do trabalho dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente”. A cisão entre os momentos da atividade produtiva, entre pensamento e atividade, separa o indivíduo da sua vida genérica, do interesse coletivo que, considerada a conexão materialista dos homens entre si, “não existe meramente na representação, como ‘interesse geral’, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido”. Como esclarece Marx, o “poder social” é “a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos”, que, em condições nas quais “a própria cooperação não é voluntária, mas natural” – ou seja, quando ela é “condicionada pela divisão do trabalho” –, aparece aos indivíduos “não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, numa potência, portanto, que não podem mais controlar” (*ibid.*, p. 38).

A divisão do trabalho se constitui como cooperação não-voluntária, natural, emergente em circunstâncias nas quais, em razão do parco desenvolvimento das forças produtivas, não é possível subordinar a cooperação “a um plano geral de indivíduos livremente associados” (*ibid.*, p. 69). Ela surge da fragilidade social, razão pela qual aparece como “natural”, como resultado de forças que o homem produz em seu intercâmbio com a natureza, mas que escapam ao seu domínio. Uma vez condicionada a cooperação pela divisão do trabalho, produz-se a separação entre interesse particular e interesse comum, que é, ao mesmo tempo, a cisão entre os indivíduos e o poder social por eles produzido, de modo que, reitera-se, “enquanto a atividade /.../ está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (*ibid.*, p. 37). Produto da cisão dos momentos essenciais da atividade humana, o poder social estranhado dos indivíduos “percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir” (*ibid.*, p. 38).

De modo a desdobrar suas análises políticas desenvolvidas desde *Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)*, Marx afirma que, na contradição entre interesse particular e interesse coletivo, este “assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos interesses singulares e gerais”. Como autonomização do interesse coletivo, o Estado se constitui como usurpação do poder social “e, ao mesmo tempo, como

comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos laços existentes/.../ tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses”. Comunidade ilusória que, nas sociedades desenvolvidas, é “fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam de cada um desses aglomerados humanos e em meio dos quais há uma classe que domina todas as outras” (*ibid.*, p. 37).

Reiterando sua concepção negativa da politicidade, o pensamento marxiano conclui que qualquer luta política travada “no interior do Estado, a luta entre a democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto e etc., não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade – nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes” (*idem*). Produto da cisão entre interesse individual e coletivo gerada pela divisão do trabalho e pela propriedade privada, o Estado se afirma, tal como ocorre nas obras políticas de 1843-1844 analisadas no Capítulo I, como generidade abstrata, contraposta aos indivíduos proprietários. É justamente porque estes “buscam *apenas* seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, que este último é imposto a eles como um interesse que lhes é ‘estranho’ e que deles ‘independe’, por sua vez, como um interesse ‘geral’ especial, peculiar” (*idem*).

Se, ao menos desde os *Cadernos de Kreuznach*, a política é entendida como a vida genérica apartada da vida privada, com a análise ontogenética da sociedade civil e do Estado em *A ideologia alemã*, a reflexão marxiana é desdobrada, identificando a política, tal como esboçado em *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano, como produto da fragilidade societária. Seu fundamento, a divisão social do trabalho, origina-se em circunstâncias de baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas, momento em que inexistem as forças sociais capazes de estabelecer a adequada mediação entre indivíduo e gênero humano. Como consequência desse processo, o homem se aliena de sua atividade e, por conseguinte, de suas próprias forças, alienação que só pode ser superada em “condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento (*ibid.*, p. 38)”. Em condições de baixa capacidade produtiva humana, “apenas se generaliza a escassez”, de modo que, na superação da divisão do trabalho, o “desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano histórico-mundial) é um pressuposto prático, absolutamente necessário” (*idem*). O pressuposto prático da superação da

divisão do trabalho implica um alto grau de desenvolvimento das capacidades humanas, que, historicamente, se desenvolvem no interior da própria divisão do trabalho:

De sorte que a divisão social do trabalho – responsável pela alienação, isto é, pela cisão e oposição entre os indivíduos e suas forças sociais, de que o estado é uma das manifestações – resulta, por sua vez, da carência, do baixo desenvolvimento dessas mesmas forças sociais; é a restrição mesma das capacidades humanas que exige a divisão social do trabalho, a cisão entre essas forças e seus produtores. A forma do capital, e do estado que lhe corresponde, são as expressões máximas dessa cisão (COTRIM, 2007, p. 27).

Marx não deixa de explicitar que, a partir da análise dos instrumentos de produção, “já aqui se mostra a necessidade da propriedade privada para certas fases industriais” (*ibid.*, p. 51). A forma moderna de propriedade privada ilumina sua gênese a partir da complexificação da divisão do trabalho, processo no qual se destacam alguns de seus principais momentos:

Na *industrie extractive*, a propriedade privada ainda coincide plenamente com o trabalho; na pequena indústria e em toda a agricultura anterior, a propriedade é a consciência necessária dos instrumentos de produção existentes; na grande indústria, a contradição entre o instrumento de produção e a propriedade privada é, desde já, o seu produto, para cuja elaboração [*Erzeugung*] a indústria deve estar já bastante desenvolvida. É somente com a grande indústria, portanto, que se torna possível a superação da propriedade privada (*ibid.*, pp. 51-52).

Destarte, como expressão idêntica à divisão do trabalho, a propriedade privada surge “naturalmente” no processo de desenvolvimento das forças produtivas, e só com o avanço deste (mais precisamente, na grande indústria) pode ser superada. Produto da fragilidade societária que engendra a divisão do trabalho, a propriedade explicita suas determinações essenciais – sua condição de produto da atividade estranhada – na grande indústria moderna, momento histórico no qual se desenvolvem as condições objetivas para sua superação.

Como complexo específico engendrado nesse processo desigual de desenvolvimento das capacidades humanas, o Estado explicita sua relação íntima com a propriedade privada no seu processo de gênese e desenvolvimento. Sumariando, brevemente, com o Marx de *A ideologia alemã*, tem-se que “a primeira forma de propriedade, tanto no mundo antigo como na Idade Média, é a propriedade tribal, condicionada entre os romanos principalmente pela guerra e entre os germanos pela pecuária” (*ibid.*, p. 75). A propriedade tribal “corresponde à fase não desenvolvida da produção”, na qual “a divisão do trabalho é, ainda, bem pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural do trabalho que já existia na família: os chefes patriarcais da tribo, abaixo deles os membros da tribo e, por fim, os escravos” (*ibid.*, p.

90). O desdobrar histórico desse quadro contraditório pode ser reconhecido “entre os povos antigos [Roma e Esparta]”, momento em que “numa mesma cidade coabitavam muitas tribos” e, por conseguinte, “a propriedade tribal aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo sobre ela como simples *possessio*, que, todavia, se limita, assim como a propriedade tribal em geral, tão-somente à propriedade da terra” (*ibid.*, p. 75). Conforme continua Marx:

Entre os povos originados da Idade Média, a propriedade tribal desenvolve-se passando por diferentes fases – propriedade feudal da terra, propriedade mobiliária corporativa, capital manufatureiro – até chegar ao capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência universal, quer dizer, até chegar à propriedade privada pura, que se despiu de toda a aparência de comunidade e suprimiu toda influência do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade (MARX; ENGELS, 2009, p. 75).

De acordo com o argumento marxiano, “a essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno”, posição que está de pleno acordo com as conclusões das análises políticas realizadas em 1843-1844, que, pela investigação do processo de gênese do Estado, identificaram a correspondência entre sua forma pura e a consolidação da sociedade burguesa. Em *A ideologia alemã*, não obstante, tal como nos *Manuscritos de Paris*, Marx observa a relação entre a gênese do Estado moderno e o processo de “emancipação da propriedade privada em relação à comunidade”, por meio do qual “o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil” (*idem*). Reforçando, nesse sentido, a concepção na qual o Estado se afirma como universalidade abstrata que se contrapõe à sociedade civil dos indivíduos proprietários, a argumentação marxiana ainda acrescenta que, forjado pela divisão do trabalho, “esse estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (*idem*). Desse modo, se desde a redação dos *Cadernos de Kreuznach* a concepção marxiana do Estado o define como o *interesse geral* separado dos indivíduos (egoístas) que compõe a sociedade civil, em *A ideologia alemã*, com o avanço dos estudos de economia política – na análise da anatomia da sociedade civil –, acrescenta-se um segundo aspecto: o Estado como “forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época” (*ibid.*, p. 76). Aponta-se duas dimensões do Estado reveladas na análise genética que o identifica como produto da divisão social do trabalho e da luta de classes, na qual o poder social estranhado é apropriado pela classe dominante,

possibilitando a apresentação de seus interesses de classe particulares como interesse geral. Em suma, conforme aduz Livia Cotrim:

A divisão social do trabalho e a propriedade privada que lhe corresponde têm, pois, uma história, cujo sentido foi a ampliação da própria divisão social do trabalho e, conseqüentemente, a ampliação da cisão entre propriedade e comunidade, até o ponto em que, tendo a propriedade alcançado a forma pura, isto é, extinta a comunidade, a sociabilidade toma a forma de estado separado da sociedade civil. Também coerentemente com o exposto em textos anteriores, a constituição plena tanto da sociedade civil quanto do estado decorre da completa separação entre vida privada e vida pública, entre indivíduo e sociedade, ou entre indivíduo e gênero. Cindidas do conjunto dos indivíduos e coaguladas sob a forma de estado, as forças sociais são apropriadas, evidentemente, por outros homens – pela burguesia (COTRIM, 2007, pp. 27-28).

Ainda com Marx, sendo o Estado a forma pela qual a classe dominante impõe seus interesses comuns, sintetizando toda a sociedade civil de uma época, “segue-se daí que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado” e “adquirem por meio dele uma forma política” (MARX; ENGELS, 2009, p. 76). A política – como instância específica do metabolismo social – se realiza no Estado, forma que medeia as instituições coletivas e que sintetiza toda a sociedade civil de uma época. Determina-se, por conseguinte, a necessidade da luta política, bem como sua limitação essencial, revelada à medida que “a forma política é /.../ demarcada como aquela assumida pelas instituições sociais no interior da sociedade de classes e na presença da dominação de classe, cuja forma é o estado” (COTRIM, 2007, pp. 27-28). A concepção da política como predicado negativo do ser social é reiterada na investigação histórica que identifica a forma política como forma constituída pelo papel mediador do Estado que, na condição comunidade estranhada usurpadora do poder social, molda as instituições coletivas e lhes atribui o caráter político. Assim, a forma política é a “forma assumida pelas relações sociais num período histórico bem determinado, de modo que, extinto o estado pela extinção da divisão social do trabalho, propriedade privada, classes e sua dominação, extingue-se com ele a política” (*ibid.*, p. 28).

Convém reiterar que, como expressão idêntica à propriedade privada e produtora da contradição entre indivíduo e gênero, a divisão social do trabalho – cisão entre os momentos essenciais da atividade humana – se afirma historicamente como fundamento da política e da luta de classes, duas realidades inseparáveis. Para o pensamento marxiano, divisão do trabalho, propriedade privada e classes sociais constituem categorias historicamente determinadas e relacionadas entre si, pois “diferentes fases de desenvolvimento da divisão social do trabalho” implicam “formas

diferentes de propriedade” e, por conseguinte, “cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho” (MARX; ENGELS, 2009, p. 89). Assim, a divisão da sociedade em classes, em seu sentido amplo, “é o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho” (*ibid.*, p. 63); corresponde a “uma divisão na vida de cada indivíduo”, “na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes” (*ibid.*, p. 65).

Observa-se, desse modo, que as classes sociais, assim como qualquer outra relação social, são produzidas pela atuação prática de indivíduos determinados, no intercâmbio pelo qual se relacionam com a natureza e uns com os outros. Dependentes do nível de desenvolvimento das forças produtivas legado pelas gerações precedentes, os indivíduos desenvolvem determinadas relações sociais de produção que, com a necessidade da divisão do trabalho e a consequente cisão entre interesse particular e interesse genérico, tornam-se relações entre classes. Nesse sentido, a célebre afirmação que abre o *Manifesto Comunista* de 1848, segundo a qual “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 40), constatação voltada para a explicitação de uma das consequências fundamentais do processo histórico, que impulsionou o desenvolvimento das forças produtivas humanas através da divisão social do trabalho. Esta, ao cindir os momentos da atividade humana, transforma a relação entre indivíduo e gênero humano em relação *estranhada*, na qual a classe se afirma como fração menor e “diferenciada do conjunto inclusivo de todos os indivíduos, pela determinação da qual e só por ela cada individualidade é concretamente incluída na universalidade, cada um é posto na tensão dinâmica da relação fundamental entre indivíduo e gênero” (CHASIN, 1989, p. 76). Surgida da cisão entre interesse particular e interesse genérico, a classe social corresponde aos diversos grupos sociais formados a partir do surgimento da divisão do trabalho, cujos interesses contrapostos são determinados pelas diferentes condições de vida às quais cada grupo está submetido, que por sua vez correspondem às diversas formas de propriedade. Em suma, “nas sociedades clivadas, a classe é a mediação efetiva entre cada indivíduo e o gênero a que está formalmente subsumido, meio substantivo que decide a respeito desse pertencimento e resolve a forma de sua efetivação” (*ibid.*, pp. 76-77). Conforme arremata Chasin, trata-se, “em última análise”, do “meio seletor que, de fato, inclui ou exclui, dá ou veda o acesso de cada um à comunidade humana” (*idem*).

Uma vez demarcada a relação essencial entre divisão do trabalho, propriedade e luta de classes, Marx adverte que, assim como o Estado e a propriedade privada, a classe só atinge a sua forma pura com a emergência da sociedade burguesa. No que se refere à subsunção do indivíduo a relações de classe bem definidas, Marx aduz que “no estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre e um *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 65). Assinala-se, desse modo, o caráter limitado das relações de classe no interior das sociedades pré-capitalistas, nas quais a relação entre indivíduo e gênero humano permanece condicionada pelo estágio de desenvolvimento das forças produtivas. É com o amadurecimento da sociedade burguesa que as relações de classe adquirem pleno desenvolvimento, quando as forças produtivas desenvolvidas possibilitam a relação entre indivíduo e gênero humano em termos puramente sociais. De acordo com Marx, “a diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a contingência das condições de vida para o indivíduo aparecem apenas justamente com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia”, uma vez que “somente a concorrência e a luta dos indivíduos entre si é que engendram e desenvolvem essa contingência enquanto tal” (*idem*).

Tal como a propriedade privada e o Estado, a análise da classe é apresentada em duas acepções na obra marxiana⁷⁴, procedimento que revela a natureza da investigação ontogenética, na qual, partindo-se dos pressupostos reais – a concretude histórica –, a forma social mais complexa elucida a análise das formas mais simples. Em sua forma pura, possibilitada pelas condições da moderna sociedade burguesa, a classe se define em oposição aos *estamentos* como categoria social correspondente à forma de sociabilidade anterior, na qual as relações sociais (condicionadas pela divisão do trabalho) eram estabelecidas em circunstâncias de baixo desenvolvimento das capacidades produtivas humanas, de modo que o processo de emancipação da propriedade privada, ainda incompleto, repercute de modo peculiar na relação entre indivíduo e gênero. Mais especificamente, o *estamento* corresponde à forma social na

⁷⁴ A advertência que aponta duas acepções para o termo “classe” se aplica, *mutatis mutandis*, também para propriedade privada e o Estado. Ambos se apresentam em sua forma pura na moderna sociedade burguesa, momento em que se explicitam como produtos histórico-sociais da divisão do trabalho, que se desenvolvem contraditoriamente no processo de aprimoramento das forças produtivas. Evidentemente, os condicionamentos que impediam o pleno desenvolvimento de Estado e propriedade privada nas formas de sociabilidade antigas só são revelados com o complexo real maturado, momento em que as categorias sociais podem ser apreendidas em sua conexão essencial com as formas históricas da atividade produtiva.

qual o indivíduo não se emancipou completamente dos laços comuns das formas pré-modernas de propriedade, situação em que a relação entre indivíduo, classe e gênero é impregnada de elementos “naturais”. É a grande indústria, cabe reiterar, como momento mais avançado do desenvolvimento contraditório alavancado pela divisão do trabalho, que possibilita e orienta a análise genética das classes, bem como das demais categorias da objetividade social. A maturação do objeto, como aponta Livia Cotrim, ilumina “o nível e a forma de generalização” de cada uma das categorias sociais e suas interconexões, “isto é, será possível identificar sua presença, sob forma determinada, em outros lugares e épocas, ou, ao contrário, em uma única região ou período” (COTRIM, p. 2007, p. 35). Do mesmo modo como o Estado moderno puro, ao se separar completamente da sociedade civil, permite a compreensão de sua forma imperfeita – conforme esboçado na crítica marxiana à política desenvolvida no período entre 1843 e 1844 –, a classe, na sua forma pura – na forma do proletariado, produto mais autêntico da sociedade burguesa –, explicita suas determinações e lança luz aos condicionamentos que limitavam suas formações anteriores, quando o indivíduo, condicionado pelas relações de propriedade, permanece subsumido à comunidade.

Conforme destacado na análise dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e da crítica marxiana à economia política –, a análise genética de Marx, em concordância com a determinação ontológica faz da sociabilidade condição de possibilidade do conhecimento, parte dos pressupostos reais, da concretude das relações sociais existentes na sociedade burguesa, cuja anatomia é uma chave para a compreensão das formas sociais anteriores e do modo pelo qual se desenvolvem, processo revelado pela gênese e necessidade históricas das categorias sociais. Trata-se, assim, da prioridade da objetividade sobre as formas de consciência, de modo que o grau de maturação do objeto possibilita ou veda o acesso à suas determinações essenciais.

Responsável pela constituição de um novo modo de produção da vida – e pelo salto qualitativo no processo de desenvolvimento das forças produtivas decorrente de tal transformação –, a sociedade burguesa, fundada na propriedade privada emancipada, consolida a separação plena do indivíduo para com a comunidade, constituindo “verdadeira reconversão ontológica tanto dos indivíduos quanto das condições de produção humana, no decurso da qual ocorre uma radical transformação na forma de ser de ambos” (ALVES, 2001, p. 259). Debruçando-se sobre o processo de formação da individualidade humana na modernidade, Antônio José Lopes Alves destaca que, “na era moderna”, graças ao desenvolvimento das capacidades produtivas humanas, “se

ultrapassam os limites impostos ao modo de apropriação do mundo, que existiam nas formações societárias anteriores à do capital” (*ibid.*, p. 260). Rompe-se, desse modo, com a “dupla naturalidade” que caracterizava “os modos e possibilidades de apropriação e produção de mundo pelos homens” nas formas de sociabilidade dos *estamentos*, que antecedem historicamente à burguesa. Tal dupla naturalidade é determinada, segundo Alves, “em primeiro lugar, pela própria naturalidade do pressuposto e objeto da atividade, a terra, como elemento encontrado sem a intervenção da ação produtiva dos indivíduos, estando a sua posse e seu uso diretamente dirigidos à reprodução desta condição” e, em segundo lugar, à medida que “os liames entre os indivíduos existiam como formas antediluvianas, enquanto comunidade, conjunto de relações postas como pressuposto que pairava acima da própria vida e produção sociais”, situação que torna a comunidade “um limite natural ao indivíduo” (*idem*). Ainda de acordo com Alves:

A época moderna se colocará no horizonte como aquela em que tais liames naturalmente postos pela comunidade perdem a densidade e força, e são transformados cabalmente, ou mesmo destruídos, por novas modalidades de nexos social. Tal transformação, que resulta no aparecimento de uma individualidade completamente diversa daquela existente nas formações societárias de tipo comunitário, é tributária do próprio movimento da atividade produtiva, do desenvolvimento das forças produtivas humanas, que ao se ampliarem rompem com os limites impostos pela forma comunal de existência. Para Marx, o que impulsiona esta reconfiguração de indivíduos e sociabilidade é o desenvolvimento de novas formas de apropriação do mundo, o qual representa a subversão total de um pressuposto, a naturalidade das condições de existência e produção, e a substituição por outro, a produção social do próprio pressuposto. A pressuposição anterior, formas limitadas de apropriação da natureza e sua subsunção ao ser da comunidade, cede seu espaço a uma de novo tipo, o ampliado desenvolvimento das forças produtivas humanas. A modernidade emerge como momento em que o próprio pressuposto aparece como resultado da atividade e da interação societárias, e não mais como ponto de partida intocado, a ser mantido ou repostado, como vigia na lógica da produção para a subsistência comunal. Produção dos indivíduos limitada tanto pelas possibilidades quanto pelas necessidades da comunidade, da qual se acha liberada, tendo como lei apenas a sua própria reprodução e como mera a superação continuada do ponto anterior, eis como caracteriza Marx a moderna forma de produção social (ALVES, 2001, pp. 260-261).

Na sociedade burguesa, os indivíduos não são mais definidos “por sua subsunção aos nexos comunais, mas serão tomados agora como entes por princípios livres de qualquer liames ou coações outros além daqueles determinados pela sua existência de indivíduos livres” (*ibid.*, p. 259). Contudo, conforme a argumentação marxiana, o processo de formação do indivíduo moderno, possibilitado pelo aumento das forças produtivas, move-se no interior do processo contraditório marcado pela divisão do trabalho e, por conseguinte, permanece nos quadros da alienação da

atividade. Nesse sentido a advertência de Marx, ao salientar – explicitando a contradição essencial do mundo moderno – que “na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão submetidos ao poder das coisas” (MARX; ENGELS, 2009, p. 65). Porque para o trabalhador, “a coação não mais reside na atividade forçada, mas na sua pura situação de não-proprietário” e, “no que tange às condições de produção, terreno, instrumentos, dinheiro, estas se tornam coisas independentes dos indivíduos, tomam uma forma autônoma em face dos mesmos” (ALVES, 2001, pp. 259-260). Com efeito, em termos marxianos, ao transformar radicalmente a forma de sociabilidade feudal, os burgueses

apenas fizeram o que faz toda classe que se liberta de um entrave e, então, libertaram-se não como classe, mas isoladamente. Além disso, eles não saíram do âmbito do sistema de estamentos, mas apenas formaram um novo estamento e conservaram, em sua nova situação, o seu modo de trabalho anterior, elaborando-o na medida em que o libertavam de seus entraves anteriores, que não correspondiam mais ao desenvolvimento já alcançado. Entre os proletários, ao contrário, suas próprias condições de vida, o trabalho e, desse modo, todo o conjunto das condições de existência da sociedade atual tornaram-se para eles algo acidental, sobre o qual os proletários isolados não possuem nenhum controle e sobre o qual nenhuma organização social pode lhes dar algum controle, e a contradição entre [...] a personalidade do proletariado singular e sua condição de vida que lhe foi imposta, o trabalho, é revelada para ele mesmo, sobretudo porque ele é sacrificado desde a juventude e porque, no interior de sua classe, é desprovido da chance de alcançar as condições que o coloquem na outra classe (MARX; ENGELS, 2009, pp. 65-66).

Sem sair do “âmbito dos estamentos”, a sociedade burguesa, ao constituir a individualidade moderna, faz com que toda a classe se liberte de um entrave, mas se afirma como avanço limitado, sob os marcos da atividade estranhada, produzindo em seu interior a única classe que é a dissolução de todas as classes: o proletariado. Para Marx:

A grande indústria, em geral, criou por toda a parte as mesmas relações entre as classes da sociedade e suprimiu por meio disso a particularidade das diversas nacionalidades. E finalmente, enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais à parte, a grande indústria criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta; A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim com o próprio trabalho (MARX; ENGELS, 2009, p. 61).

O processo de consolidação do pleno desenvolvimento da classe burguesa, juntamente com o correlato desenvolvimento de sua antítese direta – o proletariado –, traz à luz a fundamentação ontológica das classes sociais ao pensamento marxiano, esclarecendo que estas são definidas de acordo com suas respectivas condições de

existência, determinadas a partir da *posição* efetiva da classe no interior da estrutura social. Evidenciada sua gênese na divisão do trabalho, a classe social se constitui como categoria matrizadora da formação social, a partir da qual “as outras formas e âmbitos da interatividade possam ter lugar, definindo as formas específicas de sociedade, ou seja, da existência interativa dos indivíduos” (TEIXEIRA, 1999, p. 188). Em suma, conforme Paulo Tomaz Teixeira, “a divisão do trabalho dá origem a camadas sociais distintas, de modo que as existências individuais passam a ser cristalizadas em campos restritos da atividade e do inter-relacionamento social” (*ibid.*, p. 189). Trata-se do processo histórico contraditório pelo qual o indivíduo humano se desenvolve estranhando-se de suas forças essenciais, processo este que, ao atingir o máximo grau de desenvolvimento na sociedade burguesa, permite a identificação da raiz ontológica da classe social.

Como produto de um determinado estágio da divisão social do trabalho – “através da qual a sociedade é cindida na base mesma de sua reprodução material, condicionando todo o restante da existência e do comportamento recíproco dos indivíduos” (*ibid.*, p. 205) –, as classes sociais e seus *interesses objetivos* adquirem plena significação apenas quando reportados à totalidade social da qual são partes constituintes, de modo que “o ‘ser’ de qualquer classe é a síntese abrangente de *todos* os fatores atuantes na sociedade” (MÉSZÁROS, 2008, p. 56). No interior do complexo categorial do ser social, no qual se afirma, em última instância, o primado da objetividade sobre as formas de consciência objetivamente possíveis, a *classe em si* se define em função do espaço que ocupa no interior da estrutura social, que lhe fornece uma determinada perspectiva em relação às potencialidades humano-genéricas estabelecidas. Recorde-se, com Mészáros, que no pensamento marxiano a consciência de classe “é inseparável do reconhecimento – sob forma de consciência ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ – do interesse de classe, com base na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade” (*ibid.*, p. 65).

Com efeito, se resta explicitada a determinação social do pensamento na obra marxiana, segundo a qual a consciência se afirma como predicado do ser que se atualiza na atividade sensível, cabe apontar na análise marxiana do caráter desigual do desenvolvimento humano, o modo pelo qual o saber se afirma como *saber interessado*, à medida que gestado no interior de formas de sociabilidade nas quais a produção, condicionada pela divisão do trabalho, resulta na cisão entre interesses particulares e interesse geral. Nas sociedades clivadas por classes sociais (cujos interesses objetivos

determinam-se no interior do complexo produtivo estruturado pelo modo de cooperação dos indivíduos em sua atividade), as formas de consciência social são produzidas como respostas práticas às necessidades determinadas pelo intercâmbio contraditório no qual diferentes camadas sociais interagem em conflito, este gerado pela relação de dominação constituída pelo processo de desenvolvimento do trabalho estranhado. Os portadores reais da consciência são, nesse sentido, os indivíduos que, na condição de membros de uma classe, “têm cerceada sua essência ativa na medida em que atuam, por imposição de suas condições de existência, como elementos médios de um conjunto adstringente, ao qual falta a potência característica de uma existência interativa realmente humana” (TEIXEIRA, 1999, p. 191). Em tais condições, o saber desses indivíduos é forjado no solo prático dos interesses objetivos em conflito, formados pela interatividade contraditória da atividade cindida, “de modo que essa subsunção dos indivíduos à classe transforma-se, ao mesmo tempo, numa subsunção a toda forma de representações etc.” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64).

Atentando para os interesses objetivos das classes na sociedade burguesa, Marx, em *A sagrada família*, identifica uma forma de sociabilidade na qual “a propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, o proletariado” (MARX; ENGELS, 2011, p. 48). O lado *positivo* da antítese, no qual *a propriedade privada se satisfaz a si mesma*, se complementa, entretanto, com seu lado *negativo*, uma vez que “o proletariado na condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a suprassumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada” (*idem*). Explicita-se, assim, a *inquiétude em si* da propriedade privada, *que dissolve e se dissolve*, de tal modo que “a classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana” (*idem*).

Partes constitutivas da mesma contradição – condição que revela o caráter universal do estranhamento humano na sociedade burguesa, abrangendo a totalidade da vida dos indivíduos –, a diferença que opõe estruturalmente a burguesia e o proletariado se dá à medida que “a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana”, enquanto “a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (*idem*). O proletariado é “a *revolta* contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada

necessariamente pela contradição entre sua *natureza* humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resolvida e ampla dessa mesma natureza” (*idem*). Pelos termos de Marx, gera-se um quadro no qual, em razão das condições de existência de cada classe, “o proprietário privado é /.../ o partido *conservador*, e o proletariado o partido *destruidor*. Daquele parte a ação que visa a manter a antítese, desse a ação de seu aniquilamento” (*idem*). Trata-se da consideração das condições objetivas de cada classe:

/.../ porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade hoje, agudizadas de modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supressão de suas próprias condições de vida. Ele não pode supressão de suas próprias condições de vida sem supressão de *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. /.../ Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acha clara e irrevogavelmente determinadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. E nem sequer é necessário deter-se aqui a expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está *consciente* de sua missão histórica e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa (MARX; ENGELS, 2011, p. 49).

Em concordância com as reflexões desenvolvidas desde *Crítica da filosofia do direito – Introdução*, enriquecidas com o avanço da crítica ontológica da sociedade civil, o proletariado é definido por suas condições objetivas de existência, que resumem a desumanidade universal produzida pela sociedade burguesa. A emancipação do proletariado coincide com a emancipação humana, uma vez que o *homem se perdeu a si mesmo no proletariado*, este impelido por necessidade prática, imposta pela objetividade do ser da classe, a se revoltar contra sua condição, na qual encontra-se condensado o estranhamento do homem de si mesmo. Como observa Mészáros, destacando os dois aspectos centrais na fundamentação ontológica das classes em Marx:

O primeiro ponto a ser enfatizado é a formulação marxiana do problema das classes como uma “antítese” (ou antagonismo estrutural), constituindo – com seus lados positivo e negativo – um todo único, cujos elementos não podem ser absolutizados (uma vez que eles se mantêm ou caem juntos), nem podem, na verdade, ser conduzidos a uma trégua ou reconciliação /.../ O segundo ponto a ser enfatizado é a distinção entre os dois lados desse antagonismo [capital-trabalho] em termos da consciência de classe, que não depende simplesmente de um *insight subjetivo*, mas de fatores *objetivos*: por um lado, o caráter ‘inconsciente’ do capital, determinado por uma forma específica de

desenvolvimento social que o força, ‘*contra seu desejo*’, a produzir o seu oposto; por outro, a necessidade, através de sua manifestação sob a forma de necessidade prática, que dá origem à autoconsciência. (A relação entre o ‘interesse de classe’ e a ‘falsa consciência’ tem de ser entendida como uma interação complexa desses fatores) (MÉSZÁROS, 2008, p. 63).

Em *Miséria da filosofia*, Marx retoma o problema da relação entre ser e consciência de classe, observando que “a dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns” (MARX, 2011, p. 191). O pensamento marxiano reitera a concepção na qual a posição da classe no processo de produção da vida humana constitui seus interesses objetivos, constituídos no interior da estrutura social de acordo com as possibilidades reais criadas pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelas circunstâncias histórico-sociais. Nesse sentido, na sociedade burguesa, o proletariado é “face ao capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma” (*idem*), ou seja, constitui-se objetivamente como classe em-si – forma de existência social objetiva determinada pela posição da classe no complexo prático –, embora dependa do desenvolvimento da consciência de classe para tornar-se classe para-si, consciente dos seus interesses objetivos como *interesses de classe*.

O processo histórico no qual o proletariado adquire consciência de classe na luta contra a vida desumanizadora imposta pelo capital é problema central em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, de modo que será retomado, com maior detalhamento, no momento oportuno⁷⁵. Por ora, convém adiantar, na trilha de Mészáros, que:

O conceito marxiano de proletariado como oposto à burguesia não é um “tipo ideal”, mas uma categoria de ser: o *ser* dos grupos de proletários sociologicamente específicos que existem em subordinação estrutural necessária ao capital em todos os estágios do desenvolvimento capitalista, quer os indivíduos envolvidos estejam conscientes dessa subordinação ou não. A consciência da classe proletária é, portanto, *a consciência do trabalhador de seu ser social enquanto ser enquistado no antagonismo estrutural necessário da sociedade capitalista, em oposição à contingência da consciência de grupo que percebe somente uma parte mais ou menos limitada da confrontação global*. A atribuição de mero *status* de um “tipo ideal” ao conceito de proletariado inevitavelmente tem como resultado a concepção de consciência de classe e de ação política como um ‘dever ser’ arbitrário, desde o voluntarismo consciente do mito de Sorel até alguns defensores contemporâneos de um “utopismo crítico” (MÉSZÁROS, 2008, pp. 71-72).

O ponto central permanece a condição do proletariado como produto mais autêntico da sociedade burguesa, sendo esta a forma de sociabilidade da propriedade privada emancipada, que “dirige todos os atos produtivos e manifestações vitais dos indivíduos para a criação e reprodução de riqueza enquanto capital” (ALVES, 2001, p.

⁷⁵ Cf. Capítulo III, 3.3.

298). A sociedade burguesa constitui-se, desse modo, como momento de máxima agudização do itinerário histórico de desenvolvimento das capacidades humanas pela divisão do trabalho, “o qual traz em seu bojo componentes que apontam para uma nova formação societária” (*idem*). A possibilidade objetiva de superação do capital, criada pelo mesmo movimento que o constitui como modo de produção da vida, se incorpora no proletariado à medida que a “subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante” (MARX; ENGELS, 2009, p. 64). Considerando que a classe social surge historicamente do estranhamento entre indivíduo e gênero humano, tem-se que sua abolição pela emancipação humana coincide com o pleno desenvolvimento da individualidade que, embora tenha alcançado avanços significativos com a grande indústria – responsável por estabelecer a relação entre indivíduo e sociedade em termos puramente sociais, liberada dos laços comunitários “naturais” –, permanece atrofiado no interior das sociedades clivadas. De acordo com Marx:

De toda a exposição anterior resulta que a relação coletiva em que entram os indivíduos de uma classe e que era condicionada por seus interesses comuns diante de um terceiro foi sempre uma coletividade à qual os indivíduos pertenciam apenas como indivíduos médios, somente enquanto viviam na condição de existência de sua classe; uma relação na qual participavam não como indivíduos, mas como membros de uma classe. Ao contrário, com a coletividade dos proletários revolucionários, que tomam sob seu controle suas condições de existência e as de todos os membros da sociedade, dá-se exatamente o inverso: nela os indivíduos participam como indivíduos (MARX; ENGELS, 2009, p. 66).

Aponta-se, assim, para a contraditoriedade essencial da moderna sociedade burguesa – decisiva, como se verá mais adiante, para a análise d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte* –, que aparece na obra marxiana como forma pura do trabalho estranhado e, nesse sentido, como momento mais avançado do processo no qual, ao mesmo tempo em que se desenvolvem as capacidades produtivas humanas, são produzidas também as formas de estranhamento pelas quais o homem não se reconhece como ser social. Conforme Antônio José Alves, a sociabilidade moderna se afirma como “ponto de passagem necessário”, uma vez que a extensão máxima do estranhamento “constitui o meio necessário da reprodução ampliada da riqueza, neste caso particular do desenvolvimento humano como capital” (ALVES, 2001, p. 299). Em suma, a sociedade civil-burguesa como

Forma que, muito embora produzida e reproduzida no interior da inversão de determinações entre trabalho vivo e trabalho morto, onde o segundo domina e reina sobre o primeiro, realiza a limpeza de terreno necessária à

universalização dos indivíduos, tanto na relação com a natureza, reorganizada como potência domada e objeto da atividade, como destes entre si, postos na determinação direta de sua interatividade, não mais como membros de uma totalidade anterior que os delimitava a partir de um patamar superior ao seu intercâmbio social (*idem*).

Com efeito, para o pensamento marxiano, a possibilidade da emancipação humana – que, como se viu, coincide com a possibilidade de constituição dos indivíduos verdadeiros – é engendrada no desenvolvimento real e contraditório do homem tal como ocorreu nos processos históricos, razão pela qual se encontra vinculada às determinações objetivas postas pela sociabilidade do capital, tal como já esboçado nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Sua realização não se define como *dever-ser* abstrato, moralmente construído, mas como necessidade de uma classe que, surgida na sociabilidade moderna, “tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes” (MARX; ENGELS, 2009, p. 65).

Retornando o fio da argumentação marxiana – de modo a precisar a relação entre revolução política e emancipação humana, bem como atentar para o papel decisivo do proletariado na abolição de todas as classes –, importante demarcar o papel decisivo desempenhado pela sociedade civil-burguesa no sentido de gerar as condições objetivas para a superação do estranhamento, à medida que é em seu interior que as forças produtivas humanas encontram um avanço significativo. Em termos marxianos, a grande indústria “criou pela primeira vez a história mundial”, uma vez que sua consolidação “tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade”, isto é, “destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias” (MARX; ENGELS, 2009, p. 60). Porém a contradição é instaurada, como aponta Marx, na medida em que “essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral”, convertendo-se, para a maioria dos indivíduos, em “forças destrutivas”, de tal modo que “uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada” (*idem*). No que se refere ao desenvolvimento da individualidade humana, a grande indústria é responsável pelo desenvolvimento das relações de classe em sua forma pura, isto é, “criou por toda parte as mesmas relações entre as classes da sociedade e suprimiu por meio disso a particularidade das diversas nacionalidades”, constituindo, por conseguinte, “uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está

destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta” (*ibid.*, pp. 60-61). Em poucas palavras, o proletariado se define como classe negada, expressão de uma vida desumanizada, à medida que “a grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho” (*ibid.*, p. 61).

O movimento de constituição da sociabilidade moderna é decisivo para a compreensão da natureza da politicidade, conforme aponta Marx desde 1843. Produto da cisão entre vida privada e vida genérica, a política explicita sua determinação essencial à medida que o desenvolvimento do “intercâmbio universal dos homens” pela grande indústria atribui forma acabada à separação entre Estado e sociedade civil. Nesse sentido, a Revolução francesa, ao libertar politicamente o Terceiro Estado da estrutura feudal de poder, apenas chancela a contradição essencial da sociedade burguesa, na qual o indivíduo se liberta dos laços comunais “naturais” ao preço de se tornar escravo da propriedade privada. Politicamente, tal contradição se expressa no reconhecimento da individualidade humana na comunidade abstrata formada pelo Estado – a figura do cidadão, assentada na base material da propriedade –, em oposição aos indivíduos reais da sociedade civil, cujas condições de existência ainda se determinam no interior das relações entre classes. Uma vez extintas as distinções *estamentais*, que atribuíam um caráter imediatamente político à interatividade dos indivíduos nas formações sociais pré-capitalistas, constitui-se a última forma de sociabilidade cindida em classes sociais, cisão que é ocultada no universo político, que, em sua forma moderna, faz abstração das condições reais de vida dos indivíduos e naturaliza a figura do proprietário. Assim, conforme argumenta Marx, a política não só não abole as contradições sociais emergentes no plano da sociedade civil, como também absolutiza as mesmas contradições ao considerá-las fora de seu domínio. Conforme aduz José Chasin, quando a vida pública “é tomada como realidade não clivada, a não ser na infinitude das clivagens individuais, que remetem cada uma, enquanto pólo singular, ao pólo da universalidade de todos os homens, o que fica fora é justamente a particularidade da classe social” (CHASIN 1989, p. 76).

Desse modo, como complemento abstrato do processo objetivo de emancipação da propriedade privada, o Estado moderno se define como comunidade abstrata, oposta à vida real dos indivíduos, e que pressupõe a absolutização do seu pressuposto – a propriedade –, de modo que não se trata de uma forma vazia, como se viu em *Sobre a questão judaica*, mas de um seletor que só pode reconhecer na figura

abstrata do cidadão o conteúdo concreto do burguês. Conforme a formulação marxiana, o Estado moderno apresenta, na forma do *interesse geral*, o interesse particular da classe da burguesa. Trata-se de mediação estranhada entre indivíduo e gênero humano, tornada necessária nas formas de sociabilidade nas quais o indivíduo permanece em relação de oposição com o seu ser social. A revolução política é, para Marx, aquela que permanece no interior do antagonismo de classes e, por conseguinte, só pode avançar até o limite das revoluções burguesas, na qual o indivíduo é politicamente emancipado, mas permanece alienado de sua vida genérica. Os limites da revolução política, uma vez explicitados objetivamente, dão lugar à necessidade historicamente constituída da *revolução social*, única capaz de abolir radicalmente as classes sociais, uma vez que voltada para o núcleo essencial do trabalho estranhado: a relação prática de interatividade dos indivíduos, mediada pela atividade sensível. Dito nos termos de *Miséria da filosofia*, “somente numa ordem de coisas em que não existam mais classes e antagonismos entre classes as *revoluções sociais* deixarão de ser *revoluções políticas*” (MARX, 2011, p. 192).

Com efeito, a superação do trabalho estranhado pela emancipação humana pressupõe, reitera-se, a abolição da forma política, tornada desnecessária na sociedade sem classes, na qual o indivíduo se desenvolve como *indivíduo empiricamente universal*. Se, de um lado, a emancipação política (efetivada pelas revoluções burguesas) possibilita o reconhecimento da essência do desenvolvimento contraditório do homem na atividade estranhada – revelando, por conseguinte, a essência da propriedade privada e das classes no complexo prático de interatividade dos indivíduos –, de outro lado, cabe à emancipação humana estabelecer um modo de cooperação que livre a atividade humana do estranhamento provocado pela divisão do trabalho. Nesse sentido, segundo Marx, “a condição da libertação da classe laboriosa é a abolição de toda a classe, assim como a condição da libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens” (*ibid.*, p. 191). A condição desumanizada do proletariado torna sua emancipação coincidente com a superação da atividade estranhada em sua mais alta expressão, de modo que, na nova sociedade, “não haverá poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (*idem*). Em outras palavras, a revolução política corresponde à forma de sociabilidade nucleada pelo capital. A revolução social, por sua vez, pressupõe o nascimento de uma nova forma de

sociabilidade, nucleada pelo trabalho. Constituída historicamente no desenvolvimento contraditório das forças produtivas pela divisão do trabalho,

a revolução social como possibilidade real, posta pela lógica onímoda do trabalho, não é a afirmação de uma classe – dita universal, mas a afirmação universal do homem. Não é a afirmação do proletariado como classe universal, mas de sua condição de classe negada, de uma classe que não é uma classe da sociedade civil; é essa condição de classe negada – que não reivindica nenhum privilégio histórico, mas a simples condição humana – que é a mediação para a afirmação da universalidade humana dos indivíduos universalizados. Isso não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí para frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização (CHASIN, 2001, p. 62).

Identificada a contradição essencial da sociabilidade moderna – compreendendo o papel decisivo da política, no sentido de excluir da *vida pública* os antagonismos emergentes no solo da sociedade civil –, resta acompanhar, na análise d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, o modo pelo qual tal contradição se explicita no processo histórico de desenvolvimento da sociedade burguesa, processo este que sofre uma inflexão decisiva a partir de 1848, quando os interesses da burguesia e o modo de produção por ela instaurado se revelam como entrave para as novas possibilidades objetivas engendradas no desenvolvimento contraditório do ser social pelo capital. Ver-se-á que tal desenvolvimento implicará em consequências cruciais para a compreensão da política moderna, uma vez que, na condição de instância específica necessária à reprodução do modo de produção do capital, o Estado moderno é exigido, conforme as necessidades postas pela estrutura social, a explicitar sua condição de preservador dos interesses particulares da burguesia, processo que culmina com o *bonapartismo* como forma despudorada do domínio político do capital sobre o social.

CAPÍTULO III

DA REPÚBLICA AO BONAPARTISMO: O SEGUNDO 18 DE BRUMÁRIO NA GÊNESE DO ESTADO

Nos Capítulos precedentes, procurou-se apreender o processo de desenvolvimento do pensamento marxiano, identificando na redação dos *Cadernos de Kreuznach*, em 1843, o ponto de inflexão de seu itinerário teórico, marcado pelo “início de uma nova posição ontológica que os textos subsequentes confirmam e desenvolvem num longo processo de elaboração”⁷⁶ (VAISMAN, 2002, p. 16). Apropriando-se criticamente do pensamento de Feuerbach – este responsável por *demolir pela raiz a antiga dialética e filosofia* –, a ruptura de Marx em relação à tradição filosófica clássica alemã tem como momento decisivo a crítica do procedimento especulativo hegeliano que, partindo de uma idealidade que se move por si, *não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica*. De acordo com a argumentação marxiana, na filosofia especulativa *a Substância mística se torna o sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística*, de modo que, como consequência, os sujeitos reais não são apreendidos em sua essência específica e permanecem incompreendidos. Para Marx, ao contrário, a crítica verdadeiramente filosófica deve esclarecer as contradições do objeto em sua especificidade, compreendendo sua gênese e sua necessidade. Trata-se de *apreender a lógica específica do objeto específico*, já que *uma explicação que não dá a diferencia específica não é uma explicação*.

A nova posição ontológica marxiana dá lugar, juntamente com a crítica à filosofia especulativa, à crítica da política, desdobrada posteriormente nos artigos dos *Anais franco-alemães*. Reconhecendo a sociedade civil como *elemento propriamente ativo* e verdadeiro conteúdo do Estado político, a crítica marxiana identifica a contradição fundamental do mundo moderno, isto é, a essência da política como expressão da *vida genérica do homem em oposição à sua vida material*. Em outros termos, tendo como pressuposto a sociedade civil, que tem a propriedade privada como princípio estruturante, a política se apresenta como universalidade abstrata, que só pode se afirmar em contraposição às determinações reais da vida material, às quais está

⁷⁶ Como visto no Capítulo I, o reconhecimento da ruptura representada pelos *Cadernos de Kreuznach* não desconsidera o caráter de transição do texto, tampouco suas lacunas e limites, boa parte deles superados pouco depois.

subordinada. Sintetizando suas conclusões desse período de estudos, Marx reitera o que considera fundamental: a chave para a compreensão das formas de Estado, bem como das relações jurídicas, encontra-se na sociedade civil, universo de atuação dos seres reais. Nas palavras de Ester Vaisman, “trata-se, em resumo, de um passo analítico fundamental, pois permite ao autor um novo reconhecimento da conexão efetiva entre sociabilidade e politicidade, a partir da rejeição radical da posição especulativa” (VAISMAN, 2002, p. 16).

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* constituem-se como a primeira grande síntese dos estudos de Marx sobre economia política, esta o âmbito no qual deve ser buscada a “anatomia da sociedade civil”. Resumidamente, importa destacar a identificação do ser à objetividade – *um ser não objetivo é um não-ser* –, isto é, a objetividade como determinação primária de qualquer entificação. Da objetividade do ser decorre o seu caráter relacional, uma vez que *um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe nenhum ser objetivo*, determinação que pressupõe a interação objetiva dos seres entre si, revelando como aspecto fundamental da objetividade a sua natureza complexa. Passando para a especificidade do *ser social*, tem-se que o homem, como ser objetivo existente para si, se desenvolve objetiva e subjetivamente através da atividade sensível – o trabalho –, confirmando, nesse processo de autoconstrução, a sua existência enquanto indivíduo e gênero. Meio essencial de exteriorização da vida humana, a atividade sensível impõe a esta uma incontornável dimensão social, sendo o elo do homem com a natureza, ao mesmo tempo, o elo do indivíduo com o restante da sociedade. A atividade individual aparece, então, ligada à totalidade social. Nas palavras do autor, “o indivíduo é ser social” e “a sociedade constitui a união perfeita do homem com a natureza” (MARX, 1993, p. 195).

Observou-se o desdobramento das categorias marxianas em *A ideologia alemã*, obra cuja novidade reside na ênfase dada à historicidade das categorias sociais. Se nos *Manuscritos de 1844* o complexo categorial do trabalho aparece na sua forma mais simples e abstrata, o texto d’*A ideologia alemã* apresenta o desenvolvimento das categorias em nível histórico-ontológico, procurando expor, ao mesmo tempo em que examina criticamente as reflexões dos neo-hegelianos, o modo como a sociedade humana se desenvolve historicamente a partir do processo de troca de substâncias entre sociedade e natureza. A análise marxiana, partindo dos *pressupostos reais de que só se pode abstrair na imaginação* – dos indivíduos reais atuando em determinadas condições materiais de vida – encontra no conceito de *produção* o fundamento dos processos

sociais, explicitando que o homem se distingue qualitativamente do ser natural à medida que *produz seus meios de vida* e, por conseguinte, sua própria vida material. Sendo o primeiro pressuposto de toda história humana a existência de indivíduos humanos vivos, a historiografia deve partir dos fundamentos naturais do humano “e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história” (MARX; ENGELS, 2009, p. 87), no infinito processo de objetivação das capacidades humanas alavancado pela atividade sensível. Nesse sentido a dupla dimensão do modo específico de atividade própria ao homem, ou seja, o caráter natural e social do processo de produção da vida humana. Trata-se do complexo processo de afastamento das barreiras naturais, muito destacado por Lukács em sua *Ontologia do ser social*⁷⁷.

Importante sublinhar, as conclusões alcançadas por Marx através das investigações condensadas em *A ideologia alemã* serviram, segundo atesta o próprio autor, como guia para os seus estudos posteriores. Tal assertiva é reiterada por Engels no *Prefácio à edição inglesa de 1888 do Manifesto comunista*, ao afirmar que, quando foi à Bruxelas reencontrar Marx na primavera de 1845, este já havia elaborado completamente os contornos gerais de sua concepção de história. Sem embargo, conforme atesta o *Prefácio de 1859*, os pontos decisivos da “maneira de ver” dos autores “foram, pela primeira vez, expostos cientificamente, ainda que sob forma polêmica”, no trabalho de Marx “aparecido em 1847, e dirigido contra Proudhon: *Miséria da Filosofia*” (MARX, 2008, p. 49). O registro autobiográfico de Marx no *Prefácio de 1859* serve para atestar o ano de 1847 como marco do fim do itinerário de constituição de seu pensamento, de modo que, “ao fim desse período, uma longa e riquíssima trajetória intelectual havia-se completado, resultando já na configuração adulta, ainda que não plenamente madura, do pensamento de Marx” (CHASIN, 1982b, p. 60).

Ao trazer à luz a nova posição ontológica de Marx, bem como as determinações ontológicas mais gerais que constituem a objetividade social, a investigação do período de formação do pensamento marxiano elucidada o conteúdo das primeiras páginas d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, que introduzem a análise das revoluções de 1848 com reflexões sobre o papel dos homens na história. Em termos

⁷⁷ Para Lukács, “no momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*” (LUKÁCS, 2012, p. 285).

mais precisos, a partir das obras analisadas, explicita-se que a análise de Marx acerca de qualquer formação social pressupõe a consideração da objetividade (existente por si) como totalidade complexa em processo. A particularidade do ser social é constituída no interior do desenvolvimento histórico alavancado pelo processo de trabalho, este a mediação prática fundamental entre natureza e sociedade a partir da qual o homem dá respostas a determinados carecimentos materiais, objetivando uma prévia ideação concebida subjetivamente. O resultado do processo transforma as necessidades naturais originárias em necessidades cada vez mais socialmente mediatizadas⁷⁸, dando lugar à superação gradual das “restrições originariamente absolutas das determinações impostas pela natureza” (MÉSZÁROS, 2011, p. 226).

3.1. A HISTÓRIA FEITA PELOS HOMENS: O PROBLEMA DA GÊNESE EM O 18 DE BRUMÁRIO DE LUÍS BONAPARTE

Redigida entre dezembro de 1851 e janeiro de 1852, a obra *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* procura analisar uma série de acontecimentos históricos decisivos para a explicitação da natureza do objeto da investigação marxiana: a sociedade civil-burguesa e o Estado moderno. Ao se debruçar sobre as recentíssimas transformações sofridas pela estrutura social e política francesa desde 1848, o texto traz à luz a problemática da gênese do Estado – em sua estreita relação com o desenvolvimento do capital como modo de reprodução social –, retomada de modo a incorporar as determinações que emergem das novas necessidades sociais impostas pela estrutura social do capital a partir da segunda metade do século XIX. Retorna-se, por conseguinte, à contradição essencial da sociedade burguesa: como momento derradeiro de um determinado itinerário histórico (o processo contraditório alavancado pela divisão do trabalho, pelo qual o ser social se desenvolve de modo desigual através do trabalho estranhado), ela se constitui como elaboração mais elevada das forças produtivas humanas, que permanecem, entretanto, sufocadas pela forma social que aprisiona o progresso social a serviço da produção de riqueza.

Em *O 18 de brumário*, não obstante, tal contradição é apreendida no processo de sua maturação histórica, de modo a evidenciar uma transformação significativa no curso de desenvolvimento do próprio modo de produção do capital. Em termos mais precisos, aponta-se o modo pelo qual, esgotado o seu período revolucionário – quando, na condição de elemento historicamente novo, as forças sociais do capital realizam a

⁷⁸ Recorde-se, a afirmação marxiana em *A ideologia alemã*, para a qual o primeiro ato histórico consiste na transformação das necessidades originárias em novas necessidades.

varredura dos entulhos feudais para instaurar o *mercado mundial*, passo necessário para a universalização efetiva dos indivíduos –, a sociedade burguesa é obrigada a explicitar-se como forma social aquém das possibilidades humanas criadas em seu bojo, momento em que o Estado, como instrumento de classe responsável por garantir a ordem necessária para a manutenção da propriedade privada, assume a forma da *ditadura bonapartista* para garantir, pela força do sabre e da baioneta, o imperativo de acumulação do capital.

Como se verá com o desdobramento da crítica marxiana, os acontecimentos analisados em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* se revelarão cruciais para a constituição do Estado moderno, que completa seu processo de formação com o *bonapartismo*. Não obstante, importa anotar, por ora, o papel decisivo das circunstâncias históricas (e das necessidades/possibilidades por elas engendradas) para a compreensão da essência da sociedade burguesa e da função social do Estado moderno, razão pela qual Marx introduz sua análise da concretude histórica francesa com reflexões que retomam as determinações mais gerais da sua concepção do movimento da história. Torna-se oportuno, nesse sentido, retomar os principais aspectos de tal concepção, bem como atentar para algumas observações de György Lukács acerca do equacionamento entre teleologia e causalidade, de modo a explicitar a relação entre a atuação prática dos homens na história e as circunstâncias produzidas pelo desenvolvimento objetivo das relações sociais⁷⁹.

Recorde-se que, em termos marxianos, o movimento que torna a produção da vida humana na história um processo cada vez mais social e complexo – devidamente desdobrado em *A ideologia alemã* – tem como plataforma o desenvolvimento das *forças produtivas*, que, como decorrência necessária do processo de trabalho, é acompanhado do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos. A análise da formação da sociedade burguesa revela que, no desenvolvimento histórico das forças produtivas a partir do processo produtivo de exteriorização da vida humana, “o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo

⁷⁹ Convém advertir o leitor, os estudos de Lukács sobre a obra de Marx foram os primeiros a reconhecer o fundamento ontológico das categorias marxianas, conquista decisiva para compreender a especificidade das reflexões do filósofo alemão. Não obstante, importante ter cautela ao aproximar a filosofia lukacsiana da filosofia marxiana, de modo a não perder de vista diferenças significativas entre ambas, que certamente existem. Convém registrar, ainda, que a obra madura de Lukács, a *Ontologia do ser social*, constitui um trabalho inconcluso e pouco estudado, de modo que muitas questões acerca da relação entre Marx e Lukács carecem de ser esclarecidas. Nas linhas seguintes, intenta-se explorar alguns aspectos da investida lukacsiana em extrair as consequências filosóficas da concepção marxiana da história no que se refere ao equacionamento da relação entre teleologia e causalidade.

intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações”, de modo que, quanto mais se desenvolvem as capacidades produtivas humanas, “tanto mais a história torna-se história mundial” (MARX; ENGELS, 2009, p. 40). Desse modo, sublinha-se que a linha de fundo do desenvolvimento histórico apresenta uma tendência à socialização que lhe é inerente⁸⁰, consequência do necessário desenvolvimento das forças produtivas oriundo da atividade prática dos homens:

O simples fato de cada geração posterior encontrar as forças produtivas adquiridas pela geração precedente, utilizando-as como matéria-prima para a nova produção, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais desenvolvidas estiverem as forças produtivas dos homens e, por consequência, as suas relações sociais. Consequência necessária: a história social dos homens nada mais é do que a história de seu desenvolvimento individual, tenham eles ou não consciência disto. Suas relações materiais estão na base de todas as suas outras relações. Estas relações materiais são apenas as formas necessárias nas quais se realiza sua atividade material e individual (MARX, 1977, p. 15).

Detendo-se sobre a relação, esboçada por Marx, entre história da humanidade e desenvolvimento das forças produtivas, Lukács traz à luz a tendência histórico-universal do desenvolvimento social como consequência necessária da generalização intrínseca ao processo de produção do homem pelo trabalho. Como observa o filósofo húngaro, “o nascimento do gênero humano em sentido social é o produto necessário, involuntário, do desenvolvimento das forças produtivas” (LUKÁCS, 2012, p. 402). Tal constatação se fundamenta na peculiaridade da atividade humana, pois, ao contrário do que ocorre com o ser natural (que se relaciona com a natureza de modo passivo), a atividade sensível humana é consciente, de modo que “o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que /.../ ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los” (LUKÁCS, 2009, p. 229). Nesse sentido, o trabalho se constitui, segundo Lukács, como por teleológico⁸¹: seu resultado, mediado pela escolha de uma entre as alternativas possíveis, transforma o mundo sensível (no qual reina a causalidade) para realizar uma finalidade projetada pelo sujeito, atualizando materialmente um projeto concebido no plano da idealidade. O resultado, conforme exposto no Capítulo anterior, transforma tanto o objeto como o sujeito que o produz, dando lugar a novas situações históricas.

⁸⁰ Nos termos de Lukács, “as formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais” (LUKÁCS, 2012, p. 287).

⁸¹ Lukács cunha a expressão “pôr teleológico” tendo em vista a “prévia ideação” (expressão marxiana) imprescindível para o surgimento do trabalho.

Continuando nos termos de Lukács, “o progresso não pode ser pensado sem este desenvolvimento, ao qual é inerente o fato de que, não sendo conhecidos os condicionamentos do trabalho, o resultado é sempre algo diverso”⁸² (LUKÁCS, 1969, p. 16). Assim, “enquanto o trabalho é realizado, a observação dos seus resultados etc. faz crescer continuamente a faixa de determinações que se tornam cognoscíveis e, por conseguinte, o trabalho se torna cada vez mais variado, abarca campos cada vez maiores”⁸³ (LUKÁCS, 2009, p. 233). Dito de outro modo, o processo histórico de exteriorização da vida humana tem, como uma de suas características ontológicas, a “dialética interna do constante aperfeiçoamento do trabalho” (*idem*), isto é, ao liberar e dominar as forças da natureza, a atividade humana “traz à existência um processo de desenvolvimento das próprias capacidades no sentido de níveis superiores” (*ibid.*, p. 230), de modo que “o trabalho gera produtos sociais de ordem mais elevada” (*ibid.*, p. 233). Desse modo, constata-se uma tendência ontologicamente objetiva do desenvolvimento social, configurada no momento em que a reprodução do ser social deixa de estar confinada ao quadro da reprodução biológica.

Viu-se o modo pelo qual a tendência ontologicamente objetiva do desenvolvimento social é descrita pela letra marxiana tanto nos *Manuscritos de 1844* como n’*A ideologia alemã*. Importante recordar, sem embargo, que, assentada sobre o desenvolvimento objetivo impulsionado pelo trabalho, a concepção marxiana da história se opõe ao procedimento especulativo. Este, ao entender a história como autodesenvolvimento da ideia, é obrigado a conceber os momentos históricos anteriores como estágios necessários para o momento posterior⁸⁴, sendo os processos históricos

⁸² A investigação do complexo do trabalho constata que, “na posição teleológica, o homem empenhado no trabalho não está nunca em situação de abarcar todas as condições da ordem causal posta em movimento por êle mesmo; daí se deduz que, com o trabalho, de modo geral, se dá origem *também* a algo diverso da intenção originária do trabalhador” (LUKÁCS, 1969, p. 16).

⁸³ Não se deve entender, contudo, que o processo de trabalho conduziria a um conhecimento total do homem e da natureza. Conforme salienta Lukács, “é um preconceito enraizado no cientificismo a crença de que, com a ampliação das experiências, com as suas conexões, se reduza o terreno do desconhecido. Creio, ao contrário, que êle se amplia. Quanto mais conhecemos a natureza, com a qual a ciência e o trabalho estão em relação de troca, tanto mais evidente resulta este *médium* desconhecido, pleno das conseqüências mais importantes para o desenvolvimento posterior da humanidade” (LUKÁCS, 1969, pp. 16-17).

⁸⁴ Segundo Lukács, Marx “sempre polemiza com Hegel quando este transforma em seqüências ideais logicamente necessárias as conexões reais da realidade. Naturalmente, trata-se de uma crítica dirigida, em primeiro lugar, contra o idealismo filosófico hegeliano; mas se trata também – e isso não é separável nem do caráter desse idealismo nem da crítica marxiana – posicionar-se contra uma das fundamentações lógicas da filosofia da história. A sucessão dos períodos e dos vultos que aparecem neles (o momento mais cristalino disso é a história da filosofia) decorre então, de modo metodologicamente necessário, da sucessão de categorias lógicas” (LUKÁCS, 2012, pp. 371-372).

deturpados por uma lógica compromissada com a racionalização do presente⁸⁵. De acordo com os autores de *A ideologia alemã*, a especulação produz “uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior” (MARX; ENGELS, 2009, p. 40), distorcendo, por conseguinte, o real equacionamento da relação entre teleologia e causalidade. A filosofia especulativa recai, assim, numa “teleologia ‘teológica’ característica da sociedade civil, em sua reciprocidade circular com o Estado burguês”, que “afirma a si mesma como o derradeiro quadro de referência reconciliatório” (MÉSZÁROS, 2011, p. 187). Recorde-se que, para Marx, ao contrário:

A história nada mais é do que o suceder de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade anterior (MARX; ENGELS, 2009, p. 40).

Não obstante o reconhecimento, nas teses *Ad Feuerbach*, da importância do idealismo no que se refere ao desenvolvimento do *lado ativo*⁸⁶ – tendo a filosofia hegeliana o mérito de introduzir o devir na essência do ser que se desenvolve historicamente – o materialismo de Marx, porém, “teve de partir de uma posição diametralmente oposta àquela de Hegel em todas as questões centrais” (MÉSZÁROS, 2011, p. 31). No que se refere ao equacionamento entre teleologia e causalidade na história:

A única teleologia consistente com a concepção materialista da história é a teleologia objetiva e com fim aberto do trabalho em si. No nível ontológico fundamental, essa teleologia está preocupada com a forma pela qual o ser humano – esse único “ser automegador da natureza” – cria e desenvolve a si próprio por meio de sua atividade produtiva dotada de propósito. Nesse processo, o trabalho cumpre a função de mediação ativa no metabolismo progressivamente em mutação entre seres humanos e natureza. Todas as potencialidades do ser humano socializado, bem como todas as características do intercâmbio social e do metabolismo social, surgem da teleologia objetiva

⁸⁵ Como salienta Mészáros, “o que valia aos olhos de Hegel como a verdadeira teodiceia era a realização da liberdade objetiva na efetividade do Estado moderno. E o processo histórico em si foi definido como o estabelecimento da identidade do objetivo e do racional, bem como da liberdade subjetiva e dos requisitos da lei, reconciliando ao mesmo tempo os indivíduos particulares com a ‘efetividade racional’, orientada para o Estado, do presente” (MÉSZÁROS, 2011, p. 190).

⁸⁶ Refere-se à primeira tese, segundo a qual “o principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é *apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação*, mas não como *atividade humana sensível, como prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegentändliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n^o *A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da ‘atividade revolucionária’, ‘prático-crítica’” (Marx, 2009b, p. 533).

dessa mediação. E como o trabalho envolvido nesses processos e transformações é o dos próprios seres humanos, a mediação ativa entre indivíduos e natureza não pode ser considerada outra que não a *automediação* que, como quadro de explicação, é radicalmente oposta a qualquer concepção teológica de teleologia (MÉSZÁROS, 2011, p. 187).

Desse modo, diferentemente da filosofia especulativa que distorce os processos históricos de modo a converter o momento posterior em finalidade do anterior, a única forma de teleologia operante na concepção marxiana da história é a do “*telos do trabalho* dinamicamente material/intelectual: como *autoprodução* humana e como a produção das condições da transformação social emancipatória na direção daquele ‘reino da liberdade’” (*ibid.*, p. 31). Uma vez que a história é assentada sobre o complexo do trabalho, Marx pôde conservar tanto o caráter ativo da participação dos indivíduos sujeitos de sua história, quanto a independência ontológica da objetividade social existente em si e por si, dando lugar a um novo equacionamento da relação entre teleologia e causalidade⁸⁷. Através da atividade teleológica, o sujeito, escolhendo uma dentre as múltiplas alternativas possíveis, produz uma nova objetividade, que, dotada de legalidade própria e independente do sujeito, não possui em si qualquer caráter teleológico. As novas séries causais desencadeadas pelo trabalho⁸⁸ extrapolam finalidade previamente concebida pelo sujeito que realiza a atividade, gerando novas possibilidades que ampliam, “de modo objetivo e contínuo, o espaço no qual a liberdade se torna possível” (LUKÁCS, 2009, p. 241).

Observa-se, nesse contexto, o modo como a liberdade, em termos marxianos, aparece objetivamente fundada, pois vinculada ao processo de aperfeiçoamento do trabalho que transforma as necessidades naturais originárias e impulsiona o desenvolvimento das forças produtivas humanas, enriquecendo o universo das alternativas objetivamente possíveis. Como escreve Lukács, “precisamente essa ligação do reino da liberdade com sua base sócio-material, com o reino econômico da necessidade, mostra como a liberdade do gênero humano é o resultado de sua própria atividade” (*idem*). Em suma, uma vez que a atividade humana caracteriza-se por transformar incessantemente o mundo sensível (dando lugar a formas cada vez mais

⁸⁷ Na filosofia hegeliana, “uma vez que a história, tal como toda a realidade, se apresentava apenas como a realização da lógica, o sistema podia despojar o acontecer histórico de sua forma histórica e reconduzi-lo à sua essência própria, ou seja, à lógica. Mas para Marx – e de resto também para Engels – a historicidade é uma característica ontológica não ulteriormente redutível do movimento da matéria, particularmente quando, como é o caso aqui, trata-se apenas do ser social. As leis mais gerais desse ser podem também ser formuladas em termos lógicos, mas não é possível derivá-las da lógica ou reduzi-las a ela” (LUKÁCS, 2012, p. 373).

⁸⁸ Na terminologia lukacsiana, o trabalho produz uma “causalidade posta” (cf. LUKÁCS, 2013).

complexas de objetividade), o movimento de recuo das barreiras naturais inerente ao desenvolvimento histórico alavancado pelo processo de trabalho, “por um lado, aumenta o número, o alcance etc. das decisões humanas entre alternativas, e, por outro, eleva-se ao mesmo tempo a capacidade dos homens, na medida em que se elevam as tarefas a eles colocadas por sua própria atividade” (*idem*).

Importa salientar que, não obstante o caráter de escolha presente na atividade humana, nenhuma alternativa ou cadeia de alternativas “pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera” (LUKÁCS, 2013, p. 76). Uma vez que o modo pelo qual os homens produzem sua vida depende das condições materiais já encontradas, “o sujeito só pode tomar como objeto de seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independente dele” (*idem*). Assim, continua Lukács, “o processo social real, do qual emergem tanto o pôr do fim quanto a descoberta e a aplicação dos meios, é o que determina – delimitando-o concretamente – o campo das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente realizadas” (*ibid.*, p. 77).

Observado o modo pelo qual Lukács desenvolve, a partir da ontológica marxiana, a relação entre teleologia e causalidade no processo de trabalho (sem esquecer do elemento insuprimível da casualidade⁸⁹) – procurando evitar, ao mesmo tempo, identificar o filósofo húngaro como continuador de Marx –, importa anotar, não obstante, a referência ao problema das alternativas concretas na afirmação marxiana do segundo parágrafo de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, segundo a qual “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011b, p. 25). Subjacente a essa afirmação encontra-se toda a complexidade da concepção histórica de Marx, que, fundada na separação ontológica entre sujeito e objeto, concilia o elemento teleológico presente no trabalho humano (e, com isso, o papel ativo dos homens como sujeitos produtores de sua própria história) com a rede de relações causais que configura o solo

⁸⁹ Não se deve olvidar o papel desempenhado pela casualidade, frequentemente destacado pelo filósofo húngaro. Conforme aduz Lukács, “de fato, nas alternativas e nas decisões a elas relativas interagem sempre componentes heterogêneos que, por causa desta heterogeneidade, têm um insuprimível caráter de casualidade. Gostaria de sublinhar, a este respeito, como foi precisamente Marx a fazer notar a *casualidade* da presença ou não de um determinado tipo de personalidade à frente de um movimento revolucionário” (LUKÁCS, 1969, p. 133).

social concreto sobre o qual recai a ação dos sujeitos, isto é, as circunstâncias objetivas que os homens não escolhem, mas recebem das gerações anteriores como algo dado. Em outras palavras, no trabalho a unidade entre liberdade e necessidade se manifesta “como unidade indissolúvelmente contraditória das decisões teleológicas entre alternativas com as premissas e consequências ineliminavelmente ligadas a uma relação causal necessária” (LUKÁCS, 2009, p. 240). Com efeito, as circunstâncias sociais, definidas a partir do estágio historicamente determinado do desenvolvimento das forças produtivas, estabelecem as possibilidades objetivas para a atividade transformadora do homem.

Voltando-se sobre essa conhecida passagem de Marx, Agnes Heller explica que “a ‘circunstância’ é a unidade de forças produtivas, estrutura social e formas de pensamento, ou seja, um complexo que contém inúmeras posições teleológicas, a resultante objetiva de tais posições teleológicas” (HELLER, 2011, pp. 11-12). Tal resultante objetiva – a totalidade das relações sociais legadas pela geração precedente – ainda que, em última instância, se constitua como síntese de pores teleológicos oriundos da atividade humana, possui, todavia, uma legalidade própria, isto é, constitui uma objetividade social independente do sujeito, mas que interage constantemente com ele, estabelecendo a margem de alternativas objetivamente possíveis para a atuação dos homens na história. Desse modo, está pressuposto na afirmação marxiana – para a qual os homens fazem a sua história, mas não sobre circunstâncias escolhidas por eles – a constatação que:

“não há alternativas que não sejam concretas; elas jamais podem ser desvinculadas do seu *hic et nunc* (no mais amplo sentido dessa expressão). Todavia, precisamente por causa dessa concretude, que nasce de uma indissociável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais em que atua, todo ato singular contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, tem efeitos ulteriores – independente das intenções conscientes –, produzindo alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas. Portanto, as legalidades objetivas do ser social estão indissolúvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma estringência social que é independente de tais atos” (LUKÁCS, 2012, p. 345).

Iniciando o texto d’*O 18 de brumário* com uma reflexão sobre a relação reciprocamente determinante entre a ação do indivíduo na história e as circunstâncias sociais objetivamente dadas, Marx traz à luz traços fundamentais do objeto da análise: toda formação social se constitui como momento do itinerário histórico de autoconstituição do humano, que tem o trabalho – atividade consciente – como

elemento mediador e que pressupõe um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. No interior do processo de produção da vida humana, configura-se o solo concreto a partir do qual se estabelece os limites objetivos para a atuação dos sujeitos, sempre pautada, segundo Lukács, pela decisão entre alternativas. Desse modo, qualquer forma de objetividade social é composta pela síntese dos pores teleológicos realizados pelos indivíduos singulares, que, todavia, produz uma resultante objetiva de caráter causal, que, em sua legalidade própria decorrente das determinações fundamentais do processo de trabalho, estabelece o horizonte de alternativas objetivamente possíveis.

No que se refere ao modo de abordar o objeto social, a análise marxiana, voltada para uma forma específica de sociedade (a francesa de 1848-1851), deverá articular, de um lado, a particularidade da realidade histórico-social e, de outro, a *estrutura fundamental dos processos sociais*⁹⁰, isto é, as conexões legais gerais dos complexos sociais em sua totalidade, oriundas das determinações ontológicas fundamentais do próprio ser social. Como salienta Lukács, “do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o ser-propriadamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar” (LUKÁCS, 2012, p. 369). Em carta a P. V. Annenkov, Marx volta a destacar os elementos básicos de qualquer formação social:

O que é a sociedade, qualquer que seja sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. São os homens livres para escolher esta ou aquela forma de sociedade? De modo nenhum. Suponhamos um certo grau de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e teremos uma forma correspondente de comércio e consumo. Suponhamos certos graus de desenvolvimento da produção, do comércio, do consumo, e teremos uma dada forma de constituição social, uma dada sociedade civil. Suponhamos uma determinada sociedade civil e teremos um dado estado político que é apenas a expressão oficial da sociedade civil (MARX, 1977, p. 14).

Vale insistir que a objetividade social, em sua configuração histórica determinada, ainda que constituída pela atividade material/espiritual dos sujeitos, jamais se confunde com estes, de modo que o essencial da compreensão metodológica em

⁹⁰ /.../ aqui se torna evidente a estrutura fundamental dos processos sociais: eles partem imediatamente de pores teleológicos, determinados de maneira alternativa, feitos por homens singulares, mas, dado o decurso causal dos pores teleológicos, estes desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais gerais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre sínteses de atos individuais, realizadas pelo próprio movimento social. Tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens individuais, em sua maioria, sem ter necessariamente consciência clara a respeito, reagem a circunstâncias, constelações, possibilidades etc. típicas de um modo que é também tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global (LUKÁCS, 2012, pp. 355-356).

Marx é “a exata separação entre a realidade existente em si como processo e os caminhos do conhecimento” (LUKÁCS, 2012, p. 289). Recorde-se, nesse ponto, a posição ontológica assumida pelo pensamento marxiano no período de sua formação, para a qual o ser é que determina a consciência, de modo que “as coisas do mundo humano têm elas mesmas um sentido imanente” (VAISMAN, 2006, p. 329), cabendo à subjetividade a “função de buscar captar esse sentido. A razão, em contrapartida, entendida como figura histórica e socialmente constituída, reproduz esse mesmo sentido. É por isso reprodutora de sentido, e nunca usina originária” (*idem*).

Em confluência com a posição ontológica alcançada a partir de 1843, a análise marxiana em *O 18 de brumário* volta-se para a apreensão da lógica própria do complexo social investigado. Reveladora, nesse sentido, a assertiva de Engels no *Prefácio* à 3ª edição da obra, para o qual o texto expõe “todo o nexo interno do curso da história francesa desde as jornadas de fevereiro” (ENGELS *in* MARX, 2011b, p. 21), ou seja, volta-se para a explanação das determinações constitutivas do objeto – a realidade histórico-social da França – tal como elas existem em si, procedimento que foi possível, completa Engels, graças ao “conhecimento preciso que Marx tinha da história francesa”⁹¹ (*idem*). A assertiva engelsiana explicita, pois, a mesma preocupação fundamental que norteia o período de formação do pensamento marxiano, isto é, a necessidade de “permanecer constantemente sobre o solo da história real” e, ao invés de “explicar a práxis partindo da idéia”, procurar “explicar as formações ideais a partir da práxis material” (MARX; ENGELS, 2009, pp. 42-43). Como observa Lukács:

Do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de ser mais ou menos corretamente conhecido, e o método de sua apreensão ideal mais adequada possível. A prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere apenas ao ser em geral; toda objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concretas, em seu ser-precisamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico. E essa é posição filosófica de Marx desde os tempos dos *Manuscritos econômico-filosóficos* (LUKÁCS, 2012, p. 303).

Uma vez que à subjetividade cabe apenas captar a lógica imanente à objetividade social investigada, não pode ter lugar, na análise marxiana, uma construção operativa prévia da subjetividade com a qual o investigador deve conduzir o seu

⁹¹ Chama-se atenção para a observação de Engels no sentido de destacar a preocupação fundamental da concepção marxiana da história em permanecer sobre o solo da história real e, nesse sentido, procurar reproduzir as determinações imanentes ao objeto, tal como ele existe independentemente do sujeito que o aborda. Com isso, não se deve olvidar as diferenças significativas entre a concepção histórica de Marx e aquela esboçada por Engels que, como explicita Lukács, sucumbe, em algumas ocasiões, “ao fascínio da logicização hegeliana da história” (LUKÁCS, 2012, p. 372).

trabalho de desvendamento do objeto. Entretanto, observa-se que, das determinações ontológicas mais gerais da objetividade social decorrem ao menos duas implicações, igualmente gerais, de caráter metodológico: i) sendo o ser social (em um estágio qualquer) uma totalidade complexa, suas categorias, “até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser adequadamente compreendidas no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata” (LUKÁCS, 2013, p. 41), ou seja, a categoria da *totalidade*, decisiva na apreensão da realidade pela consciência, “não é, nesse caso, um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução ideal do que realmente existe” (LUKÁCS, 2012, p. 297); ii) sendo a historicidade uma determinação essencial da totalidade social, a explicitação de seus nódulos centrais exige uma *investigação genética*, que, mantendo-se sobre o solo real da história, compreenda as formações sociais complexas em seu processo de desenvolvimento, partindo das formações sociais mais simples e acompanhando o modo pelo qual estas se tornam cada vez mais mediatizadas.

A necessidade de uma análise genética dos fenômenos sociais é registrada no *Prefácio de 1859*, em que Marx, sumariando as conclusões alcançadas no período de formação de seu pensamento, aduz que os complexos específicos que compõe o ser social, tal como as formas de consciência, a política, as relações jurídicas, etc., não podem ser explicados por si mesmos – uma vez que se enraízam nas *condições materiais de existência* –, sendo compreensíveis apenas em conexão com o processo total de *produção social da própria existência* dos homens. A advertência metodológica de Marx se justifica porque, sendo as categorias formas de ser ou determinações da existência, para a análise do fenômeno social “o ser e suas transformações são o fundamental” (LUKÁCS, 1969, p. 12), a investigação deve acompanhar o desenvolvimento histórico do ser social que, ao produzir suas condições de vida, transforma a si mesmo e o próprio sistema de categorias. Com isso em vista, Lukács, em sua última entrevista, ressaltou que:

Marx antes de tudo elaborou, e esta eu considero que seja a parte mais importante da teoria marxiana, a tese segundo a qual a categoria fundamental do ser social, mas isto vale para todo o ser, é que ele é histórico. Nos manuscritos parisienses Marx diz que só há uma ciência, isto é, a história, e até acrescenta: “Um ente não objetivo é um não-ente”. Quer dizer, não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir por isso significa que algo existe numa objetividade de forma determinada. Isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ente em questão pertence. Aqui a ontologia distingue-se nitidamente da velha filosofia. A velha filosofia, de fato, delineava um sistema de categorias no interior do qual compareciam também as categorias históricas. No sistema categorial do marxismo da coisa é primariamente um algo provido de uma

qualidade, uma coisidade e um ser categorial. “Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen”. E, portanto, no interior de tudo isto, a história é a história do transformar-se das categorias. As categorias são, por isso, partes integrantes da realidade objetiva. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. Sob este perfil o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das concepções do mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui todo o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se desenvolva no interior do sistema de categorias, mas ao contrário, a história é a transformação do sistema das categorias. As categorias são, em suma, formas de ser (LUKÁCS, 1986, p. 85).

De acordo com Lukács, “a afirmação de Marx, segundo a qual só existe uma ciência unitária da história que vai da astronomia à chamada sociologia, poderá ser verificada à base desta *estrutura fundamental do ser*” (LUKÁCS, 1969, p. 20). Dito de outro modo, a historicidade do ser como totalidade (determinação ontológica) impõe a imprescindibilidade da compreensão genética da formação dos complexos sociais (implicação metodológica), sendo necessário observar as conexões do ser em seu processo de desenvolvimento, de modo a apreender as categorias sociais – formas de ser – em sua imanência histórica, mantendo-se, assim, sobre o solo real que as serve de fundamento. A análise de qualquer totalidade social envolve, nesse sentido, a investigação genética que explicita o desenvolvimento das categorias mediadoras responsáveis por tornar sua estrutura originária cada vez mais complexa e heterogênea, atentando para as rupturas ontológicas que ocorrem, por exemplo, na transição de um modo de produção para outro. Desse modo, a análise genética parte da concretude histórica do objeto e traz à luz “a estrutura originária que constitui no ponto de partida para as formas posteriores” (LUKÁCS, 2013, p. 137), sem perder de vista a diferenciação entre as determinações primárias e as formas mais complexas surgidas no curso do desenvolvimento do ser social, isto é, “as diferenças qualitativas que, no curso do desenvolvimento social posterior, se apresentam de maneira espontaneamente inevitável e modificam a estrutura originária do fenômeno de modo necessário” (*idem*). Em suma, ainda seguindo as considerações de Lukács sobre a problemática do método em Marx:

se quero compreender os fenômenos sociais, devo considerar a sociedade, desde o princípio, como um complexo de complexos. O problema decisivo está em como são constituídos estes complexos e como podemos chegar à essência real da sua natureza e função. Não se trata, como disseram alguns, das determinações sociológicas, etc., que vêm sempre depois, mas da compreensão genética da origem e da formação destes complexos (LUKÁCS, 1969, p. 16).

Cabe observar que o tema da gênese dos fenômenos sociais encontra-se presente na obra de Marx ao menos desde a redação dos *Cadernos de Kreuznach*, ainda que não desenvolvida em todas as suas consequências, dado o estado incipiente dos estudos de Marx sobre economia política⁹². No caso d’*A ideologia alemã*, basta uma leitura atenta da seção destinada à origem do Estado (o mesmo vale para as passagens sobre a origem da propriedade privada) para compreender que a análise marxiana de qualquer complexo social exige uma investigação genética que busque *provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção* (MARX; ENGELS, 2009, p. 93).

Em carta a P. V. Annenkov, Marx destaca igualmente a necessidade de se considerar as categorias em suas relações histórica e socialmente definidas. Sustenta que “os homens, ao desenvolverem suas faculdades produtivas, ou seja, ao viverem, desenvolvem certas relações entre eles” (MARX, 1977, p. 19), cuja natureza é alterada ao longo dos processos históricos alavancados pelo trabalho, que, necessariamente, modifica e desenvolve as capacidades humanas. Continuando com Marx, ao produzirem suas relações sociais a partir da produtividade material, os homens desenvolvem também suas ideias, categorias, que “são apenas *expressões abstratas* dessas relações reais, permanecendo como verdadeiras apenas enquanto essas relações subsistem” (*idem*), ou seja, as categorias “são tão pouco eternas como as relações que exprimem” (*ibid.*, p. 21). Vale insistir, nos termos de *A ideologia alemã*, que o “*espírito*” *sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria*, ou, em termos explicitamente ontológicos, “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p. 47). Assim, a análise genética é decisiva para o argumento marxiano porque, não sendo mais que o ser consciente, se separadas das relações históricas reais, as abstrações não têm nenhum valor. Consequentemente, o significado de cada categoria ou relação é desvendado a partir de sua condição de momento do desenvolvimento histórico alavancado pela autoprodução do homem.

⁹² Recorde-se, a esse respeito, a defesa de Marx da crítica verdadeiramente filosófica, salientada no Capítulo 1. Cf. MARX, 2005, p. 108.

3.2. A PRIMEIRA VEZ COMO TRAGÉDIA: A GLORIFICAÇÃO DA REVOLUÇÃO FRANCESA PELOS HERÓIS DA BURGUESIA

De modo a introduzir a análise marxiana das categorias políticas em *O 18 de brumário*, observa-se que as primeiras linhas do texto trazem a conhecida afirmação na qual “Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encarnados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (MARX, 2011b, p. 25). A referência à repetição farsesca, em 1848-1851, da tragédia que caracteriza o processo da Revolução Francesa (1789-1795) pressupõe a problemática da gênese do Estado moderno e do modo de produção burguês, de tal modo que a comparação do que foi realizado nesses distintos processos revolucionários implica a consideração dos condicionamentos e possibilidades efetivas dos respectivos momentos históricos, ambos inseridos no processo de desenvolvimento e consolidação do mundo moderno.

A referência ao processo revolucionário burguês de 1789 é recorrente na obra de Marx⁹³. Recorde-se, nesse sentido, a reflexão presente nos *Cadernos de Kreuznach* sobre a passagem do Estado feudal (imperfeito) ao Estado moderno (perfeito), que encontra na Revolução Francesa o momento da definitiva separação entre a vida pública e a vida privada, completando, assim, um processo já em curso no período monárquico. Raciocínio semelhante se faz presente em *Sobre a questão judaica*, conforme mencionado no Capítulo I, quando a análise marxiana aponta a revolução política como responsável pela supressão do caráter político da sociedade civil próprio da sociedade feudal, transformação que, se por um lado, estabelece a relação entre Estado e sociedade

⁹³ Cabe mencionar que o fascínio pela Revolução Francesa não se restringe à Marx, sendo, ao contrário, um problema central para todo idealismo alemão. Segundo Marcuse, “O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao Terror, os idealistas alemães saudaram unanimemente a Revolução, considerando-a o despontar de uma nova era, e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera. As idéias da Revolução Francesa surgem, pois, no cerne dos sistemas idealistas, determinando, sob muitos aspectos, sua estrutura conceitual. A Revolução Francesa, aos olhos dos idealistas alemães, não só abolira o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe média, mas, ao emancipar o indivíduo como senhor auto-confiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra a organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso no conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão” (MARCUSE, 2004, pp. 15-16).

civil em termos puramente sociais, por outro lado, faz do homem burguês, em seu individualismo egoísta característico, a base, o pressuposto do Estado⁹⁴.

Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (texto no qual se encontra, pela primeira vez, a tematização da particularidade do desenvolvimento do modo de produção burguês na Alemanha), a realidade francesa aparece como *locus* exemplar do processo de emancipação política, colocando em evidência o atraso do povo alemão, incapaz de cumprir o mesmo trajeto dos povos modernos. Como escreve Marx naquela ocasião, “na Alemanha, começa-se com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra” (MARX, 2005, p. 149), referindo-se ao papel revolucionário desempenhado pela classe burguesa inglesa e francesa, papel que a burguesia alemã, em razão de sua posição no interior do processo global de desenvolvimento do modo de produção capitalista, não é capaz de realizar.

Temática recorrente na totalidade da obra marxiana⁹⁵, o caráter exemplar da Revolução Francesa no âmbito do processo de emancipação política é desdobrada amplamente no artigo *A burguesia e a contra-revolução*, publicado na *Nova Gazeta Renana*⁹⁶ em dezembro de 1848. Nesse contexto, escreve Marx que as revoluções inglesa e francesa transcendem os lugares onde ocorreram, devendo ser consideradas “revoluções de tipo (Stils) europeu” (MARX, 2010d, p. 323), pois “exprimiam ainda mais as necessidades do mundo de então, do que das partes do mundo onde tinham ocorrido, Inglaterra e França” (*ibid.*, p. 324).

Observa-se como a extração do verdadeiro significado das revoluções burguesas depende da consideração das condições objetivas da totalidade social em um dado momento histórico, condições que são configuradas a partir da relação dialética

⁹⁴ O caráter contraditório da emancipação política é crucial para compreender a relação entre Revolução Francesa de 1789 e o processo revolucionário de 1848. A questão encontra um desenvolvimento mais detalhado um pouco mais adiante.

⁹⁵ Além das obras citadas, é oportuno destacar a menção, por parte de Marx, do papel crucial desempenhado pela Revolução Francesa em *A ideologia alemã*, *As lutas de classes na França e Guerra civil na França*.

⁹⁶ A *Nova Gazeta Renana* foi o jornal editado por Marx entre 01 de junho de 1848 e 19 de maio de 1849. De acordo com Chasin, “a *Nova Gazeta Renana* é a arma de Marx na Revolução Alemã de 1848” (CHASIN, 1982b, p. 57). Mais detalhadamente, “tratava-se de criar um periódico que alcançasse ampla difusão entre os trabalhadores, tendo por objetivo desenvolver e difundir ‘ideias rigorosamente científicas e uma doutrina concreta’, portanto, participar da luta revolucionária com a ‘arma da crítica’, esforçando-se para transformá-la em ‘poder material’ por sua assunção pelo povo. A exigência primordial é a precisa apreensão da realidade, a clareza acerca dos objetivos a atingir e o consequente estabelecimento dos passos a serem dados em cada momento, de acordo com o curso do desenvolvimento” (COTRIM in MARX, 2010d, p. 39). Segundo Engels, em maio de 1849, ao ser proibido de circular, o jornal “contava já 6000 assinaturas, enquanto que a *Gazeta de Colônia* confessava não chegar a 9000. Jamais um jornal alemão, antes ou depois, teve a força e a influência da *Nova Gazeta Renana*, nem soube, como esta, galvanizar as massas proletárias” (ENGELS, 1976, p. 178).

entre as relações sociais de produção e o desenvolvimento das capacidades produtivas humanas. No caso da Revolução Francesa, esta emerge como ponto culminante da crise secular do sistema feudal, originada pelo desenvolvimento, em seu interior, de uma forma superior de reprodução da vida humana: o modo de produção capitalista. As relações sociais de produção feudais se transformam, assim, em entraves que obstam o desenvolvimento objetivo das capacidades humanas, bem como a realização das novas possibilidades humano-genéricas criadas historicamente pelo modo de produção burguês⁹⁷ (ainda que em estágio inicial de desenvolvimento⁹⁸). Com isso em vista, Marx argumenta que a Revolução Francesa não foi “o triunfo de uma *determinada* classe da sociedade sobre a velha ordem política” (*ibid.*, p. 323), mas “a proclamação da ordem política para a nova sociedade europeia” (*idem*). Segundo o autor, a burguesia estava na “ponta da criação”, o que explica o fato de seu triunfo em 1789 ter sido “então o triunfo de uma nova ordem social” (*idem*). Ou seja, se “a burguesia era a classe que *efetivamente* estava na ponta (Spitze) do movimento” (*idem*), isso se dava em razão do *ser da classe*, isto é, da situação de vida da burguesia, que exprimia as necessidades sociais de um novo (e mais sofisticado) modo de produção⁹⁹. Como aponta Livia Cotrim:

A ordem social burguesa, que triunfava, era então de fato *nova*, era a *nova sociedade europeia* (e não somente francesa ou inglesa). A burguesia estava na ponta do movimento porque sua ordem social era ao que de mais avançado e amplo se podia aspirar. A sociedade burguesa, e o conseqüente domínio político da burguesia, era a nova ordem social tanto em face da “monarquia, da nobreza e da Igreja dominante” quanto em face do povo, as primeiras por representarem a velha sociedade ultrapassada pela transformação do modo de produção e intercâmbio, o segundo porque ainda

⁹⁷ De acordo com a letra marxiana no *Manifesto comunista*, “os meios de produção e de troca, sobre cuja base se ergue a burguesia, foram gerados no seio da sociedade feudal. Numa certa etapa do desenvolvimento desses meios de produção e de troca, as condições em que a sociedade feudal produzia e trocava – a organização feudal da agricultura e da manufatura, em suma, o regime feudal de propriedade – deixaram de corresponder às forças produtivas em pleno desenvolvimento. Tolhiam a produção em lugar de impulsioná-la. Transformaram-se em outros tantos grilhões que era preciso despedaçar; e foram despedaçados” (MARX; ENGELS, 2011b, pp. 44-45).

⁹⁸ Acerca do estágio de desenvolvimento do modo de produção capitalista no período da Revolução Francesa de 1789, Soboul observa que “no fim do século XVIII, a estrutura social da França permanecia de essência aristocrática: conservava o caráter de sua origem, da época em que a terra constituía a única forma de riqueza social e conferia, portanto, aos seus possuidores o poder sobre os que cultivavam. /.../ A burguesia estava à testa das finanças, do comércio, da indústria; fornecia à monarquia não só os quadros administrativos como também os recursos necessários à marcha do Estado. A aristocracia, cujo papel não tinha cessado de diminuir, permanecia ainda na primeira escala da hierarquia social: porém se esclerosava em casta, no momento mesmo em que a burguesia aumentava em número, em poder econômico, também em cultura e em consciência” (SOUBOUL, 1974, pp. 09-10).

⁹⁹ Historicamente, “o Terceiro Estado obteve sucesso, contra a resistência unificada do rei e das ordens privilegiadas, porque representava não apenas as opiniões de uma minoria militante e instruída, mas também as de forças bem mais poderosas: os trabalhadores pobres das cidades, e especialmente de Paris, e em suma, também, o campesinato revolucionário” (HOBSBAWM, 2009, p. 93).

não se constituía de classes independentes, justamente porque a nova sociedade burguesa mal iniciara sua trajetória (COTRIM, 2007, p. 97).

Importa insistir na natureza contraditória do processo de desenvolvimento do modo de produção burguês, que encontra na Revolução Francesa um de seus momentos centrais. Como visto na análise dos textos anteriores, se, por um lado, as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII representam um avanço no processo geral de socialização da história humana, uma vez que pela primeira vez a vida de cada indivíduo aparece articulada com a de toda humanidade (consequência da superação da estrutura fragmentada dos estamentos medievais pelo desenvolvimento das capacidades produtivas humanas), por outro lado, o mesmo processo, tendo como elemento mediador fundamental das relações sociais a propriedade privada, consolida a plena separação entre a vida pública e a vida privada, dando lugar ao mais alto grau de alienação do indivíduo em relação à totalidade social.

Nesse ponto, cabe recordar o reconhecimento, por parte de Marx, do avanço necessário levado a efeito pela emancipação política, que, todavia, não deixa de apresentar um caráter parcial. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, discorrendo sobre a Revolução Francesa, o autor aduz ser “um progresso da história que os *estamentos políticos* [da feudalidade] tenham se tornado *estamentos sociais*” (MARX, 2006, p. 97), acrescentando, em seguida, o outro lado do mesmo processo, pois, no âmbito da emancipação política, “assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade” (MARX, 2006, p. 97). Como visto no Capítulo I, o reconhecimento da contraditoriedade da emancipação política também se faz presente em *Sobre a questão judaica*, seguido da importante ressalva que a caracteriza como forma de emancipação *no interior da ordem vigente*¹⁰⁰.

Com o desdobramento dos estudos marxianos sobre economia política, a natureza contraditória do modo de produção burguês é explicitada em sua historicidade, uma vez situada no interior do processo total de reprodução do ser social. Forma específica de sociabilidade constituída no infinito processo de autoconstrução do homem, a ordem social do capital surge historicamente a partir da “dissolução das antigas formas comunais” (ALVES, 2001, p. 259), dissolução esta que é resultado do desenvolvimento das capacidades produtivas humanas. Entretanto, o mesmo processo que, graças ao desenvolvimento das forças produtivas, supera a subsunção do indivíduo

¹⁰⁰ Cf. Capítulo I, 1.4.

aos nexos comunais antigos, implica, concomitantemente, no divórcio entre os indivíduos e as condições de sua atividade produtiva. Revela-se, com efeito, a contraditoriedade da moderna sociedade burguesa: por um lado, aparece historicamente como resultado do aumento da capacidade dos homens em se apropriar da natureza, por outro lado, o mesmo movimento constitui a forma moderna de alienação do trabalho, “na qual os indivíduos se relacionam com os meios, com o material e com o próprio ato de objetivação sob a égide da exterioridade” (*ibid.*, p. 279). A peculiaridade histórica do modo de produção burguês se define, desse modo, na medida em que, ao mesmo tempo em que liberta o ser social das restrições impostas pela natureza, origina o mais alto grau de alienação do homem frente à sociedade, de tal modo que seu domínio sobre a natureza é acompanhado da perda de domínio sobre si. Nas palavras de Chasin, no capital “os homens desenvolveram suas forças essenciais em relação aos objetos da natureza, mas não foram capazes ainda de desenvolver suas forças essenciais relativas a si mesmos, ou seja, em relação à sociabilidade” (CHASIN, 2000, p. 58).

Para o ponto em questão, sem embargo, convém atentar para o desdobramento histórico da contradição fundamental do modo de produção capitalista. Mais especificamente, para o problema da gênese do Estado moderno, importa notar o modo como as determinações contraditórias do capital se explicitam no interior de seu desenvolvimento histórico, de tal modo que, num primeiro momento, sob pressão das condições até então existentes, elas permanecem ocultas, permitindo que as conquistas efetivas alcançadas pelo mundo burguês sejam idealizadas e apresentadas como universais. Posteriormente, com a maturação histórica das contradições e limites inerentes à nova formação social, esta se revela como obstáculo para a plena realização das possibilidades humano-genéricas que ela mesma criou. Nesse sentido o caráter trágico da burguesia revolucionária: chamados a cumprir sua missão histórica de erguer uma nova sociedade, os heróis da classe burguesa, desconhecendo as limitações de seu modo de vida, se colocam aspirações que, naquelas circunstâncias históricas, só poderiam ser realizadas parcialmente.

Assim, voltando ao processo revolucionário burguês¹⁰¹, registra-se que é na fase de declínio da sociedade feudal, quando na condição de representante da *nova*

¹⁰¹ É preciso atentar que, para Marx, a burguesia constitui a primeira classe revolucionária, uma vez que é com o desenvolvimento do mundo burguês que se chega à ideia de que os homens são sujeitos ativos da história. De acordo com Cotrim, “uma revolução é uma subversão da realidade intencionalmente posta como tal, o que exige o desenvolvimento de um conjunto de capacidades que permita aos homens produzir sua vida de modo efetivamente social, condição necessária para a tomada de consciência de si

ordem social – condição esta delineada pelas possibilidades e necessidades histórico-universais da estrutura social no momento de histórico –, que o modo de produção burguês pôde exprimir as *necessidades do mundo de então*¹⁰². Nesse sentido, o reconhecimento, exposto no *Manifesto Comunista*, de que “a burguesia desempenhou na História um papel iminente revolucionário” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 42), uma vez que “criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais do que todas as gerações passadas em seu conjunto” (*ibid.*, p. 44). O modo de vida burguês, embora intrinsecamente contraditório, pôde assumir ao longo da história um papel revolucionário enquanto alternativa socialmente mais elevada quando contraposta ao modo de produção feudal-artesanal. Trata-se do momento em que a burguesia ainda não se definiu historicamente como classe particular, compartilhando com as demais classes não-dominantes a necessidade social de superar os grilhões feudais, de modo a permitir o desenvolvimento das novas capacidades humanas. Em sua manifestação inicial, o modo de vida burguês apresenta-se, pois, como *interesse geral*, à medida que permite um salto qualitativo para todas as classes subordinadas ao poder da aristocracia. Nas palavras de Marx:

Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir os seus fins, a apresentar o seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas idéias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas. A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante. Ela pode fazer isso porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não-dominantes e porque, sob pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. Por isso, sua vitória serve, também, a muitos indivíduos de outras classes que não alcançaram a dominação, mas somente na medida em que essa vitória coloque agora esses indivíduos na condição de se elevar à classe dominante. Quando a burguesia francesa derrubou a dominação da aristocracia, ela tornou possível a muitos proletários elevar-se acima do proletariado, mas isso apenas na medida em que se tornaram burgueses (MARX; ENGELS, 2009, pp. 48-49).

como auto-produtores, individual e socialmente. A burguesia é a primeira classe social em que essa capacidade se apresenta, mas, como mostra Marx, ainda de modo limitado – permanece necessitando apelar para o passado” (COTRIM, 2007, p. 199).

¹⁰² Segundo o historiador inglês Eric Hobsbawm, “se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa. /.../ A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. A ideologia do mundo moderno atingiu as antigas civilizações que tinham até então resistido as idéias européias inicialmente através da influência francesa. Esta foi obra da Revolução Francesa” (HOBSBAWM, 2009, pp. 83-84).

Observe-se que o ponto chave da questão encontra-se na universalização, historicamente necessária no estágio inicial da trajetória da burguesia, de um *interesse* de classe que, com o posterior desenvolvimento histórico da totalidade de suas determinações, explicitar-se-ia como *interesse particular*. A natureza limitada da revolução burguesa, ainda não plenamente conhecível considerando o estágio ainda prematuro de desenvolvimento do modo de vida burguês, permitia à classe conceber suas realizações como universalmente humanas, engrandecendo na imaginação seus limites efetivos¹⁰³. Em sua sóbria realidade, a Revolução Francesa, de acordo com Marx, “aboliu a propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 52), esta a forma mais pura da propriedade privada, livrada de toda a aparência de comunidade e influência do Estado sobre seu desenvolvimento¹⁰⁴. Os heróis da burguesia, entretanto, uma vez à frente do processo de transformação das velhas instituições, mostram-se socialmente incapazes de reconhecer plenamente a verdadeira natureza (burguesa) do Estado que erguiam, isto é, desconheciam em alguma medida a sua base material: o processo de emancipação da propriedade privada. No caso dos jacobinos, ala mais radical de todo o processo revolucionário francês, Marx argumenta que:

Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido a antiga *comunidade realista-democrática*, baseada na *real escravidão*, com o *moderno Estado representativo espiritualista-democrático*, que descansa sobre a *escravidão emancipada*, sobre a *sociedade burguesa*. Que ilusão gigantesca ter de reconhecer e sancionar nos *direitos humanos* a moderna sociedade burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada de si mesma e, ao mesmo tempo, anular a posteriori em alguns indivíduos concretos as *manifestações de vida* dessa sociedade, e ao mesmo tempo formar a *cabeça política* dessa sociedade à maneira *antiga!* (MARX; ENGELS, 2011, p. 141)

Cabe recordar, nesse ponto, a advertência marxiana em *A ideologia alemã*, para a qual “os indivíduos que promoveram as revoluções guardavam ilusões sobre sua própria atividade, segundo seu grau de formação e seu estágio de desenvolvimento histórico” (MARX; ENGELS, 2009, p. 61). Como consequência da determinação

¹⁰³ Como revela a história do processo revolucionário, “a nação francesa /.../ não concebeu inicialmente que seus interesses pudessem se chocar com os de outros povos, mas, pelo contrário, via a si mesma como inauguradora ou participante de um movimento de libertação geral dos povos contra a tirania. Mas de fato a rivalidade nacional (por exemplo, a dos homens de negócios franceses com os ingleses) e a subordinação nacional (por exemplo, a das nações conquistadas ou libertadas em face dos interesses da *grande nation*) estavam implícitas no nacionalismo ao qual a burguesia de 1789 deu sua primeira expressão oficial. ‘O povo’ identificado com ‘a nação’ era um conceito revolucionário; mais revolucionário do que o programa liberal-burguês que pretendia expressá-lo. Mas era também uma faca de dois gumes” (HOBSBAWM, 2009, p. 92).

¹⁰⁴ Cf. MARX; ENGELS, 2009, p. 75.

ontológica que constitui a sociabilidade como condição de possibilidade para as formas de consciência, a *posição social* da burguesia, no interior da estrutura social predominantemente feudal, impossibilita o reconhecimento dos limites objetivos do seu interesse particular de classe e do Estado burguês, posteriormente explicitados com a maturação do modo de produção capitalista. No caso da grande Revolução Francesa, a ilusão da consciência jacobina¹⁰⁵ constitui-se, segundo argumento marxiano, pela incapacidade de compreender o contraste entre a comunidade pública antiga e o Estado político moderno, contraste este que só se revela quando se atenta para as bases reais da história. Robespierre, Saint-Just e seu partido, haviam tentado *sacrificar* a sociedade burguesa a uma vida política antiga, procurando estabelecer, sobre a base das relações sociais modernas – nas quais impera a *escravidão emancipada*¹⁰⁶ – o Estado democrático antigo, que tinha como base a *real escravidão*. Como resultado, tem-se “uma contradição violenta entre o Estado e seus pressupostos reais, manifesta na contradição entre os *direitos do homem solenemente proclamados* e a sua *supressão na prática*” (SOUSA, 2008, p. 100). A semelhança entre a república burguesa e a forma romana antiga se dava, então, em âmbito meramente abstrato, de modo que, uma vez considerado o conteúdo social, elas se mostram incompatíveis. Para Marx, os jacobinos não reconheciam que:

A antítese entre o *Estado representativo* democrático e a *sociedade burguesa* é a culminação da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão. No mundo moderno, todos são, a um só tempo, membros da escravidão e da comunidade. Precisamente a escravidão da sociedade burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas. O privilégio é substituído pelo direito (MARX; ENGELS, 2011, p. 135).

¹⁰⁵ A Constituição jacobina é considerada por Marx a mais radical de todo o processo revolucionário (cf. MARX, 2010b, p. 48), sendo responsável pela declaração do sufrágio universal, bem como pela “declaração oficial de que a felicidade de todos era o objetivo do governo e de que os direitos do povo deveriam ser não somente acessíveis, mas também operante” (HOBBSAWM, 2009, p. 104). Todavia, mesmo em sua radicalidade, a República Jacobina permanecia essencialmente burguesa, baseada “numa aliança entre a classe média e as massas trabalhadoras, mas voltado para a classe média. As concessões jacobinas e sans-culottes eram toleradas só porque, e na medida em que, ligavam as massas ao regime sem aterrorizar os proprietários; e dentro da aliança os jacobinos da classe média eram decisivos” (*ibid.*, p. 106).

¹⁰⁶ Conforme argumenta Marx, retomando a análise de *Sobre a questão judaica*, na sociedade moderna o homem é escravo do trabalho lucrativo e dos interesses egoístas. Nos termos de *A sagrada família*, “o reconhecimento dos direitos humanos por parte do *Estado moderno* tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravidão pelo *Estado antigo*. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o *Estado moderno* tem como *base natural* a sociedade burguesa e o *homem* da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural *inconsciente*, o *escravo* do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta, tanto da própria quanto da alheia” (MARX; ENGELS, 2011, p. 132).

Gerada por circunstâncias históricas específicas, o véu idealista que marcou a consciência jacobina é suplantado pelas necessidades objetivas impostas pelo desenvolvimento do capital. Seguindo nos termos marxianos, após a queda dos jacobinos, sob o governo do Diretório, tem-se o início da realização *prosaica* dos valores burgueses, dissipando-se gradualmente o sonho dos terroristas revolucionários. Mantendo-se, em todos os seus momentos, enraizada no processo de emancipação da propriedade privada, a Revolução Francesa pôde, em determinadas circunstâncias, ultrapassar idealmente os seus limites estruturais, consequência do caráter pouco desenvolvido do processo total que deixava implícitos os limites objetivos. Contudo, a análise do processo revolucionário em sua totalidade mostra como, após tentar exceder-se a si mesma durante o governo jacobino, a consciência burguesa começa, aos poucos, a ter clareza sobre sua real natureza:

Precisamente depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar *prosaicamente* o iluminismo *político*, que havia querido *exceder-se* a si mesmo, que havia sido *superabundante*. Sob o governo do *Diretório* a *sociedade burguesa* – a própria Revolução a havia libertado das amarras feudais e reconhecido oficialmente, por mais que o terrorismo tivesse tentado sacrificá-la a uma vida política antiga – irrompe em formidáveis correntes de vida. Tempestade e ímpeto em busca de empresas comerciais, febre de enriquecimento, a vertigem da nova vida burguesa, cujo autogozo inicial ainda é insolente, leviano, frívolo e embriagado; esclarecimento *real* da *propriedade territorial* francesa, cuja ordem feudal havia sido destruída pelo martelo da Revolução e que o primeiro ardor febril dos muitos novos proprietários submete agora a um cultivo total; primeiros movimentos da indústria liberada: esses são alguns dos sinais de vida da sociedade burguesa recém-nascida. A *sociedade civil* é representada *positivamente* pela *burguesia*. A burguesia *começa*, pois, a governar. Os *direitos humanos* deixam de existir *tão só* na *teoria* (MARX; ENGELS, 2011, pp. 141-142).

A fase heroica da burguesia culmina com Napoleão, a “última batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade burguesa, também proclamada pela Revolução, e sua política” (MARX; ENGELS, 2011, p. 142). Apresentando uma maior sobriedade no que se refere à compreensão da sociedade burguesa, Napoleão, todavia, ainda considera o Estado moderno como um fim em si e, nesse sentido, não percebe a sua subordinação às necessidades da propriedade privada:

É certo que Napoleão já possuía também o conhecimento da essência do *Estado moderno*, e compreendia que este tem como base o desenvolvimento desenfreado da sociedade burguesa, o livre jogo dos interesses privados etc. Ele decidiu-se a reconhecer esses fundamentos e a protegê-los. Não era nenhum terrorista fanático e sonhador. Porém, ao mesmo tempo, Napoleão seguia considerando o *Estado* como um *fim em si* e via na vida burguesa apenas um tesoureiro e um *subalterno* seu, que não tinha o direito de possuir uma vontade própria. E *levou a cabo* o *terrorismo* ao pôr no lugar da *revolução permanente* a *guerra permanente*. Satisfez até a saciedade o egoísmo do nacionalismo francês, mas reclamou também o sacrifício dos

negócios, o desfrute, a riqueza etc. da burguesia, sempre que assim o exigisse a finalidade política da conquista. E, se reprimiu despoticamente o liberalismo da sociedade burguesa – o idealismo político de sua prática cotidiana –, não poupou também seus interesses *materiais* essenciais, o comércio e a indústria, quando estes se chocavam com seus interesses políticos. Seu desprezo pelos *hommes d'affaires* industriais era o complemento de seu desprezo pelos *ideólogos*. Também em direção ao interior combatia o inimigo do Estado na sociedade burguesa, Estado que ele considerava como um fim em si absoluto (MARX; ENGELS, 2011, p. 142).

Desse modo, voltando-se aos termos d’*O 18 de brumário*, após essa necessária digressão, compreende-se que, “não obstante o caráter nada heroico da sociedade burguesa, muito heroísmo havia sido necessário, além da abnegação, do terror, da guerra civil e de batalhas entre povos, para trazê-la ao mundo” (MARX, 2011b, p. 27). Portadores do *interesse geral* da sociedade humana no sentido de superar os entraves feudais que se impunham como resistência ao desenvolvimento da nova ordem social, os heróis da burguesia invocam as *tradições de rigor clássico da República Romana* como ilusões socialmente necessárias, isto é, como complemento idealista das limitações reais (ainda não explicitadas) do modo de produção, correspondendo, pois, às “autoilusões de que ela precisava para ocultar de si mesma a limitação burguesa do conteúdo de suas lutas e manter seu entusiasmo no mesmo nível elevado das grandes tragédias históricas” (*idem*). Nesse sentido:

Foi com o figurino romano e a fraseologia romana que os heróis Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleão, mas também os partidos e as massas da velha Revolução Francesa, enfrentaram a missão histórica da sua época, a saber, a de desencadear e erigir a moderna sociedade *burguesa*. Os primeiros trilharam o terreno feudal e ceifaram as cabeças feudais que nele haviam crescido. O último criou, dentro da França, as condições que possibilitaram o desenvolvimento da livre concorrência, a exploração da propriedade fundiária parcelada, a liberação da força produtiva industrial da nação, e, fora das fronteiras francesas, varreu do mapa todas as instituições feudais na medida em que isso se fez necessário para propiciar à sociedade burguesa da França um ambiente atualizado e condizente no continente europeu (MARX, 2011b, p. 26).

Ao transformar a realidade existente, consolidando um ambiente favorável ao desenvolvimento pleno do modo de vida burguês, a práxis dos heróis da burguesia trazem à cena histórica uma nova estrutura social e, com esta, novas necessidades e possibilidades humano-genéricas que, não obstante, definem historicamente o *interesse de classe burguês*. Nos termos marxianos, “uma vez erigida a nova forma social, desaparecem os colossos antediluvianos e o romantismo que com eles haviam ressurgido – os Brutos, Gracos, Públicolas, os tribunos, os senadores e o próprio César”, de modo que, “em sua sóbria realidade, a sociedade burguesa havia gerado os seus verdadeiros intérpretes e porta-vozes: os Says, Cousins, Royer-Collards, Benjamin

Constants e Guizots” (*idem*). Após o triunfo heroico das revoluções burguesas segue-se, pois, a sóbria realidade acerca da ordem social do capital, que agora começa a explicitar, em seu desenvolvimento efetivo, seus limites essenciais. Como expresso no *Manifesto Comunista*, se o triunfo da burguesia possibilitou o avanço sem precedentes das capacidades produtivas humanas, ao mesmo tempo “assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou” (MARX; ENGELS, 2011b, p. 45), trazendo à cena histórica, juntamente com o modo de vida burguês, as armas que se voltam contra a própria burguesia, bem como “os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os *proletários*” (*ibid.*, p. 46).

3.3. A REPETIÇÃO COMO FARSA: A REVOLUÇÃO DO SÉCULO XIX E A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DO ESTADO MODERNO

De acordo com a argumentação marxiana, em *O 18 de brumário*, “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (MARX, 2011b, p. 25), de modo que, se “a revolução de 1789-1814 se travestiu ora de República Romana ora de cesarismo romano”, situação similar ocorre com a revolução de 1848, que “não descobriu nada melhor para fazer do que parodiar, de um lado, o ano de 1789 e, de outro, a tradição revolucionária de 1793-95” (*ibid.*, p. 26). Entretanto, seguindo os termos do autor, “a análise das referidas conjurações de mortos da história mundial revela de imediato uma diferença que salta aos olhos” (*idem*, grifos meus). Atentando para a função social exercida pelo apelo ao passado em cada caso, Marx aponta que a ressurreição dos mortos no período heroico, diferentemente do que ocorre em 1848, serviram “para glorificar as novas lutas e não para parodiar as antigas, para exaltar na fantasia as missões recebidas e não para esquivar-se de cumpri-las na realidade, para redescobrir o espírito da revolução e não para fazer o seu fantasma rondar outra vez” (*ibid.*, p. 27). Desse modo, se os heróis da burguesia, como portadores do elemento historicamente novo, valeram-se do figurino e da fraseologia romanas para *enfrentar a missão da sua época*, no caso de 1848 a 1851, o que rondou “foi tão somente o fantasma da antiga revolução” (*idem*).

O contraste entre os dois processos se define pela diferença qualitativa da estrutura social em 1848, quando comparada a de 1789. No que se refere às condições objetivas sobre as quais recai a ação humana, deve-se constatar que a nova estrutura social do século XIX altera fundamentalmente as necessidades e possibilidades humano-genéricas, de modo que, se anteriormente a burguesia era portadora do

elemento historicamente novo – o que permitia a universalização de seus interesses particulares –, uma vez consolidado o modo de produção capitalista as perspectivas da classe passam a estar aquém das potencialidades vigentes e, por conseguinte, os interesses burgueses deixam de coincidir com os interesses gerais da sociedade. Tanto o vanguardismo da revolução burguesa do período heroico quanto a sua paródia em 1848 são determinados pelas necessidades do mundo. Como esclarece Livia Cotrim, “trata-se de critério extraído da realidade mesma, isto é, da efetiva universalização das relações sociais, portanto das necessidades humanas” (COTRIM, 2007, p. 98), de modo que o que importa para a análise marxiana é o “patamar de desenvolvimento alcançado pelo capitalismo, e consequente maturação da classe, gerada por ele, que detém a potencialidade de o superar, superando a si mesma” (*idem*).

A alteração da estrutura social, que instaura o mundo do capital, retira a classe burguesa da vanguarda do processo¹⁰⁷, destruindo as condições objetivas que possibilitaram a universalização do seu modo de vida. Com o pleno desenvolvimento da sociedade moderna baseada na expansão do capital industrial, tem-se uma nova divisão social do trabalho que altera as relações de classe, dando lugar à oposição entre os proprietários dos meios de produção e aqueles que possuem unicamente a sua força de trabalho. São estes – o proletariado – os portadores do elemento historicamente novo diante da sociedade burguesa, aqueles que, nos termos da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, não podem se emancipar a si mesmos sem emancipar toda a sociedade. Desse modo, “no século XIX, a realização dos interesses burgueses não mais exigia uma revolução (ao contrário, a temia), donde a evocação das tradições da velha revolução não poderia ser de qualquer utilidade para uma burguesia que já gerara seus porta-vozes autênticos” (COTRIM, 2007, p. 200). Assim, ao invocar a velha tradição revolucionária de 1789 em condições completamente alteradas, “a revolução de 1848 não cumpre as tarefas de seu tempo”, pois “não pode cumpri-las buscando inspiração ou

¹⁰⁷ Referindo-se às revoluções de 1848 no contexto europeu, Hobsbawm aduz que “exceto onde questões de autonomia nacional ou independência estavam em jogo, a oposição moderada da década de 1840 não desejou nem se dedicou seriamente à revolução, e mesmo na questão nacional os moderados preferiram a negociação e a diplomacia à confrontação. Eles teriam, sem dúvida, preferido algo mais, mas estavam preparados para negociar concessões que, poder-se-ia razoavelmente dizer, mesmo o mais estúpido e autoconfiante dos absolutismos, como o do czar, mais cedo ou mais tarde seria forçado a conceder, ou mudanças internacionais que, mais cedo ou mais tarde, viriam provavelmente a ser aceitas pela oligarquia dos ‘grandes poderes’ que decidiam sobre essas questões. Arrastados para a revolução pela força dos pobres e/ou pelo exemplo de Paris, eles naturalmente tentaram transformar uma situação inesperadamente boa para dela extrair maior vantagem. Mas, em última análise, eles estavam certamente, e não raro desde o início, muito mais preocupados com o perigo de sua própria esquerda do que com os velhos regimes” (HOBSBAWM, 2009b, p. 37).

engrandecimento no passado; a invocação do passado passa a ter outro sentido – o de encobrir, velar as tarefas reais” (*idem*). De acordo com Marx:

Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado. As revoluções anteriores tiveram de recorrer a memórias históricas para se insensibilizar em relação ao seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo. Naquelas, a fraseologia superou o conteúdo, nesta, o conteúdo supera a fraseologia (MARX, 2011b, pp. 28-29).

Consolidada a ordem social do capital, o interesse da burguesia passa a ser o de manutenção do caráter contraditório da propriedade privada, enquanto o proletariado, no polo oposto da mesma contradição, é impelido pelo seu *ser* a subverter as condições de vida da sociedade burguesa. O quadro histórico-social, que é objeto de análise em *O 18 de brumário*, se configura, desse modo, no momento de esgotamento do papel progressista da classe burguesa e de seu modo de vida, cujo caráter limitado restringiu, desde o início, o conteúdo social da revolução do século XVIII – que permaneceu circunscrita ao universo da emancipação política – e trouxe a necessidade das *autoilusões* capazes de ocultar sua essência e elevar o entusiasmo burguês ao nível das grandes tragédias históricas. Tal limitação advém, fundamentalmente, da contradição na qual repousa o modo de produção burguês, que, ancorado na propriedade privada emancipada, ao mesmo tempo em que possibilita uma série de conquistas decisivas para o desenvolvimento do ser social, impede, em contrapartida, a autodeterminação humana em seu sentido pleno, uma vez que pressupõe a completa desumanização do proletariado, que, em função de sua posição na antítese do mundo da propriedade privada, é incapaz de realizar as suas capacidades humanas. Na nova estrutura social, o proletariado é a classe que, em razão de suas *necessidades práticas*, é impelida a superar a propriedade privada, cuja lógica contraditória a coloca na condição de classe negada. Uma vez que o proletariado não pode emancipar-se a si mesmo sem emancipar todas as esferas da sociedade – uma vez que sua condição é resultado do mais alto grau de alienação –, na revolução do século XIX, *o conteúdo deve superar a fraseologia*. Resumindo esse processo, em uma longa passagem, Lúvia Cotrim aduz que:

A questão central /.../ diz respeito à limitação intrínseca da revolução burguesa – seu caráter de revolução política –, resultante das restrições da sociedade burguesa. O conteúdo limitado das tarefas a cumprir – o estabelecimento de uma nova sociedade, certamente expressão e condição de possibilidade do desenvolvimento das capacidades produtivas humanas, porém ainda não fundada na auto-determinação humana e obstáculo para ela, pois assentada sobre a clivagem de classes, a dominação de classes e seu complemento necessário, o estado – que exige e permite engrandecer um

conteúdo real, porém estreito, com frases grandiosas, ainda que ilusórias. O conteúdo da revolução do século XIX – revolução de caráter social cujo segredo é a emancipação do proletariado, que tem por tarefa a constituição de uma sociedade sem classes, centrada na auto-determinação humana – dispensa glorificações artificiais; sua novidade radical não pode ser expressa em termos de frases ou personagens do passado; de fato, revesti-la com as tradições das gerações mortas significa, não engrandecê-la, mas diminuí-la, em outros termos significa a efetiva incompreensão de seu sentido, das tarefas a efetivar e do modo de o fazer. Deixar que os mortos enterrem seus mortos significa não mais se pautar pelo passado, como ainda as revoluções burguesas puderam e foram mesmo obrigadas a fazer, mas sim pelo futuro. Tirar a poesia do futuro, e não do passado, é impulsionar-se pelas infinitas possibilidades do porvir. Estas estão agora de fato abertas graças ao desenvolvimento, ocorrido sob regência do capital, das forças produtivas humanas, das capacidades de produção e intercâmbio tendencialmente universais configuradas pela grande indústria. Esta condição de nova deve ser reconhecida como tal – e a possibilidade deste reconhecimento é dada pela existência mesma destas novas forças e dos novos homens que as produzem e cuja ação é agora por elas condicionada (COTRIM, 2007, p. 201).

Extraí-se, assim, o denso significado por traz das primeiras páginas d’*O 18 de brumário*, voltadas para explicitação do momento histórico representado pelas revoluções de 1848, cujos traços fundamentais são delineados pela exaustão do projeto sócio-político burguês e o processo correlato de dissipação das ilusões que o estendem à humanidade¹⁰⁸. O texto acompanha o modo como a burguesia francesa, após o processo revolucionário que destruiu os obstáculos que se colocavam diante da sua dominação de classe, passa para a ponta da contrarrevolução, terminando por abrir mão de seu domínio político – e, com ele, as prerrogativas liberais duramente conquistadas – para garantir na prática o seu domínio social pela propriedade privada. Exaurido o caráter progressista do elemento burguês, considerando o pleno desenvolvimento da nova estrutura social centrada na contradição entre capital e trabalho, amadurecem historicamente os limites últimos da sociedade moderna e, junto com eles, a possibilidade objetiva de sua superação. As revoluções de 1848 recuperam a ideologia burguesa revolucionária para um contexto histórico-social no qual ela jamais poderia exercer o mesmo papel que desempenhara de 1789 a 1815. Nos termos de Marx, “todo um povo, que por meio da revolução acreditava ter obtido a força motriz necessária para avançar com maior celeridade, de repente se vê arrastado de volta a uma época extinta” (MARX, 2011b, p. 27). Os velhos elementos, a velha contagem de tempo, os velhos nomes e os velhos editais que reaparecem em 1848 “já haviam sido transferidos ao campo da erudição antiquária” (*idem*), de modo que, na nova estrutura social, tornam-se

¹⁰⁸ “Dos principais grupos sociais envolvidos na revolução [de 1848], a burguesia, como já vimos, descobriu que preferia a ordem à oportunidade de pôr em prática seu programa completo quando confrontada com a ameaça à propriedade” (HOBSBAWM, 2009b, p. 41).

penduricalhos pré-revolucionários a serem superados. O fracasso de 1848 explicita, então, as novas necessidades sociais, ao mesmo tempo em que faz aflorar o conservadorismo¹⁰⁹ da classe burguesa, em desenvolvimento ao menos desde a queda dos jacobinos e a instauração do governo do Diretório, quando se inicia a realização *prosaica* do iluminismo político. Em 1848, a derrota dos trabalhadores evidencia a perspectiva restrita dos valores burgueses nas novas circunstâncias sociais:

O que sucumbiu nessas derrotas não foi a revolução. Foram os penduricalhos pré-revolucionários tradicionais, os resultados de relações sociais que ainda não haviam culminado em antagonismos agudos de classe – pessoas, ilusões, concepções, projetos, dos quais o partido revolucionário ainda não estivera livre antes da Revolução de Fevereiro e dos quais se livraria não pela *vitória de fevereiro*, mas unicamente por força de uma série de *derrotas*. Em suma: não foram suas conquistas tragicômicas imediatas que abriram caminho ao progresso revolucionário; muito pelo contrário, foi a geração de uma contrarrevolução coesa e poderosa, a geração de um adversário, e foi no combate a ele que o partido da revolta amadureceu, tornando-se um partido realmente revolucionário (MARX, 2012, p. 35).

Atentando-se para as linhas gerais de todo o processo, a “revolução francesa de 24 de fevereiro de 1848 a dezembro de 1851” (MARX, 2011b, p. 32) é dividida, segundo análise marxiana, em três períodos principais: i) o *período de fevereiro*, que se inicia em 24 de fevereiro (dia da deposição de Luís Filipe) e tem seu término em 4 de maio (dia da reunião da Assembleia Nacional Constituinte), é designado como *prólogo* da revolução; ii) o *período da constituição da República* ou da *Assembleia Nacional Constituinte*, que perpassa o intervalo de 4 de maio de 1848 até 28 de maio de 1849, é o período da *fundação da república burguesa*; iii) por fim, o *período da república constitucional* ou da *Assembleia Legislativa*, delimitado pelo intervalo de 28 de maio de 1849 até 2 de dezembro de 1851, momento em que Luís Bonaparte desfere seu golpe de Estado.

3.3.1. O prólogo: as ilusões em torno do caráter social da república¹¹⁰

Começando pelo *período de fevereiro*, o prólogo da revolução, atenta-se à análise marxiana da estrutura social francesa, governada por Luís Filipe, “rei das barricadas” que assume o trono após as *jornadas de julho* de 1830, quando o reinado da

¹⁰⁹ A referência ao caráter *conservador* da burguesia concerne à perspectiva da classe em relação às potencialidades humano-genéricas estabelecidas objetivamente pela totalidade social.

¹¹⁰ No que concerne à análise marxiana do período entre 1848 e 1850, recorrer-se-á frequentemente ao livro *As lutas de classes na França*, série de artigos redigidos por Marx e publicados pela primeira vez na Nova Gazeta Renana de Hamburgo, em 1850. Intenta-se, assim, complementar as reflexões marxianas contidas em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*.

dinastia Bourbon, recolocada no trono da França pela Santa Aliança¹¹¹, é novamente derrubado e substituído por um regime de Monarquia Constitucional¹¹². No interior do processo histórico de ascensão e decadência da burguesia, a Revolução Liberal de 1830 consoma a derrota definitiva da aristocracia (cada vez mais “aburguesada”) e a realização dos desejos da classe proprietária, que, após viver o ápice de sua radicalidade na república jacobina, demonstra-se mais consciente de seus *interesses particulares de classe*. Estes, nas novas circunstâncias sociais do século XIX, não podem admitir extrapolações heroicas que coloquem em risco a propriedade privada, razão pela qual, diferentemente das revoluções do século XVIII – quando a burguesia é impulsionada, com o povo atrás de si, a uma radicalidade que chega a ultrapassar os seus próprios valores, ou seja, o momento em que, segundo Marx, *o iluminismo político havia querido exceder-se a si mesmo* –, na Revolução de Julho a classe proprietária atua no sentido de arrancar as concessões necessárias das forças aristocráticas contendo, todavia, a radicalidade do levante popular, dando continuidade à realização *prosaica* dos valores burgueses¹¹³. As *jornadas de julho* de 1830 apresentam-se, nesse sentido, como estágio derradeiro do processo de formação da classe. Como assevera Marx:

.../ assim como o terrorismo revolucionário fez frente mais uma vez à burguesia liberal através de Napoleão, assim também na Restauração, com os Bourbons, mais uma vez a contrarrevolução fez frente a ela. Em 1830, ela realizou enfim os seus desejos do ano de 1789, mas com a diferença de que, agora, seu *esclarecimento político* já havia chegado *a seu término*, pois já não via no Estado representativo constitucional o ideal de Estado, não acreditava mais na aspiração de salvar o mundo, nem pensava mais em alcançar fins humanos de caráter geral, mas já havia reconhecido, muito antes, que o

¹¹¹ Conforme sintetizado por Vânia Noeli Ferreira de Assunção, “após a derrota definitiva de Napoleão, em 1815, a dinastia Bourbon foi reconduzida ao trono francês (com os poderes ampliados pela centralização administrativa operada na era napoleônica), e o país, como toda a Europa, passaria por uma era de razão. As potências reacionárias (Rússia, Prússia, Áustria) haviam criado a Santa Aliança, a fim de se precaverem contra as revoluções burguesas liberais, comprometendo-se a resguardar a segurança das monarquias absolutas restauradas – militarmente, se necessário” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 50). Até 1830 “governava a França o rei Carlos X, líder dos ultra-realistas, apoiado, principalmente, pelos grandes proprietários de terras e por membros do clero, cujo reinado de extrema-direita provocou o surgimento de uma oposição burguesa liberal que pelejava contra as tentativas de restabelecimento do *Anciën Regime*. Naquele ano de 1830, Carlos X baixou decretos de conteúdo sumamente reacionário, dissolvendo a Câmara, anulando as últimas eleições (cujo resultado havia sido favorável à oposição), restringindo ainda mais os direitos de votar e ser votada da burguesia e extinguindo os últimos resquícios de liberdade de imprensa” (*ibid.*, p. 52).

¹¹² Ainda a respeito da *contrarrevolução* feudal, convém atentar, com Hobsbawm, que “era inevitável que as aristocracias proprietárias de terras e as monarquias absolutas perderiam força em todos os países em que uma forte burguesia estava-se desenvolvendo, quaisquer que fossem as fórmulas ou acordos políticos que encontrassem para preservar sua situação econômica, sua influência e sua política” (HOBSBAWM, 2009, p. 418).

¹¹³ Na Revolução de Julho, “a república pela qual se bateram os operários não veio. Em vão alguns setores do proletariado, liderados por A. Blanqui e a Sociedade dos Amigos do Povo, tentaram dar continuidade ao processo revolucionário. A grande burguesia (tendo à testa Thiers), que não havia participado dos combates de rua, levou ao poder o duque de Orléans, que, a partir de 9 de agosto, passaria a governar a França com o nome de Luís Felipe I, ‘o rei das barricadas’” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 52).

Estado era a expressão *oficial* de seu poder *exclusivo* e o reconhecimento *político* de seu interesse *particular*. (MARX; ENGELS, 2011, p. 143).

Não obstante o significado de 1830 no processo de desenvolvimento da burguesia como classe – momento em que, em meio a uma guinada conservadora, ela perde a pretensão de aspirar fins humanos de caráter geral –, o autor de *As lutas de classes na França* esclarece que o reinado de Luís Filipe não alçou ao poder a totalidade da burguesia francesa, “mas *uma facção* dela: os banqueiros, os reis da bolsa, os reis das ferrovias, os donos das minas de carvão e de ferro e os donos de florestas em conluio com uma parte da aristocracia proprietária de terras, a assim chamada *aristocracia financeira*” (MARX, 2012, p. 37). Sem uma representação significativa na máquina estatal, “a *burguesia industrial* propriamente dita compunha parte da oposição oficial, isto é, ela só estava minoritariamente representada na Câmara” (*idem*).

Nota-se, nesse ponto, afastando-se possíveis vulgarizações do pensamento de Marx, que para este é crucial, na análise das formações histórico-sociais, a articulação das determinações gerais que configuram a unidade da burguesia e de seus *interesses gerais de classe* – isto é, o universal burguês, que no século XIX já está em posição oposta a do proletariado – com as condições específicas a partir das quais essa unidade se desenvolve concretamente de modo heterogêneo, apresentando divisões em seu interior que separa diferentes facções e interesses específicos¹¹⁴. Trata-se da problemática, decisiva para a compreensão de *O 18 de brumário*, da relação entre o uno e o múltiplo da burguesia, isto é, a relação dialética na qual a unicidade da burguesia, correspondente à dimensão universal da classe, não contradiz os modos distintos de ser das diferentes *facções*¹¹⁵. Desse modo, o término do esclarecimento político da

¹¹⁴ Encontra-se em *A ideologia alemã* uma referência de Marx sobre a divisão do trabalho no interior da classe dominante, podendo gerar conflitos internos, que todavia cessam quando a própria classe é ameaçada: “a divisão do trabalho, que já encontramos acima como uma das forças principais da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas ideias e ilusões de forma passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e idéias sobre si próprios. No interior dessa classe, essa cisão pode evoluir para uma certa oposição e hostilidade entre as duas partes, a qual, no entanto, desaparece por si mesma a cada colisão prática em que a própria classe se vê ameaçada, momento no qual se desfaz também a aparência de que as idéias dominantes não seriam as ideias da classe dominante e de que elas teriam uma força distinta da força dessa classe” (MARX; ENGELS, 2009, pp. 47-48).

¹¹⁵ Como aduzirá Marx, mais adiante, ao analisar a composição do Partido da Ordem, a oposição entre legitimistas (partidários da dinastia Bourbon) e orleanistas (partidários da dinastia de Orléans) expressava dois tipos distintos de propriedade, os quais reverberam, respectivamente, em dois tipos distintos de *interesse prático*. De um lado, os Bourbon representam a grande propriedade fundiária, de outro lado, os Orléans têm suas condições materiais de existência ligados às altas finanças, ao grande capital. Vale insistir, a oposição de ambos se dá, segundo Marx, em função das condições materiais de existência de

burguesia, no âmbito de seus caracteres universais, em 1830 – quando a classe, em estágio final do seu desenvolvimento como categoria social, passa a conceber o Estado em sua sóbria realidade, como *expressão oficial de seu poder exclusivo* – convive dialeticamente com a complexidade das relações entre os diferentes tipos da burguesia francesa. Em outras palavras, trata-se da necessidade de atentar para a concretude histórica e compreender a relação “entre o conteúdo mais geral da dominação burguesa e suas diversas formas possíveis, cada uma das quais vinculada a um modo específico de existência daquele conteúdo” (COTRIM, 2007, p. 329).

Acredita-se que a complexa relação entre a unicidade da classe e suas diferentes facções restará melhor afluada à medida que se avança no texto de *O 18 de brumário*. Por ora, importa reter que, na Monarquia Constitucional de Luís Filipe, o domínio exclusivo da aristocracia financeira, ao mesmo tempo em que revela o caráter conservador da classe proprietária na nova ordem social, também permitia à facção republicana, composta pela burguesia industrial, se apresentar como *oposição oficial*, ainda que, como seria revelado com o desdobrar do processo histórico, tal oposição só pudesse se dar em nível superficial. Como será demonstrado mais adiante pela análise marxiana da Insurreição de Junho de 1848, tais divisões no interior da classe burguesa são convenientemente superadas no momento em que o fundamento material que sustenta a unidade da classe – a moderna propriedade privada – é ameaçado. Entretanto, não obstante partilharem das mesmas raízes sociais, a análise marxiana aponta, no período de 1830 a 1848, uma série de conflitos entre as *facções* de uma mesma classe, que, em determinadas circunstâncias, disputam entre si o domínio social¹¹⁶.

Diante da subordinação do Estado aos interesses da alta burguesia – que transformou a monarquia de julho em “uma campanha de ações destinada à exploração do tesouro nacional da França” (MARX, 2012, p. 40) –, a burguesia industrial francesa via seus interesses ameaçados. No início do ano de 1848, o domínio exclusivo da aristocracia financeira, somado a dois acontecimentos econômicos mundiais destacados

cada *facção*, às quais correspondem dois tipos diferentes de propriedade. Sem embargo, ambos os interesses pertencem ao universal burguês, ou seja, correspondem ambos aos interesses da burguesia, uma vez que a grande propriedade de terra estava completamente aburguesada na sociedade moderna consolidada (cf. MARX, 2011b, p. 60).

¹¹⁶ Conforme aponta Marx, a oposição da burguesia industrial “despontava de modo tanto mais resolutivo quanto mais claramente se desenvolvia a tirania da aristocracia financeira e quanto mais ela própria imaginava assegurado seu domínio sobre a classe operária após as revoltas de 1832, 1834 e 1839, que forma afogadas em sangue” (MARX, 2012, p. 37).

por Marx¹¹⁷, proporcionou novo levante popular, conhecido como Revolução de Fevereiro, quando os diversos elementos da sociedade francesa¹¹⁸ novamente se levantam conjuntamente, desta vez em oposição à Monarquia Constitucional de julho. Para Marx, o marco essencial das *jornadas de fevereiro* é justamente a atuação conjunta entre o proletariado parisiense em fase de formação e parte substancial da burguesia francesa (sobretudo a burguesia industrial republicana), formando um *levante em geral contra a aristocracia financeira em geral*. Entretanto, diferentemente do processo revolucionário de 1789 (uma diferença que, segundo Marx, salta aos olhos), a especificidade da Revolução de Fevereiro se constitui à medida que o proletariado e a burguesia francesa ocupavam *posições opostas* no interior da estrutura produtiva do capital em vias de consolidação, de modo que os *interesses de classe do proletariado* apresentam, nas novas circunstâncias sociais, uma essência distinta daquela dos *interesses da classe burguesa*. A análise marxiana observa, atenta a mistura de diferentes classes e interesses, que, nas *jornadas de fevereiro*, “ninguém nem nada ousava reivindicar para si o direito de existir e de agir efetivamente” (MARX, 2011b, p. 32).

Como se enfatizou acima, a cisão que tornam inconciliáveis, no plano da *essência*, os interesses da classe burguesa e proletária, advém com a maturação histórica do modo de produção capitalista e da propriedade privada moderna, movimento que coloca as respectivas classes em posições antagônicas no interior da estrutura social. Trata-se, vale insistir, de determinação inerente ao *ser das classes*, cujas diferentes condições de vida na ordem social do capital as colocam em polos opostos da contradição fundamental da propriedade privada. A consciência que uma classe tem de

¹¹⁷ “Por fim, a explosão do descontentamento geral foi acelerada, os ânimos se acirraram para a revolta em virtude de *dois acontecimentos econômicos mundiais*. A *doença da batata inglesa* e as *quebras de safra* de 1845 e 1846 aumentaram a intensidade da efervescência entre o povo. A carestia de 1847 provocou conflitos sangrentos, tanto na França quanto no resto do continente. Em contraste com as orgias despuídas da aristocracia financeira – a luta do povo pelos gêneros primários de subsistência! /.../ O segundo grande evento econômico que acelerou a irrupção da revolução foi uma *crise geral do comércio e da indústria* na Inglaterra; anunciada já no outono de 1845 pela derrota maciça dos especuladores nas ações ferroviárias, adiada durante o ano de 1846 por uma série de pontos incidentais, como a revogação iminente da taxa dos grãos, ela acabou estourando no outono de 1847 na bancarrota dos grandes comerciantes de mercadorias colonialistas de Londres, seguida de imediato pela falência dos bancos provinciais e pelo fechamento das fábricas nos distritos industriais ingleses. A repercussão dessa crise sobre o continente ainda não havia se esgotado quando irrompeu a Revolução de Fevereiro” (MARX, 2012, pp. 41-42).

¹¹⁸ Marx elenca os diversos “elementos que haviam sido preparados e definidos pela revolução” de fevereiro, “a saber, a oposição dinástica, a burguesia republicana, a pequena burguesia democrático-republicana, o operariado social democrata” (MARX, 2011b, p. 32).

si não necessariamente corresponde à sua condição objetiva, algo que se evidencia no desfecho da Revolução de Fevereiro no governo provisório.

Enfatizando a divergência de interesses dos mais variados elementos sociais, a análise marxiana aponta que “o objetivo original das jornadas de fevereiro foi uma reforma eleitoral que ampliasse o círculo dos privilegiados políticos dentro da própria classe possuidora” (*idem*), uma campanha de agitação liberal na forma de banquetes¹¹⁹ que alargasse a participação política para outros setores da burguesia. Ocorre que, em muito devido à epidemia econômica generalizada e a fome que ela provocava nas camadas mais baixas, o povo fora às ruas num *ataque-surpresa*, impondo assim a fuga da Monarquia de Julho e a sua substituição pelo governo provisório na forma da república¹²⁰. Ainda segundo Marx, foi “por tê-la conquistado de armas na mão” que o proletariado pode lhe imprimir o seu selo e a proclamar como *República Social* (MARX, 2011b, p. 33), feito que, todavia, não ultrapassava limitação própria à revolução parcial ou meramente política, que deixa intocadas as relações sociais de produção nas quais se enraizavam as condições desumanas dos trabalhadores. A aglutinação de interesses antagônicos que caracterizou as *jornadas de fevereiro*, que não poderia deixar de ser provisória, repercutiu, conforme aponta Marx, na composição do governo instituído pela revolução:

O *governo provisório*, erigido sobre as bancadas de fevereiro, necessariamente refletiu em sua composição os diversos partidos entre os quais se dividiu a vitória. Ele nada podia ser além de um *compromisso entre as muitas classes* que haviam se unido para derrubar o trono de julho; seus interesses, no entanto, contrapunham-se hostilmente. A *maioria* desse governo era composta de representantes da burguesia. A pequena burguesia republicana era representada por Lerdu-Rollin e Flocon, a burguesia republicana, pelo pessoal no *National*, a oposição dinástica, por Crémieux, Dupont de l’Eure etc. A classe operária tinha apenas dois representantes, Louis Blanc e Albert. Por fim, Lamartine não representava nenhum interesse real, nenhuma classe determinada no governo provisório; ele era a própria Revolução de Fevereiro, a sublevação conjunta com suas ilusões, sua poesia, seu conteúdo imaginário e sua fraseologia. De resto, o porta-voz da Revolução de Fevereiro, tanto por seu posicionamento quanto por seus pontos de vista, fazia parte da *burguesia* (MARX, 2012, p. 43).

Desse modo, as *jornadas de fevereiro*, na tentativa de conciliar na *República Social* interesses estruturalmente antagônicos, marcam a persistência, na nova ordem

¹¹⁹ Conforme pontua o historiador francês Maurice Agulhon, “na impossibilidade de realizar reuniões, os partidários da reforma eleitoral e parlamentar (adversários dinásticos e republicanos, ora em coalizão, ora em concorrência) haviam realizado sua campanha organizando banquetes de que participava maciço número de pessoas, e nos quais os brindes faziam as vezes de discursos” (AGULHON, 1991, p. 35).

¹²⁰ “Quando, porém, o conflito irrompeu de fato – quando o povo foi às barricadas, a Guarda Nacional ficou passiva, o exército não ofereceu nenhuma resistência séria e a realeza fugiu –, a República pareceu algo óbvio” (MARX, 2011b, pp. 32-33).

social do capital, do conteúdo imaginário das revoluções do século XVIII, ainda dependente de um apelo ao passado (no caso, a I República instaurada pelo partido jacobino), que complementa idealmente o conteúdo da sociedade burguesa. Entretanto, conforme adiantado nas linhas iniciais d’*O 18 de brumário*, as fraseologias e ilusões que envolveram o conteúdo da Revolução de Fevereiro não surgem mais como glorificação historicamente necessária, tal como ocorre em 1789-1815, quando a estrutura social ainda permitia a coincidência de interesses entre burguesia e os demais setores da sociedade. A forma republicana, que nas circunstâncias sociais do século XVIII expressava o mais radical entre as alternativas objetivamente possíveis, passa a figurar, em 1848, como obstáculo diante das novas possibilidades humano-genéricas, que exigem uma revolução não mais confinada aos limites da política. Ao restringir os levantes de fevereiro pelas balizas do *interesse burguês*, o proletariado quedava-se imerso na ilusão em torno da figura do *citoyen*, cujo caráter abstrato disfarça o seu verdadeiro conteúdo social: o homem burguês, representado na figura do indivíduo proprietário. Marx não deixa de apontar, sublinhando as limitações da *consciência de classe* dos trabalhadores, as ilusões em torno da proclamação da República Social, próprias do *entendimento político* e que, nas circunstâncias sociais do século XIX, ocultam a real natureza, maturada historicamente, da sociedade civil e do Estado. Segundo ele:

A proclamação da república com base no sufrágio universal apagou até mesmo a lembrança dos propósitos e motivos limitados que haviam feito a burguesia correr para a Revolução de Fevereiro (MARX, 2012, p. 44).

/.../ em período nenhum encontramos uma miscelânea mais variada das grandiloquentes fraseologias e da real insegurança e falta de prática, dos mais entusiásticos anseios por renovação e do domínio mais cabal da antiga rotina, da mais aparente harmonia de toda a sociedade e do mais profundo estranhamento entre seus elementos (MARX, 2011b, p. 33).

Com efeito, a *República com instituições sociais* proclamada em fevereiro, ainda que pudesse se apresentar como *locus* de conciliação de todas as classes, essencialmente “não era nem podia ser nada além de uma república *burguesa*” (MARX, 2012, p. 60), resultado da luta do proletariado que, não consciente das reais condições de sua classe, limitou-se a *impor seus interesses ao lado da burguesia*. Sem desenvolver uma *consciência de classe* independente e subsumindo suas necessidades práticas ao *interesse burguês*, “assim como os trabalhadores haviam conquistado pela luta a *monarquia burguesa* nas jornadas de julho, eles conquistaram, nas jornadas de fevereiro, a *república burguesa*” (*ibid.*, p. 45). Como aduz o argumento marxiano,

sublinhando o papel da Monarquia no ocultamento do verdadeiro conteúdo da sociedade burguesa, o que o proletariado repudiava “instintivamente em Luís Filipe não era Luís Filipe, mas sim a dominação coroada de uma classe, o capital no trono. Mas, generoso como sempre, julgou ter aniquilado seu inimigo uma vez que derrubara o inimigo de seu inimigo, o inimigo *comum*” (MARX, 2010d, p. 127). As demandas dos trabalhadores ficaram confinadas, então, ao mero aprimoramento “bem intencionado” do edifício político, expresso na tentativa de arrancar concessões de caráter social do governo provisório assentado sobre as relações sociais do capital. Assim, continua o filósofo alemão:

Os trabalhadores haviam feito a Revolução de Fevereiro junto com a burguesia, mas procuraram impor seus interesses *ao lado* da burguesia, assim como haviam instalado, no próprio governo provisório, um trabalhador ao lado da maioria burguesa. *Organização do trabalho!* Sim, mas o trabalho assalariado é a organização burguesa já existente do trabalho. Sem ela, não há capital, não há burguesia, não há sociedade burguesa. Um *ministério próprio do trabalho!* Sim, mas os ministérios das finanças, do comércio e dos serviços públicos já não são os ministérios burgueses do trabalho? E, posto ao lado destes, um ministério do trabalho *proletário* só poderia ser um ministério da impotência, um ministério dos desejos piedosos, uma comissão de Luxemburgo. Assim como os trabalhadores acreditavam poder se emancipar paralelamente à burguesia, eles acharam que podiam realizar a revolução proletária à parte das demais nações burguesas, confinados dentro das paredes nacionais da França. Porém, as relações de produção francesas são condicionadas pelo comércio exterior da França, por sua posição no mercado mundial e pelos seus limites; como poderia a França rompê-los sem uma guerra revolucionária que atingisse o déspota do mercado mundial, a Inglaterra? (MARX, 2012, p. 46).

A razão pela qual os trabalhadores parisienses não foram capazes de fazer valer seus interesses como interesses revolucionários de toda a sociedade se encontra, segundo Marx, na particularidade da estrutura social francesa, na qual a oposição capital-trabalho constituía um “fato parcial”, resultando numa revolução que, graças ao estágio ainda incipiente do desenvolvimento industrial na França (em relação, por exemplo, à Inglaterra), se restringiu às paredes nacionais da França. São as circunstâncias sociais objetivas, vale insistir, que configuram o complexo quadro a partir do qual se estabelecem as possibilidades de ação das classes, bem como de tomada de consciência, por parte delas, acerca do significado social de sua ação. É esse o sentido do papel determinante do estágio inicial do desenvolvimento industrial, o qual limitava a capacidade de atuação tanto do proletariado quanto da burguesia industrial.

Nesse ponto, com vistas a resguardar a pertinência do caráter essencialmente burguês da sociedade francesa no século XIX, convém uma breve digressão para destacar elementos cruciais da resolução metodológica marxiana. Preocupada com a

complexa articulação entre o *ser-precisamente-assim* da sociedade francesa e os *traços essenciais* (como “formas de ser”) da realidade objetiva, a análise de Marx recusa peremptoriamente qualquer forma de esquematismo, a partir da qual as legalidades gerais extraídas da *anatomia* burguesa da totalidade social seriam mecanicamente aplicadas à concretude do complexo social francês¹²¹, procedimento que distorceria a lógica do real e se tornaria cego frente às implicações do estágio parcial de desenvolvimento da indústria local na França¹²². Para Marx, não há qualquer aporia na convivência do pleno desenvolvimento da *essência* ou *anatomia* burguesa da totalidade social (que define, no âmbito estrutural, os *interesses práticos* das classes, que podem estar ou não conscientes de tal *interesse*), de um lado, e o estágio ainda pouco desenvolvido da contradição capital-trabalho na particularidade francesa (que gera a aparência de oposição oficial da burguesia republicana e dificulta o desenvolvimento da *consciência de classe* do proletariado), de outro. Ao contrário, a preocupação com a *diferença específica* da objetividade social investigada exige justamente a identificação “no próprio objeto concreto tanto as determinações que compartilha com outros, quanto aquelas que lhes são exclusivas, bem como, evidentemente, as formas pelas quais se põem e se entrelaçam” (COTRIM, 2007, pp. 40-41).

Conforme demonstrado na análise do contraste entre as revoluções burguesas do século XVIII e XIX, o exame genético das transformações sofridas pela estrutura social europeia no período que perfaz 1789-1848 – sobretudo no que se refere às repercussões da Revolução Industrial inglesa para a sociedade global, além da já mencionada Revolução Francesa de 1789, exportada para o continente durante período napoleônico – define a essência burguesa da nova sociedade do século XIX. Tal reconhecimento pressupõe, do ponto de vista ontológico e metodológico, um processo de generalização, no qual, partindo-se da singularidade muda dos fenômenos sociais, se destacam, por meio da “cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante” (LUKÁCS, 2012, 306), as categorias mais gerais e universais da totalidade social, que, entretanto, de modo algum se sobrepõem ao modo específico pelo qual tais caracteres essenciais se manifestam em

¹²¹ Em artigo dedicado à reflexão em torno da *particularidade*, José Chasin critica o dogmatismo stalinista, no qual “toda ‘dialética’, em certos casos, se converte numa banal coleção de ‘leis gerais’, que são brandidas e aplicadas, a torto e a direito, por sobre qualquer ‘pacote’ de traços empíricos” (CHASIN, 1982, p. 66).

¹²² Como se advertiu anteriormente com Lukács, o caminho que aplica mecanicamente as leis gerais à realidade concreta acaba por superestimar a validade de tais leis, de modo que, aplicando-as de maneira muito direta, corre-se o risco de violentar dos fatos (cf. LUKÁCS, 2012, pp. 368-369).

diferentes circunstâncias locais. Ao contrário, uma vez destacadas as categorias abstratas, a análise se complementa com a necessária viagem de retorno, do abstrato ao concreto, a partir da qual, “na medida em que ela parte de si para o concreto, a abstração tem de ir sofrendo a negação de si mesma, isto é, tem de ir sendo configurada como uma generalidade determinada; precisamente, tem de assumir a forma da particularidade” (CHASIN, 1982, p. 64).

Desse modo, em conformidade com o que foi destacado anteriormente com Lukács, insiste-se que a análise marxiana exige a necessária articulação entre o ser-precisamente-assim do complexo fenomênico e as legalidades gerais das quais ele aparenta se desviar, operação que dá lugar à consideração dos diversos “*modos e estágios* de ser, no ser e ir sendo capitalismo, que não desmentem a *anatomia*, mas que a realizam através de concreções específicas” (CHASIN, 2000b, p. 38). No que se refere à França, país que, ao lado da Inglaterra, se colocou à frente do processo de transformação das velhas estruturas feudais, Marx, após enfatizar o caráter burguês da estrutura social, bem como o contraste historicamente posto entre os interesses da burguesia e do proletariado, destaca que:

O desenvolvimento do proletariado industrial, de modo geral, é condicionado pelo desenvolvimento da burguesia industrial. É sob o domínio desta que ele consegue estender sua existência ao plano nacional, tornando-se capaz de conferir à sua revolução uma amplitude nacional, conseguindo criar os modernos meios de produção, cada um deles servindo de meio para a sua libertação revolucionária. É esse domínio que arranca a sociedade feudal pelas suas raízes materiais e nivela o terreno, no qual unicamente se torna possível uma revolução proletária. A indústria francesa possui um nível mais elevado de formação, e a burguesia francesa apresenta um desenvolvimento mais revolucionário do que a do restante do continente. Mas a Revolução de Fevereiro não foi dirigida diretamente contra a aristocracia financeira? Esse fato demonstrou que não era a burguesia industrial que dominava na França. A burguesia industrial pode apenas dominar onde a indústria moderna confere a todas as relações de propriedade a forma que lhe corresponde, e a indústria só é capaz de obter esse poder onde ela tiver conquistado o mercado mundial, porque as fronteiras nacionais não comportam o seu desenvolvimento. Mas a indústria da França, em grande parte, só consegue levar a melhor, inclusive no mercado nacional, mediante um sistema proibitivo mais ou menos modificado. Em consequência, enquanto o proletariado francês, no momento da revolução, possuía um poder e uma influência de fato em Paris, que o incitaram a uma acometida que foi além dos seus recursos, no restante da França ele se encontra comprimido em alguns centros industriais isolados e dispersos, quase desaparecendo entre a maioria de agricultores e pequeno-burgueses (MARX, 2012, pp. 47-48)

Com efeito, mesmo para o caso francês, considerado clássico no processo de entificação do capitalismo, a análise não está escusa da consideração atenta da particularidade a partir da qual pode se manifestar os traços universais gerais que

configuram a anatomia da sociedade burguesa¹²³. E é através do exame da particularidade francesa que se pode compreender que, em 1848, “a luta contra o capital em sua forma moderna e desenvolvida – ou seja, em seu aspecto principal, que é a luta do trabalhador industrial assalariado contra o burguês industrial – constituiu um fato parcial na França” (MARX, 2012, p. 48), pois o estágio de desenvolvimento industrial do país repercutia no atrofamento da burguesia industrial, fazendo com que “a luta contra os modos secundários de exploração pelo capital, do agricultor contra o agiota e a hipoteca, do pequeno-burguês contra o grande comerciante, o banqueiro e o fabricante, em suma, contra a bancarrota” ainda se apresentasse “no envoltório da sublevação geral contra a aristocracia financeira” (*idem*). Tendo em vista baixo nível de desenvolvimento do proletariado industrial na França, entende-se a dificuldade dos trabalhadores franceses em reconhecer a natureza da dominação burguesa, o que acabava por repercutir na limitação de sua *consciência de classe*. Como assevera Marx:

Nada mais fácil de explicar, portanto, do que o fato de o proletariado parisiense ter procurado impor o seu interesse *paralelamente* ao interesse burguês, em vez de legitimá-lo como o interesse revolucionário da própria sociedade; nada mais fácil de explicar do que o fato de ele ter baixado a bandeira *vermelha* diante da *tricolor*. Os trabalhadores franceses não puderam dar nenhum passo adiante não puderam tocar em um cabelo sequer da ordem burguesa enquanto o curso da revolução não obrigou a massa da nação que se encontrava entre o proletariado e a burguesia, os agricultores e pequeno-burgueses, revoltados contra essa ordem, contra a dominação do capital, a se unirem aos proletários como sua linha de frente na batalha. Os trabalhadores só puderam obter essa vitória pagando o preço da derrota de junho (MARX, 2012, p. 48).

Conforme adianta o excerto marxiano, o processo histórico inaugurado pela Revolução de Fevereiro culminaria nas *jornadas de junho*, momento decisivo no processo de dissipação das ilusões do *entendimento político*, bem como para o desenvolvimento da *consciência de classe* dos trabalhadores. Não obstante, antes de dar esse passo analítico, convém registrar que, fruto de circunstâncias sociais específicas, a consumação da insurreição de fevereiro com a formação de um governo provisório como *República Social* mostrava que o proletariado parisiense ainda não era “capaz de ir além da república burguesa, a não ser em sua *ideia*, em sua *imaginação*” (MARX, 2012, p. 60). A República de Fevereiro podia apenas indicar “o conteúdo geral da

¹²³ Ao destacar o papel decisivo da *particularidade* para as análises das revoluções de 1848 na França, acredita-se que, tanto em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* quanto em *As lutas de classes na França*, subjacente ao nível superficial dos textos encontra-se uma complexa trama de intelecção teórica, que, a todo o momento, traz à luz a relação entre o uno e o múltiplo, a relação entre *singularidade*, *universalidade* e *particularidade*. Com efeito, crê-se que a mesma importância identificada por José Chasin nos artigos da *Nova Gazeta Renana*, reconhecidos como “exemplo de trabalho a nível ontológico e metodológico”, encontra-se na análise marxiana do caso clássico francês. (cf. CHASIN, 1982b).

revolução moderna”, pois tal conteúdo, naquele momento, “se encontrava na mais curiosa contradição com tudo o que, nas circunstâncias dadas, podia ser posto diretamente em prática num primeiro momento com base no material disponível e no nível de formação atingido pela massa” (MARX, 2011b, p. 33).

Concretamente, os trabalhadores, sem plena consciência do caráter limitado de suas ações, tentavam efetivar uma revolução política em condições nas quais esta não é mais possível, ao menos em sua forma autêntica. Como assevera Livia Cotrim, atentando para as possibilidades objetivas de atuação das classes, “se o ‘conteúdo geral da revolução moderna’ – a transformação social, o aniquilamento da ordem burguesa – estava, como diz Marx, em contradição com o que podia ser então realizado, nem por isso a revolução política era possível” (COTRIM, 2007, p. 211). Por um lado, o estágio de desenvolvimento da indústria obstava a explicitação da raiz da dominação burguesa sobre o social, quedando-se ausentes as condições para uma revolução social; por outro lado, assentadas as bases da sociedade burguesa que opõe estruturalmente os interesses práticos do proletariado e da burguesia, tampouco é possível uma autêntica revolução política, vez que esta exige, conforme exposto em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, a coincidência entre a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular*¹²⁴. Se havia sido possível no período da Revolução Francesa – quando representou um avanço parcial, porém irrecusável – a revolução política não encontrava condições para sua realização no século XIX, representando, nas novas circunstâncias sociais, um entrave, entulhos de uma época passada, que devem ser afastados para a efetivação das novas necessidades sociais: a revolução social ou emancipação humana. Tem-se, então, o beco sem saída das jornadas de fevereiro, que estacionou no limiar que separa a revolução política da revolução social, ou, em termos mais precisos, não havia “as condições objetivas e subjetivas para ambas, por ainda não terem sido criadas – caso da revolução social – ou por já terem sido ultrapassadas – caso da revolução política. /.../ A perspectiva de uma ‘república social’ expressava esses impasses” (COTRIM, 2007, p. 211).

Contudo, se a *República Social*¹²⁵, conquistada pelos trabalhadores, encobria a dominação burguesa no plano social ao aboli-la apenas no plano jurídico-político, ela,

¹²⁴ Cf. MARX, 2006, p. 154.

¹²⁵ Convém destacar uma das medidas tomadas pelo governo provisório que atribuía caráter social à república: os Ateliês Nacionais, que abrigavam “centenas de milhares de trabalhadores postos na rua pela crise e pela revolução” (MARX, 2012, p. 56). O projeto implementado pelo governo provisório, através do ministro Marie, distanciava-se do projeto elaborado por Louis Blanc, que, com base nas experiências

ao mesmo tempo, possui o mérito de contribuir para dissipar as ilusões geradas pela Monarquia de Julho. E isso porque, de acordo com Marx:

Em lugar das poucas facções da burguesia, de repente todas as classes da sociedade francesa foram lançadas para dentro da esfera do poder político, forçadas a abandonar os camarotes, o *parterre* [as plateias] e as galerias e desempenhar pessoalmente seu papel no palco revolucionário! Junto com o reinado constitucional desapareceu inclusive a aparência de um poder de Estado arbitrariamente contraposto à sociedade burguesa, levando com ela toda a série de lutas secundárias que esse pseudopoder provoca! (MARX, 2012, p. 44).

Em *O 18 de brumário*, Marx reforça que, ainda ausentes as condições para uma revolução social contra o capital, “à *monarquia burguesa* de Luís Filipe só poderia seguir a *república burguesa*, isto é, ao passo que, em nome do rei, o governo foi exercido por uma parcela restrita da burguesia, em nome do povo, a totalidade da burguesia passaria a governar” (MARX, 2011b, p. 34). Não obstante, substituindo o poder monárquico de domínio exclusivo de uma parcela da sociedade francesa, “a república de fevereiro fez com que a dominação dos burgueses aparecesse em sua forma pura, ao derrubar a coroa atrás da qual se escondia o capital” (MARX, 2012, p. 45). Revela-se, nesse contexto, o caráter dúplice da república burguesa conquistada em fevereiro, uma vez que, se, de um lado, ela aparenta livrar-se de toda a dominação através da eliminação meramente política das classes sociais, por outro lado “ilumina a existência, interesses e ações de todas as classes, e nessa medida contribui para a dissipação das ilusões que a monarquia alimentava ao se constituir como poder estatal aparentemente oposto à sociedade burguesa” (COTRIM, 2007, p. 206). Em outros termos, a monarquia ocultava o domínio burguês sobre o metabolismo social uma vez que, reservando o poder político a uma facção restrita, mantinha parte substancial da classe burguesa “escondida nos bastidores” e dificultava a identificação do capital como a origem da dominação e das condições desumanas impostas aos trabalhadores. A república de fevereiro modifica esse quadro, na medida em que foi responsável por “consumar o domínio da burguesia, permitindo que todas as classes proprietárias

grevistas dos anos 1830 e 1840, “estimularia os próprios operários a assumirem todos os setores da atividade econômica, formando cooperativas de produção” (AGULHON, 1991, p. 50). Os Ateliês Nacionais do ministro Marie escondia, “atrás desse pomposo nome”, “nada mais do que a utilização dos trabalhadores para a realização de tarefas enfadonhas, monótonas e improdutivas de remoção de terra por um salário de 23 sous. *Workhouses* [asilos dos pobres] *ingleses ao ar livre* – nada mais do que isso eram esses Ateliês Nacionais” (MARX, 2012, p. 56). Importante observar, não obstante, que, segundo Marx, “não por seu conteúdo, mas por sua designação, esses *Ateliês Nacionais* constituíam o protesto corporificado do proletariado contra a indústria burguesa, o crédito burguês e a república burguesa. Sobre eles se avolumou, portanto, todo o ódio da burguesia” (*ibid.*, p. 57), sobretudo dos pequeno-burgueses.

ingressassem ao lado da aristocracia financeira na esfera do poder político” (MARX, 2012, p. 45). De acordo com a letra marxiana:

Ao ditar a república ao governo provisório e, por meio do governo provisório, a toda a França, o proletariado ocupou imediatamente o primeiro plano como partido autônomo, mas, ao mesmo tempo, desafiou toda a França burguesa a se unir contra ele. O que ele conquistou foi tão somente o terreno para travar a luta por sua emancipação revolucionária, mas de modo algum a própria emancipação (MARX, 2012, p. 44).

Desse modo, “quando o estado é levado à sua forma mais abrangente – aquela que não somente alguns, mas todos podem tomar parte – /.../ só então se descobrem claramente suas raízes fincadas na sociedade civil e sua complementariedade para com ela” (COTRIM, 2007, pp. 210-211). Em vínculo íntimo com a ordem social do capital, a república burguesa conquistada pelos trabalhadores em fevereiro demonstraria que “a eliminação política de um problema não é a eliminação efetiva dele” (*ibid.*, p. 221), confirmando, desse modo, a tese marxiana da negatividade da política desdobrada em *Sobre a questão judaica*, ou seja, a constatação de que, “não tendo a política raiz em si mesma, os problemas, contradições, limites que se manifestam nesse âmbito se originam do solo onde finca suas raízes” (*idem*). Uma vez consolidado o domínio burguês pelo capital, não sendo mais a tarefa da república “conferir um formato revolucionário ao mundo”, restava a ela “adaptar-se às relações e condições da sociedade burguesa” (MARX, 2012, p. 50), de tal modo que, segundo Marx, “ela teve de forçosamente garantir sobretudo o *valor de troca* dessa nova forma de Estado, garantir a sua *cotação* na bolsa. Restabelecida a cotação da república na bolsa, necessariamente voltou a crescer a oferta de crédito privado” (*ibid.*, p. 51). Assim, a república conquistada pelos trabalhadores nas *jornadas de fevereiro* tornava-se refém das classes proprietárias, de modo que, “enquanto o proletariado parisiense ainda se comprazia na contemplação da ampla perspectiva que se lhe descortinara e se entregava a discussões bem-intencionadas sobre os problemas sociais, os velhos poderes da sociedade se reagruparam” (MARX, 2011b, p. 33), encontrando ainda “apoio inesperado da massa da nação, dos camponeses e pequeno-burgueses, os quais se lançaram todos de uma só vez à arena política após a queda das barreiras da Monarquia de Julho” (*idem*). À medida que procurava garantir a sua manutenção no interior da ordem social do capital, para o governo provisório “o crédito havia se transformado em condição de sobrevivência, e as concessões ao proletariado, as promessas que lhe haviam sido feitas, equivaliam em número aos *grilhões* que *tinham de ser despedaçados*” (MARX, 2012, p. 54).

Nesse ponto, convém atentar, com Livia Cotrim, para “a importância e o sentido da ‘credibilidade’”, o modo pelo qual, na sociedade burguesa, “uma forma de estado, ou um governo, goza de credibilidade se garante a subordinação do proletariado” (COTRIM, 2007, p. 223), o que, em outros termos, implica que “o estado só é confiável se e quando garante a permanência da exploração do trabalho pelo capital” (*idem*). Desse modo, “ao reconhecer as promissórias que a velha sociedade burguesa havia emitido contra o Estado, o governo provisório se entregou em suas mãos” (MARX, 2012, p. 54). Ao invés de “se defrontar com ela como credor ameaçador que estava fazendo a cobrança revolucionária do pagamento das dívidas de muitos anos”, a república “passou a ser o devedor pressionado pela sociedade burguesa” (*idem*), frustrando, assim, as expectativas dos trabalhadores, ainda imersas na ilusão do *entendimento político* que, nos termos de *Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”*, encontra na *onipotência da vontade* o princípio da política. Com efeito, a busca por credibilidade do governo provisório contribuiu para dissipar a aparência ilusória de fraternidade entre as classes gerada pela *República Social* de fevereiro, de tal modo que “a raiz e o objetivo do estado voltam a se destacar, bem como sua impotência para alterar relações que lhe são co-constitutivas” (COTRIM, 2007, p. 223). Conforme aduz a analítica marxiana:

a emancipação dos trabalhadores – mesmo como mera *fraseologia* – se transformou em um perigo insustentável para a nova república, pois ela representava um protesto constante contra a instauração do crédito que estava baseado no reconhecimento sereno e desanuviado das relações econômicas de classes existentes. Era preciso, portanto, *acabar com os trabalhadores* (MARX, 2012, pp. 54).

Desenha-se, com isso, o contexto que conduziria o processo inaugurado pela revolução de fevereiro ao seu desfecho na Insurreição de Junho, itinerário que, de acordo com a argumentação de Marx, foi decisivo para evidenciar os limites estruturais da política moderna e afastar os penduricalhos pré-revolucionários que levavam os trabalhadores a insistir na ultrapassada revolução política, constringendo, assim, o desenvolvimento de sua *consciência de classe*¹²⁶.

¹²⁶ Dentre os eventos que antecederam as jornadas de junho, cabe mencionar o dia 16 de abril de 1848, que expressou uma das “primeiras escaramuças da grande luta de classes que a república burguesa abrigava sob suas asas” (MARX, 2012, p. 57). Segundo Marx, “o dia 16 de abril foi um *mal-entendido* armado pelo governo provisório em conluio com a burguesia. Os trabalhadores haviam se reunido em grande número no Campo de Marte e no Hipódromo para preparar as suas eleições para o estado-maior da Guarda Nacional. De repente se espalhou por toda a cidade de Paris, de uma extremidade à outra, com a rapidez de um raio, o boato de que os trabalhadores teriam se reunido em armas no Campo de Marte para, sob a liderança de Louis Blanc, Blanqui, Cabet e Raspail, marchar contra o *Hôtel de Ville*, derrubar o governo provisório e proclamar um governo comunista. Uma mobilização geral foi convocada – Ledru-

Sem embargo, importante observar, no movimento descrito por Marx, que a “realidade se desvela por seu próprio evoluir, de um lado, à medida que desenvolve mais amplamente as características de uma forma social determinada, o capitalismo, e de outro, graças a um traço específico desse evoluir, a agudização da luta de classes” (COTRIM, 2007, p. 2010). Ao exigir da república burguesa medidas que afrontavam sua base social, os trabalhadores forçaram-na a exibir o seu caráter de classe, devidamente explicitado quando “as exigências do proletariado parisiense” passaram a ser consideradas “baboseiras utópicas que deveriam ser detidas” (MARX, 2011b, p. 34).

Atentando-se para a narrativa de Marx, observa-se que o compromisso da república com a manutenção do capital, em prejuízo das demandas de caráter social exigidas pelo proletariado, repercutiu na reunião da Assembleia Nacional no dia 4 de maio de 1848, início do *segundo período* da cronologia marxiana, momento em que, constituindo-se a *república burguesa*, “toda a França se assentou para julgar o proletariado parisiense” (MARX, 2012, p. 60). Nos termos da declaração do ministro Trélat, acolhida com “aplausos estrondosos”, tratava-se agora de *reconduzir o trabalho às suas antigas condições*¹²⁷.

3.3.2. A expressão pura da república e o repúdio ao caráter social

A composição da Assembleia Nacional havia sido “resultante das *eleições gerais diretas*” do dia 23 de abril, quando o sufrágio universal, se mostrando despojado do “poder mágico que os republicanos da velha estirpe lhe haviam atribuído” (MARX, 2012, p. 59), contribuiu para evidenciar o contraste entre a realidade social da França e a forma ilusória correspondente a sua imagem política, que acolhe o povo francês como soma de simples cidadãos indiferenciados, livres e iguais. O sufrágio universal, nesse sentido, é portador do mesmo caráter dúplice que anteriormente se atribuiu à forma republicana: se, por um lado, figura como mecanismo de dominação ao sancionar a igualdade jurídica dos cidadãos, eliminando as distinções entre as classes sociais em

Rollin, Marrast e Lamartine disputaram mais tarde a honra pela iniciativa – e em questão de uma hora 100 mil homens estavam em armas, todos os pontos do *Hôtel de Ville* haviam sido ocupados por integrantes da Guarda Nacional, o brado: ‘Abaixo os comunistas! Abaixo Louis Blanc, Blanqui, Raspail, Cabet!’ retumbou por toda Paris e o governo provisório foi reverenciado por um sem-número de comitativas, todas dispostas a salvar a pátria e a sociedade. Quando os trabalhadores, por fim, apareceram diante do *Hôtel de Ville* para entregar ao governo provisório uma coleta patriótica que haviam reunido no Campo de Marte, tomaram conhecimento, estupefatos, de que a Paris burguesa havia derrotado a sua sombra em um combate simulado e cuidadosamente arquitetado. O terrível atentado de 16 de abril forneceu o pretexto para convocar o *exército de volta a Paris* – o único propósito da comédia toscamente encenada – e para as demonstrações federalistas reacionárias das províncias” (*ibid.*, pp. 58-59).

¹²⁷ Cf. MARX, 2012, p. 60; MARX, 2010d, p. 128.

âmbito meramente formal, por outro lado, traz à cena política os diversos interesses das diferentes classes que permaneciam em segundo plano na Monarquia de Julho, desvelando a falsa fraternidade sustentada pela República Social. Como aduz Marx a respeito das eleições para a Assembleia Nacional, “em lugar do seu povo *imaginário*, as eleições trouxeram à luz do dia o povo *real*, isto é, representantes das diversas classes em que ele se desmembra” (*idem*), de modo que:

.../ mesmo que o sufrágio universal não fosse a varinha de condão milagrosa, como era tida pelos homens de bem republicanos, ele possuía o mérito incomparavelmente mais elevado de desencadear a luta de classes, de fazer com que os diversos estratos médios da sociedade burguesa vivenciassem rapidamente suas ilusões e frustrações, de arremessar todas as facções da classe exploradora de um só golpe no cenário público e de arrancar-lhes, assim, a máscara fraudulenta, ao passo que a monarquia, com o seu sistema censitário, fazia com que somente certas facções da burguesia se comprometessem, mantendo as demais escondidas nos bastidores e envolvendo-as com a aura da santidade de uma oposição comum (MARX, 2012, p. 59).

Conforme exposto em *O 18 de brumário*, a Assembleia Nacional “representou a nação. Ela tomou a forma de um protesto vívido contra as propostas pretensiosas das jornadas de fevereiro e deveria reduzir os resultados da revolução ao parâmetro burguês” (MARX, 2011b, p. 34). Não obstante, ao trazer às eleições o povo real, despido de ilusões fraternais com as quais se travestia no governo provisório, o sufrágio universal instituído pela forma republicana contribuía para desvelar a verdadeira natureza do Estado, explicitando no plano político a luta de classes anteriormente velada pelo domínio exclusivo da aristocracia financeira durante o governo monárquico¹²⁸. Segundo a argumentação de Marx:

A república, isto é, a república reconhecida pelo povo francês, data de 4 de maio e não de 25 de fevereiro; não é a república que o proletariado parisiense impôs ao governo provisório, não é a república com instituições sociais, não é o ideal com que sonharam os que lutaram nas barricadas. A república proclamada pela Assembleia Nacional, a única república legítima, é a república que não consiste em uma arma revolucionária contra a ordem burguesa, antes representa a reconstituição política desta, a reconsolidação política da sociedade burguesa, em suma: é a república burguesa. Da tribuna da Assembleia Nacional retumbou essa afirmação, que repercutiu por toda a imprensa burguesa republicana e antirrepublicana (MARX, 2012, p. 60).

Como assevera Marx, preocupada em afirmar, de uma vez por todas, o compromisso da república com a sociedade burguesa, “a Assembleia Nacional, em seu zelo brutal para acabar com a fraseologia rabugenta de fevereiro, não tomou sequer

¹²⁸ O historiador Eric Hobsbawm pontua as eleições de abril como “o primeiro marco da contra-ofensiva conservadora *.../*, na qual o sufrágio universal, embora elegendo apenas uma minoria de monarquistas, enviou para Paris uma grande quantidade de conservadores, eleitos pelos votos de um campesinato politicamente mais inexperiente do que reacionário e para o qual a esquerda de mentalidade urbana ainda não sabia como apelar (HOBSBAWM, 2009b, p. 33).

aqueles medidas que eram possíveis sobre o solo das velhas relações” (MARX, 2010d, p. 128). Nesse sentido ser o *primeiro período*, correspondente às fraseologias e ilusões que caracterizaram a Revolução de Fevereiro, o *prólogo* da revolução, quando ocorreu a “fraude da fraternização geral” (MARX, 2011b, p. 134), enquanto o *segundo período*, referente à constituição da república burguesa, tem início no dia 4 de maio. Inserida no processo de desvelamento dos limites da revolução meramente política tentada pelos trabalhadores, “a Assembleia Nacional rompeu imediatamente com as ilusões sociais da Revolução de Fevereiro, proclamando rotundamente a *república burguesa*, nada além da república burguesa” (MARX, 2012, p. 60).

Ao dar-se conta do compromisso da Assembleia Nacional com os interesses do capital, o proletariado parisiense, no dia 15 de maio, “tentou em vão negar a sua existência à força, dissolvê-la, desagregar novamente nos seus componentes individuais a estrutura orgânica com a qual o espírito reacionário nacional o ameaçava” (MARX, 2011b, p. 34). A derrota dos trabalhadores reduziu o resultado do 15 de maio ao afastamento de “Blanqui e os seus camaradas, isto é, os verdadeiros líderes do partido proletário, da arena pública durante todo o ciclo aqui em pauta” (*idem*). Arma-se, assim, o contexto para a *Insurreição de Junho*, considerado à época da redação d’*O 18 de brumário* “o mais colossal acontecimento da história das guerras civis europeias” (*idem*). De acordo com Marx:

A Revolução de Fevereiro foi ganha pela luta dos trabalhadores com o apoio passivo da burguesia. Os proletários se consideraram com razão os vitoriosos do mês de fevereiro e fizeram as reivindicações altivas de quem obteve a vitória. Eles precisariam ser vencidos nas ruas; era preciso mostrar-lhes que seriam derrotados assim que deixassem de lutar *com* a burguesia e passassem a lutar contra a burguesia. Assim como a república de fevereiro com suas concessões socialistas exigiria uma batalha do proletariado unido com a burguesia contra o reinado, uma segunda batalha se fazia necessária para divorciar a república das concessões socialistas, para talhar a *república burguesa* oficialmente como dominante. A burguesia foi obrigada a contestar as exigências do proletariado de armas nas mãos. E o verdadeiro local de nascimento da república burguesa não é a *vitória de fevereiro*, é a *derrota de junho* (MARX, 2012, p. 61).

Tendo diante de si uma república, que os próprios trabalhadores conquistaram de armas na mão em fevereiro, mas que explicitava cada vez mais claramente seu compromisso com a sociedade burguesa em detrimento de todas as reivindicações da classe, “eles responderam no dia 22 de junho com a gigantesca insurreição em que foi travada a primeira grande batalha entre as duas classes que dividem a sociedade moderna” (MARX, 2012, p. 62).

Como já se adiantou algumas linhas acima, a Insurreição de Junho insere-se no contexto da perda das ilusões em torno da capacidade do Estado moderno em solucionar as mazelas sociais, confirmando a tese marxiana segundo a qual tais mazelas decorrem da natureza associal da sociedade civil-burguesa, esta o próprio fundamento do Estado, de modo que, para eliminá-las, ele deve eliminar-se a si mesmo. No mês de junho, a derrota dos trabalhadores evidenciaria “que já havia passado o tempo em que a república via alguma razão para fazer as honras às suas ilusões” e, por conseguinte, “uma melhoria da situação, por menos que fosse, permaneceria uma *utopia dentro* da república burguesa, uma utopia que se converteria em crime assim que fizesse menção de se tornar realidade” (MARX, 2012, pp. 63-64).

Para que as exigências dos trabalhadores fossem efetivadas, era necessária uma revolução não mais confinada à fronteira da revolução política, cujo caráter limitado exigiu, como complemento necessário, a usurpação do conteúdo genérico da sociedade humana por uma instância universal abstrata, contraposta aos indivíduos. Daí a importância da Insurreição de Junho para o mundo moderno, reconhecida por Marx, no calor dos acontecimentos, em artigo da *Nova Gazeta Renana*, momento que a caracteriza como “*revolução do proletariado contra a burguesia*” (MARX, 2010d, p. 124), ou seja, supera-se a revolução política para dar lugar à revolução social, de modo que, “com este *segundo ato da revolução francesa* começa agora a *tragédia europeia*” (*idem*). Reitera-se o marco essencial decisivo: em junho “travou-se a batalha pela preservação ou pela destruição da ordem *burguesa*. O véu que encobria a república foi rasgado” (MARX, 2012, p. 62).

Evidenciando o contraste entre os levantes de fevereiro e a revolução de junho, Marx sublinha que “a Fraternité, a fraternidade das classes antagônicas, uma das quais explora a outra, esta Fraternité proclamada em fevereiro, escrita com grandes letras maiúsculas na testa de Paris, em todas as prisões, em todas as casernas”, esta Fraternité encontra “sua expressão verdadeira, não falsificada, sua expressão prosaica” na *guerra civil* “em sua figura mais terrível, a guerra do trabalho contra o capital” (MARX, 2010d, p. 126-127). Nesse sentido:

A revolução de fevereiro foi a *bela* revolução, a revolução da simpatia geral, porque os antagonismos que eclodiram nela contra a realeza, *não desenvolvidos*, dormitavam em comum acordo um ao lado do outro, porque a luta social que constituía seu fundamento alcançara apenas uma existência etérea, a existência de uma frase, da palavra. *A revolução de junho* é a revolução *odiosa*, a revolução repulsiva, porque o fato ocupou o lugar da frase, porque a república desnudou a própria cabeça do monstro, ao derrubar-lhe a coroa protetora e dissimuladora (MARX, 2010d, p. 127).

Conquistada em fevereiro pelo proletariado de armas na mão, “a república só pode se afirmar contra ele, não por motivos intrínsecos à esfera da política, mas porque seu ‘fim confessado’ é a manutenção de relações sociais de produção e intercâmbio da ordem social burguesa, que só existe com a ‘escravidão do trabalho’” (COTRIM, 2007, p. 227). Ao desenvolver sua *consciência de classe* e levantar-se contra essa república em junho, ele “trava seu combate além da órbita política, não faz reivindicações nessa esfera, mas luta contra a sociabilidade burguesa da qual a república é parte – luta portanto também contra ela, não enquanto *forma* de estado, mas enquanto *estado*” (*idem*). Com isso, evidenciava-se o segredo da revolução do século XIX, uma vez que, depois de junho, “revolução passou a significar *convulsão da sociedade burguesa*, ao passo que antes daquele fevereiro havia significado *convulsão da forma de Estado*” (MARX, 2012, p. 67).

Em *O 18 de brumário*, Marx ressalta que “durante o mês de junho, todas as classes e todos os partidos se uniram no *Partido da Ordem* contra a classe proletária, considerada o *partido da anarquia*, do socialismo, do comunismo. Eles ‘salvaram a sociedade dos *inimigos da sociedade*’” (MARX, 2011b, p. 36). Como desfecho, os trabalhadores foram barbaramente massacrados pelas tropas do general Cavaignac¹²⁹, processo que resultou em três mil insurgentes mortos e quinze mil deportados sem julgamento (*ibid.*, 35). Contudo, “quando o proletariado fez do seu túmulo o berço da república burguesa, obrigou-a simultaneamente a vir à frente em sua forma pura, ou seja, como o Estado cujo propósito confesso é eternizar o domínio do capital, a escravidão do trabalho” (MARX, 2012, p. 64). A derrota do proletariado, nesse sentido, desvelou a natureza do domínio burguês que, “livre de todas as amarras”, “teve de converter-se imediatamente em *terrorismo burguês*” (*idem*). Segundo Marx:

A derrota dos insurgentes de junho /.../ havia preparado, aplainado o terreno sobre o qual podia ser fundada e erigida a república burguesa; ao mesmo tempo, porém, ela havia evidenciado que, na Europa, as questões em pauta iam além da alternativa “República ou Monarquia”. Ela havia revelado que, nesse caso, a *república burguesa* representava o despotismo irrestrito de uma classe sobre outras classes. Ela provou que, em países de civilização antiga com estrutura de classes evoluída, com modernas condições de produção e com um consciente intelectual em que todas as ideias tradicionais foram dissolvidas por séculos de elaboração, a *República só pode representar a forma de revolução política da sociedade burguesa* e não a sua *forma de vida conservadora* (MARX, 2011b, pp. 35, 36).

¹²⁹ O general Louis Eugène Cavaignac (1802-1857) foi governador da Argélia e, em 1848, ministro da Guerra. Após comandar o massacre de junho é oficialmente declarado chefe do Poder Executivo. Em 10 de dezembro de 1848, perde as eleições presidenciais para Luís Bonaparte.

Importa registrar que, de acordo com a letra marxiana em *O 18 de brumário*, a forma republicana corresponde à *forma de revolução política da sociedade burguesa e não a sua forma de vida conservadora*. A contradição estrutural da república se desenvolve no processo histórico de acentuação do conservadorismo da burguesia com a consolidação definitiva de seu modo de vida, processo que implica a realização da emancipação política e a explicitação de sua natureza contraditória, haja vista que, na forma social do capital, a universalidade abstrata do *cidadão* é forçada a revelar o seu suporte material e declarar-se compromissada com a preservação propriedade privada, ainda que tal compromisso exija a supressão das mesmas garantias republicanas para os trabalhadores. As jornadas de junho desvelam, por conseguinte, os limites da revolução política, explicitados na incompatibilidade da forma republicana com a forma de vida conservadora da sociedade burguesa. Reiterando suas conclusões de *Sobre a questão judaica*, a análise marxiana da insurreição de junho demonstra que a emancipação política entra em contradição com o seu princípio de comunidade política, mostrando-se incapaz de afirmar-se como realização racional da universalidade humana.

Ao tornar-se consciente das condições de existência de sua classe e dos *interesses práticos* que lhes correspondem, o proletariado revelava as limitações da politicidade e a necessidade da emancipação humana. A classe, “pelo menos, sucumbe com as honras de uma grande luta que teve relevância para a história mundial” (MARX, 2012, p. 65). Ao explicitar o caráter despótico do domínio da burguesia pelo capital, “a derrota de junho foi imprescindível para que fossem criadas as condições nas quais a França pôde tomar a iniciativa da revolução europeia” (*idem*), razão pela qual “não só a França, mas toda a Europa treme frente ao terremoto de junho” (MARX, 2011b, p. 35). Apenas “depois da mergulhada no sangue dos *insurgentes de junho* a tricolor se transformou na bandeira da revolução europeia – a *bandeira vermelha*” (MARX, 2012, p. 65). Nos termos de Livia Cotrim:

Marx refere-se a uma mudança de âmbito mundial, não exclusivamente francês; afirmar a morte da revolução burguesa significa afirmar que daí em diante a burguesia, em qualquer lugar e tempo, não mais terá condições de desencadear uma revolução sustentada em si mesma e restrita a seus objetivos, ainda que um tal movimento pareça possível diante do inacabamento ou incipiência das relações capitalistas (a derrota da revolução alemã desse mesmo ano o demonstrou); a impossibilidade de uma revolução burguesa é a impossibilidade de revoluções políticas. Qualquer que seja a situação, só será possível daí em diante uma revolução sustentada pelo proletariado e, portanto, social (COTRIM, 2007, p. 214).

No que concerne ao processo histórico de ascensão e decadência da burguesia, a Insurreição de Junho marca a guinada definitiva da burguesia ao

conservadorismo, pois aqueles valores que forjara em sua práxis revolucionária contra o modo de produção feudal são, a partir de junho de 1848, afirmados em sua forma *prosaica*, sem fraseologias, através da *contrarrevolução*. Passado o período heroico da burguesia, no qual seus *interesses de classe* coincidiam com os *interesses gerais* da sociedade, bem como o período no qual, mesmo com interesses antagônicos, facções da burguesia e proletariado puderam se levantar *ao lado* uns dos outros contra a dominação exclusiva da *aristocracia financeira*, chega-se, enfim, ao momento em que todas as facções da burguesia se unem para afogar em sangue o levante da classe proletária, que havia tomado consciência, pelo próprio evoluir das circunstâncias sociais, de que a solução para as condições desumanas em que vive só pode ser alcançada pela superação da sociedade burguesa. Retomando a totalidade do processo, Marx enfatiza que:

Nenhuma das inúmeras revoluções da burguesia francesa desde 1789 foi um atentado à *ordem*, pois deixaram subsistir a dominação de classe, a escravidão do trabalhador, a *ordem burguesa*, por mais que a forma política dessa dominação e dessa escravidão mudasse. Junho atentou contra essa *ordem*. Ai de junho! (MARX, 2010d, p. 128)

No plano da política, a República, que aos poucos se livrava do caráter social que lhe havia imprimido os trabalhadores, em junho revela-se definitivamente como subordinada à proteção da propriedade privada, mostrando-se disposta a converter-se em *terrorismo burguês* tão logo sua base material é posta em cheque pela agudização da luta de classes. Desse modo, “enquanto no século XVIII a república se instaurou por maio de uma revolução contra o velho – a velha sociedade, o velho estado, as velhas classes –, em 1848 ela se afirma contra a revolução do novo” (COTRIM, 2007, p. 227). O período que perpassa fevereiro a junho de 1848 mostrou que, não havendo mais as condições materiais para as glorificações heroicas que marcaram a fase de ascensão do mundo burguês, mesmo “as exigências, exuberantes quanto à forma, mesquinhas e até ainda burguesas quanto ao conteúdo” (MARX, 2012, pp. 63-64) não poderiam mais ser toleradas pela *república burguesa*, devendo ser consideradas como atentado à ordem. Passado o período em que a revolução política era possível, ainda que rodeada pelas ilusões revolucionárias como complemento a sua limitação, em 1848 não há mais lugar para fraseologias, de modo que:

Toda e qualquer reivindicação da mais elementar reforma financeira burguesa, do mais trivial liberalismo, do mais formal republicanismo, da mais banal democracia é simultaneamente punida como “atentado contra a sociedade” e estigmatizada como “socialismo” (MARX, 2011b, p. 37).

Após a batalha de junho, ao libertar-se de todas as amarras e converter-se em *terrorismo burguês*, o domínio do capital, aflorado com a repressão do proletariado,

começava a esboçar as condições que desembocariam no golpe de Estado desferido por Luís Bonaparte em 2 de dezembro de 1851. Desnecessário advertir, sem embargo, que os primeiros indícios, ao final de junho, que levariam ao contexto do golpe anos depois podem ser apenas indicados, restando ainda uma série de movimentos da história francesa – concernentes, sobretudo, às disputas entre as diferentes facções da burguesia, agora livres de seu adversário direto – que transformarão em realidade efetivada o que em junho pode apenas ser delineado. Por ora, parece relevante enfatizar que, derrotada a luta dos trabalhadores contra o capital, o domínio deste assume a forma do “terrorismo burguês”, cuja expressão mais acabada será a ditadura bonapartista. Esse terrorismo é, assim, resultado tanto da necessidade burguesa de reprimir os trabalhadores, quanto da ausência (gerada pela repressão) de resistência popular” (COTRIM, 2007, p. 227).

Importante reiterar, o “advento da república sustentado nas sepulturas de junho marca o encerramento da fase revolucionária da burguesia e a abertura daquela em que sua dominação se exercerá fundamentalmente contra o trabalho” (*idem*), colocando em evidência a essência do Estado político moderno, que só pode ser a expressão oficial do domínio burguês sobre a reprodução social, o *reconhecimento político de seu interesse particular*. O processo histórico que se segue aos massacres de junho comprovaria cabalmente essa tese marxiana, a começar pelo período de dominação da facção republicana da burguesia, que arcaria com as consequências de legitimar sua sonhada república pela força do sabre de Cavaignac. Antes de passar para o período de domínio dos burgueses republicanos, vitoriosos em junho, cabe grifar a importância de junho para o mundo moderno, ou seja, que a derrota dos trabalhadores teve o mérito de destacar para o mundo o segredo da revolução do século XIX: a emancipação da classe que é a negação de todas as classes. Nos termos de Livia Cotrim:

A distinção entre as revoluções burguesas e a proletária é claramente estabelecida, e diz respeito tanto ao conteúdo quanto à forma: enquanto as primeiras visam a alterar a forma política da dominação do capital, a segunda volta-se contra o capital e seu domínio, contra uma ordem social, isto é, contra uma forma de produção e intercâmbio, ou seja, contra um *modo de ser*. Conteúdos tão totalmente distintos não poderiam ser obtidos pelos mesmos meios; as revoluções burguesas, políticas, não somente são mais limitadas como precisam manter o estado como complemento de sua ordem social; a revolução proletária, social, visando suprimir tal ordem, não pode fazê-lo mantendo o que a complementa (COTRIM, 2007, p. 213).

Ademais, conforme adianta o argumento marxiano, os massacres de junho, ao explicitarem a face *terrorista* do domínio burguês que permanecia escondida atrás da coroa ou de fraseologias fraternais provisórias, mobilizaria os estratos médios da sociedade francesa a aderirem mais e mais ao proletariado, processo que se acentua à

medida que a burguesia republicana, havendo eliminado momentaneamente seu inimigo mais direto, passava a afastar da cena política também a pequena-burguesia e os camponeses. Em suma:

Com o proletariado momentaneamente afastado do cenário e a ditadura burguesa oficialmente reconhecida, os estratos intermediários da sociedade burguesa, a pequena burguesia e a classe camponesa tiveram de aderir mais e mais ao proletariado, e isso na mesma proporção em que sua situação se tornava insuportável e seu antagonismo contra a burguesia se exacerbava. Assim como anteriormente haviam identificado a razão de sua miséria na ascensão do proletariado, agora tiveram de encontra-la na derrota deste (MARX, 2012, p. 64).

A derrota da Insurreição de Junho “relegou o proletariado ao *segundo plano* da cena revolucionária” (*ibid.*, p. 35), mas a classe continuaria a representar uma ameaça potencial constante à ordem social, preservada à força pela espada de Cavaignac, atrás da qual se escondia a facção burguesa republicana. Uma vez contida a luta dos trabalhadores contra a república e a ordem burguesa, desenvolvem-se mais livremente as disputas entre as diferentes facções da burguesia, que em junho permaneceram unidas graças ao interesse comum pela proteção da propriedade privada diante do terror vermelho. Paralelamente ao processo que explicita a essência contrarrevolucionária da facção mais progressista da classe burguesa – a burguesia republicana –, desenham-se as condições sociais que conduzirão ao golpe de Estado de Luís Bonaparte, aventureiro que se beneficiará da crise instaurada pela disputa entre as diferentes facções da burguesia, de um lado, e da ameaça potencial representada pela classe trabalhadora, de outro, ainda que a atuação desta se restrinja, por algum tempo, aos bastidores das disputas político-sociais. Encerrado o ciclo de lutas que culmina nos massacres de junho, a crítica marxiana demonstra o modo pelo qual a própria burguesia, em meio a disputas internas entre diferentes facções de interesses estreitos, acaba por fortalecer cada vez mais o Poder Executivo em detrimento do Poder Legislativo, aplainando as condições para o golpe de Estado.

Retornando, com Marx, ao “fio evolutivo dos eventos”, uma vez que a batalha de junho foi liderada pela *facção* republicana da burguesia, “com a vitória necessariamente lhe coube o poder estatal” (MARX, 2012, p. 67), fato que transformou a Assembleia Constituinte em “*representante exclusiva do republicanismo burguês*” (*idem*). Conforme aduz a análise marxiana, “a história da Assembleia Nacional Constituinte a partir das jornadas de junho é a *história do domínio e da dissolução da facção burguesa republicana*” (MARX, 2011b, p. 39), que, alçada ao poder político em meio ao sangue dos trabalhadores de Paris, providenciou para que Cavaignac tomasse

“o lugar da Comissão Executiva¹³⁰ com uma espécie de poder ditatorial” (*ibid.* p. 41). Ao lado de Cavaignac, Marrast¹³¹ “ex-redator *em chef* do *National*¹³², perpetuou-se como presidente da Assembleia Nacional Constituinte, e os ministérios, assim como todos os demais postos importantes, couberam aos republicanos puros” (*idem*).

De modo a sublinhar o processo de acentuação do conservadorismo da burguesia tricolor, o autor de *O 18 de brumário* retoma sua atuação desde o período em que, “sob a monarquia burguesa de Luís Filipe”, ela pôde constituir-se como “*oposição republicana oficial*” (*ibid.*, p. 39). Marx recorda que, “esses republicanos puros, como costumam ser os republicanos puros, já estavam dispostos a se contentar, num primeiro momento, com a regência da duquesa de Orléans”, e, quando o *ataque-surpresa* dos trabalhadores “irrompeu a Revolução de Fevereiro”, esta “reservou um lugar no Governo Provisório aos seus representantes mais conhecidos” (*ibid.*, p. 40). Com a maioria na Assembleia Nacional Constituinte, constituíram a Comissão Executiva que “excluiu imediatamente do Governo Provisório os elementos *socialistas*” (*idem*) e, com a irrupção das *jornadas de junho*, ao mesmo tempo em que massacrou os insurretos, tratou de destituir a Comissão Executiva e, com ela, a pequena-burguesia.

Com efeito, ainda que, durante o reinado de Luís Filipe, pudessem sustentar a aparência de *oposição oficial*, o processo histórico que culmina em 1848 desvela a verdadeira natureza da posição social dos burgueses “tricolores”, que, nas circunstâncias sociais do século XIX, haviam perdido o ímpeto revolucionário que marcou sua atuação no processo de emancipação política, de modo que, na nova estrutura social, se encontravam mais próximos das facções monarquistas do que eles mesmos imaginavam. De acordo com o texto marxiano:

.../ a facção burguesa republicana, que há muito se vira como herdeira legítima da Monarquia de Julho, viu superados os seus ideais; ela, no entanto, não chegou ao poder como havia sonhado sob Luís Filipe, isto é, mediante uma revolta liberal da burguesia contra o trono, mas por meio de uma rebelião do proletariado contra o capital, rebelião que foi metralhada. O que

¹³⁰ A Comissão Executiva era um colegiado composto por cinco governantes, eleitos pela Assembleia Nacional, que constituíam o Poder Executivo do Governo Provisório (antes de ser destituída por Cavaignac). Os cinco nomes eleitos para compor a Comissão Executiva foram Arago, Garnier-Pagès, Marie, Lamartine e Ledru-Rollin (cf. AGULHON, 1991, pp. 66-67).

¹³¹ Armand Marrast (1801-1852) foi redator do jornal *Le National*. Era “professor, publicista e parlamentar de tendências liberais. Participou da Revolução de 1830, do movimento republicano sob a Monarquia de Julho e das revoluções de 1848. Foi prefeito de Paris e opôs-se a medidas democráticas em maio de 1848; em julho deste ano presidiu a assembléia constituinte. Apoiou a repressão após as Jornadas de Junho e foi derrotado nas eleições para o parlamento” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 72).

¹³² *Le National* era o jornal “fundado por Armand Carrrel, juntamente com Thiers e Mignet, pouco antes da Revolução de 1830, à qual, aliás, era decisivo impulso” (AGULHON, 1991, p. 26). O *Le National* “congregava os republicanos burgueses moderados, economicamente baseado na burguesia industrial, a que se reunia parte da intelectualidade liberal. Foi publicado até 1851” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 60).

ela tinha imaginado que seria *o mais revolucionário* dos eventos, na realidade sucedeu como o mais *contrarrevolucionário* dos eventos. O fruto lhe caiu no colo, mas caiu da árvore do conhecimento e não da árvore da vida (MARX, 2011b, p. 41).

A posição assumida pelos republicanos durante a Monarquia de Julho, segundo Marx, corresponde “bem ao seu caráter”. Atentando para a composição específica do grupo reunido em torno do *National*, o autor destaca que este não constituía “uma facção da burguesia unida por elevados interesses comuns nem demarcada por condições peculiares de produção” (*ibid.*, p. 39). Ao contrário, os chamados *republicanos puros* constituíam um grupo bastante heterogêneo, “uma *coterie* [corja] de burgueses, escritores, advogados, oficiais e funcionários públicos de mentalidade republicana cuja influência estava baseada nas antipatias pessoais do país contra Luís Filipe” (*idem*). A heterogeneidade da burguesia republicana repercutia na sua condição de frágil *oposição oficial*, unificada por laços sociais fracos, meramente circunstanciais. Sob a Monarquia Constitucional de 1830, sua influência estava baseada “nas reminiscências da velha República, na fé republicana de um punhado de entusiastas, mas sobretudo no *nacionalismo francês*, cujo ódio contra os tratados de Viena e contra a aliança com a Inglaterra eles mantinham permanentemente aceso” (*idem*).

Colocando em relevo o nacionalismo francês como elo responsável pela unidade da *facção republicana*, a análise marxiana aponta para o conservadorismo dos burgueses tricolores como principal razão para a rápida derrota que sofreriam para o aventureiro Luís Bonaparte. De acordo com Marx, “grande parte dos adeptos que o *National* possuía sob Luís Filipe se deviam a esse imperialismo dissimulado, que, mais tarde, sob a República, pôde contrapor-se a ele como concorrente aniquilador na pessoa de Luís Bonaparte” (*idem*).

Despidos de glorificações heroicas, os republicanos ascendem ao poder do Estado em meio ao estado de sítio em Paris, cidade que permanecia “amordaçada” e “incapaz de oferecer resistência”, enquanto nas províncias “reinava um estado de sítio moral, a insolência vitoriosa ameaçadoramente brutal da burguesia e o fanatismo pela propriedade desencadeado nos agricultores. Portanto, nenhum perigo a temer de *baixo!*” (MARX, 2012, p. 67). Nesse contexto, no que concerne à relação dos republicanos com a burguesia industrial, esta “era-lhe grata por sua defesa servil do sistema alfandegário protecionista francês” que eles acolheram “mais por razões nacionalistas do que por razões de economia nacional” (MARX, 2011b, p. 40). Concomitantemente, “a burguesia como um todo ficava agradecida por suas denúncias rancorosas do

comunismo e do socialismo” (*ibid. ib.*). Com relação à pequena-burguesia e o proletariado, entretanto, era “clara como o sol” a impopularidade da facção republicana, que, conforme apontado, juntamente com os massacres promovidos sob a liderança de Cavaignac em junho, providenciou a destituição da Comissão Executiva, instância em que os *republicanos pequeno-burgueses* eram representados por Ledru-Rollin¹³³.

A ruptura da burguesia tricolor com a socialdemocracia pequeno-burguesa insere-se no contexto de disputas entre as facções de classe que marca o período do pós-junho. Os democratas pequeno-burgueses – que, “juntamente com os republicanos burgueses”, combateram o proletariado tanto no dia 16 de abril de 1848 quanto nas jornadas de junho – perdem completamente a força política que dispunham uma vez neutralizada a ameaça à propriedade. Não perceberam que, no combate ao proletariado, “explodiram o pano de fundo, diante do qual seu partido se destacou como poder, pois a pequena burguesia só é capaz de manter a sua postura revolucionária contra a burguesia enquanto o proletariado estiver por trás dela” (MARX, 2012, p. 67-68). Assim:

Concomitantemente com o poder revolucionário dos trabalhadores esfacelou-se também a influência política dos *republicanos democráticos*, isto é, dos republicanos nos termos da *pequena burguesia*, representada na Comissão Executiva por Ledru-Rollin, na Assembleia Nacional Constituinte pelo Partido da Montanha, na imprensa pelo *Réforme*¹³⁴ (MARX, 2012, p. 67).

Aproveitando a fraqueza da pequena-burguesia, os burgueses republicanos “romperam abertamente a pseudoaliança que haviam estabelecido relutante e insidiosamente com eles durante a época do governo provisório e da Comissão Executiva” (MARX, 2012, p. 68). Tal pseudoaliança se sustentava apenas pelo perigo iminente que o proletariado proporcionava à propriedade privada, de modo que, após junho, afloram-se os interesses antagônicos correspondentes à posição de cada classe na ordem social. Conforme aponta Marx, “ninguém havia lutado mais fanaticamente nas jornadas de junho pela salvação da propriedade e pela restauração do crédito do que os pequeno-burgueses parisienses” (*ibid.*, pp. 70-71). Porém, ao bradarem “*Salvem a propriedade!*”, os democratas da pequena-burguesia não perceberam que “a casa em

¹³³ Alexandre-Auguste Ledru-Rollin (1807-1874) era um “democrata pequeno-burguês, republicano, /.../ defensor da imprensa da esquerda” e redator do jornal *La Réforme*. Foi “o principal promotor da companhia dos banquetes de 1848”. Como “integrante do Governo Provisório pós-Revoluções de 1848, reprimiu a insurreição de 15 de maio”. Foi “líder da Montanha na assembleia nacional e opositor de Luís Bonaparte” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 80). Após junho de 1849, exilou-se na Inglaterra (cf. AGULHON, 1991, pp. 24-25).

¹³⁴ *La Réforme* jornal em torno do qual se reuniam os pequeno-burgueses socialdemocratas, fundado em 1843. “Adotava uma linha abertamente socialista, receptiva às fórmulas do direito e da organização do trabalho, já então incompatíveis com a livre imprensa. Publicava às vezes artigos de Louis Blanc” (AGULHON, 1991, p. 27).

que moravam não era sua propriedade; a loja de que cuidavam não era sua propriedade; as mercadorias que comerciavam não eram sua propriedade” (*idem*). Desse modo, logo em seguida, foram forçados a reconhecer, assustados, que, “ao abaterem os trabalhadores, estavam se entregando sem resistência nas mãos dos seus credores. Sua bancarrota, que vinha se arrastando cronicamente desde fevereiro e que aparentemente havia sido ignorada, foi exposta publicamente após o mês de junho” (*ibid.*, p. 71). “Desprezados e rejeitados como aliados”, os pequeno-burgueses foram rebaixados “à condição de satélites subordinados aos tricolores, dos quais não conseguiam arrancar nenhuma concessão, mas cujo domínio tiveram de apoiar toda vez que este, e com ele a república, parecia ser questionado pelas facções antirrepublicanas da burguesia”¹³⁵ (*ibid.*, p. 68).

Ainda no que se refere ao processo de afloramento dos interesses antagônicos das facções vitoriosas em junho, Marx aponta que as facções monarquistas (os legitimistas¹³⁶ e os orleanistas¹³⁷), que “foram desde o início minoria na Assembleia Nacional Constituinte” e, “antes das jornadas de junho, /.../ só ousavam mostrar alguma reação sob a máscara do republicanismo burguês”, após a derrota dos trabalhadores saudaram, juntamente “com toda a França”, “Cavaignac como seu salvador”, e, quando “pouco depois das jornadas de junho, o partido antirrepublicano se tornou novamente autônomo, a ditadura militar e o estado de sítio em Paris permitiram que estendessem tímida e cuidadosamente seus sensores para fora” (MARX, 2012, p. 68).

O abafamento momentâneo do perigo revolucionário também repercutiu na atuação da burguesia republicana, que, conforme se adiantou, não chegou ao poder

¹³⁵ Convém pontuar, com Marx, que a derrota da pequena-burguesia após as jornadas de junho se consuma com a rejeição, por parte da Assembleia Nacional Constituinte, dos pontos fundamentais da lei de *concordats à l'amiable* (acordos amigáveis entre credores e devedores). Diante da proposta dos pequeno-burgueses, a Assembleia Nacional Constituinte, em um primeiro momento, hesitou, até que “foi informada de que, naquele mesmo momento, milhares de mulheres e crianças de insurgentes preparavam, junto à *Porte Saint-Denis*, uma petição de anistia”. Diante “do fantasma reanimado do mês de junho, os pequeno-burgueses tremeram e a Assembleia recuperou sua inexorabilidade”, rejeitando a proposta de *concordats à l'amiable*. Assim, “na Assembleia Nacional, os representantes democráticos dos pequeno-burgueses há muito tempo já haviam sido repelidos pelos representantes republicanos da burguesia quando essa ruptura parlamentar chegou a ser traduzida em seu sentido econômico real e burguês, ou seja, quando os pequeno-burgueses na qualidade de devedores foram entregues as mãos dos burgueses na qualidade de credores. Grande parte dos primeiros foi levada à ruína completa e o restante só pôde continuar tocando seu negócio sob condições que os transformaram em servos incondicionados do capital” (MARX, 2012, pp. 72-73).

¹³⁶ Os legitimistas eram partidários da dinastia de Bourbon, que governou a França durante o período monárquico, de 1589 a 1793, e durante o período da Restauração, de 1814 a 1830 (cf. MARX, 2011b, p. 59).

¹³⁷ Denominavam-se de orleanistas os partidários da dinastia de Orléans, que governou a França durante a Monarquia de Julho (instaurada em 1830) até a queda de Luís Filipe em fevereiro de 1848 (cf. MARX, 2011b, p. 59).

mediante uma revolução política glorificada por fraseologias e ilusões historicamente necessárias, mas por meio do *mais contrarrevolucionário* dos eventos. Marx observa que, em contraste com as lutas sociais travadas no século XVIII – quando a facção republicana, encontrando no jacobinismo sua expressão mais radical, se apresenta como portadora dos interesses gerais das classes dominadas –, em 1848 a burguesia tricolor ascende ao poder do Estado pelo terrorismo burguês contra os trabalhadores, contribuindo para desmascarar o conteúdo classista do Estado moderno. Como aponta Livia Cotrim, “é o estado republicano, governado pela fração republicana da burguesia, que proclama que sua existência depende da repressão ao proletariado, evidenciando que a repressão política tem por causa a defesa de relações materiais” (COTRIM, 2007, p. 229). Tal dependência constitui, concomitantemente, a contradição fundamental da república burguesa instaurada em 1848, pois sua afirmação implicou na repressão das duas facções de classe que poderiam legitimá-la: os trabalhadores e a pequena-burguesia. Assim, “os republicanos burgueses, contrapondo-se tanto ao proletariado quanto à pequena burguesia, únicas classes a quem interessava a república, constituíam uma república sem republicanos, fadada, portanto, ao desaparecimento desde o início” (*ibid.*, p. 233).

Ainda que preocupada em consolidar, no plano formal, as bases da II República, o conteúdo despótico do governo tricolor é evidenciado na prática, com a “contínua condenação sumária dos insurgentes de junho feitos prisioneiros ou sua deportação sem sentença” (*ibid.*, p. 69). Segundo Marx, o “primeiro ato da Assembleia Nacional Constituinte foi a instalação de uma *Comissão de Inquérito* a respeito dos eventos do mês de junho e do dia 15 de maio e a respeito da participação dos chefes de partido socialistas e democráticos nessas datas”¹³⁸ (*idem*).

Além da repressão aos principais líderes das manifestações de maio e da insurreição de junho, Marx aponta também a pressa que tiveram os republicanos “em devolver às velhas relações burguesas suas velhas garantias e em apagar todos os vestígios deixados pelas ondas revolucionárias” (*ibid.*, p. 70). Ao se deparar com a necessidade de criar as leis que regerão a vida social sob a república, os burgueses tricolores acabam por explicitar a subordinação do Estado ao capital. Conforme destaca Marx:

¹³⁸ Como aponta Marx, “o inquérito foi diretamente dirigido contra Louis Blanc, Ledru-Rollin e Caussidière” (MARX, 2012, p. 69).

o plano ideado pelo governo provisório e retomado por Goudchaux¹³⁹ de um imposto sobre o capital – na forma de um imposto hipotecário – foi rejeitado pela Assembleia Constituinte, a lei que limitava o tempo de trabalho diário em dez horas foi revogada, a prisão por dívida foi reintroduzida e a grande parcela da população francesa que não sabia ler nem escrever foi excluída da admissão ao júri. Por que não também o direito de votar? A caução foi reintroduzida para os jornais, o direito à associação foi restringido (MARX, 2012, p. 70).¹⁴⁰

Não obstante as medidas repressivas adotadas pela república burguesa – que implicaram “a subordinação da classe trabalhadora em todos os âmbitos, desde a produção à política” (COTRIM, 2007, p. 229) –, Marx esclarece que os dois principais feitos da burguesia tricolor ao leme do Estado se resumem a formulação da *Constituição republicana* e a instauração do *estado de sítio de Paris*. Tais realizações contribuem ainda mais para o desvelamento da *essência* burguesa da república, sua subordinação às exigências do processo de acumulação de capital. Conforme salienta Marx, a Constituição forjada pelos republicanos, ao invés de criar uma forma social nova, apenas sanciona a sociedade burguesa existente, de tal modo que, “onde ela foi além da mera troca de figurino, apenas protocolou fatos consumados” (MARX, 2012, p. 75). Em outras palavras, a Assembleia Nacional Constituinte se mostra incapaz de modificar as relações sociais e apenas produz alterações estritamente formais, no âmbito político-jurídico, “ou, quando as mudanças naquele plano são efetivas, apenas reconhece ‘fatos existentes’ produzidos antes e independentemente da ANC” (COTRIM, 2007, p. 230). Ademais, a impotência da Constituição republicana de 1848 se enraíza, segundo a crítica marxiana, em limitação essencial de qualquer constituição política. De acordo com a letra de *As lutas de classe na França*:

As constituições anteriores haviam sido elaboradas e aprovadas assim que o processo de convulsão social chegou a um ponto de repouso, as recém-constituídas relações de classe se consolidaram e as facções litigantes da classe dominante se refugiaram em um compromisso que lhes permitiu prosseguir na luta entre si e, ao mesmo tempo, excluir dela a massa popular exaurida. Essa nova Constituição, em contraposição, não sancionou uma revolução social; o que ela sancionou foi a vitória momentânea da velha sociedade sobre a revolução (MARX, 2012, pp. 75-76).

Merecem ser destacadas, na passagem acima, tanto a diferença essencial entre as constituições do período heroico das revoluções burguesas e a Constituição contrarrevolucionária de 1848, quanto a limitação inerente às constituições de ambos os

¹³⁹ Michel Goudchaux (1797-1862) era um banqueiro francês com ideais republicanos. Ocupou o cargo de ministro das Finanças no Governo Provisório e apresentou a proposta de instauração de imposto sobre o capital.

¹⁴⁰ Como se verá mais adiante, na análise da Constituição republicana de 1848, a burguesia republicana não pôde acabar com o sufrágio universal proclamado pela República de Fevereiro, contentando-se com o acréscimo de uma determinação restritiva que exige seis meses de residência no domicílio eleitoral.

períodos. Insiste-se, “a criação de novos modos de vida não se dá no interior da esfera política, pelo interior do estado, de qualquer de seus componentes; esta esfera somente pode conservar formas de ser que dela necessitam para se manter” (COTRIM, 2007, p. 231). As *constituições anteriores* também apresentavam a função social de meramente ratificar, na forma da lei, uma realidade social dada, não cabendo a elas a tarefa de produzir uma objetividade nova. Tal limitação é compartilhada pela Constituição de 1848, que apresenta, não obstante, uma diferença fundamental: se as constituições burguesas anteriores – como, por exemplo, a Constituição jacobina de 1793, analisada por Marx em *Sobre a questão judaica*¹⁴¹ – são forjadas em meio a uma revolução social e limitam-se a sancionar uma realidade nova, a Constituição de 1848, por sua vez, limita-se ainda mais ao sancionar apenas *a vitória momentânea da velha sociedade sobre a revolução*, o que implica renunciar determinados avanços no interior da própria revolução política. A análise marxiana das revoluções de 1848 reitera, nesse sentido, a determinação da politicidade como predicado negativo do ser social, expressa na limitação da emancipação política que, mesmo quando pode constituir-se como avanço irrecusável, permanece como âmbito no qual, uma vez cessada a convulsão social gerada no revolucionamento da estrutura feudal de produção, *as facções litigantes da classe dominante se refugiaram em um compromisso que lhes permitiu prosseguir na luta entre si e, ao mesmo tempo, excluir dela a massa popular exaurida*. Ainda que incorpore os avanços da sociedade burguesa, a Constituição jacobina, que vem efetivar a emancipação política, apresenta a função social de consolidar a dominação da classe imperante na nova formação social, permitindo que os interesses da burguesia se apresentem como interesses gerais da sociedade¹⁴². A Constituição republicana de 1848, inserida no contexto de exaurimento da revolução política como avanço social, sanciona a sociedade burguesa amadurecida, o que implica renunciar da aparência “social” com a qual se apresentou em fevereiro e assumir sua essência de despotismo burguês, que na prática se expressava no *estado de sítio* de Cavaignac. Conforme aduz Marx, destacando a principal contradição da república burguesa: enquanto a Assembleia Nacional

¹⁴¹ Cf. Capítulo I, 1.4.

¹⁴² Convém pontuar as limitações existentes mesmo na expressão mais radical da democracia burguesa, reiterando a relação orgânica existente entre capital e Estado moderno, mesmo no período revolucionário da classe burguesa. Conforme salienta Vera Lúcia Vieira, “se, por um lado, a Constituição de 1793 abole os privilégios feudais, institucionaliza o sufrágio universal, elimina a escravidão nas colônias francesas, proíbe a prisão por dívidas, institui a obrigatoriedade da educação pública gratuita, o aumento dos salários e o controle do aumento dos preços dos produtos básicos; por outro, consolida a apropriação privada em substituição às anteriores e promulga o primeiro ato republicano que colocará as mobilizações dos trabalhadores na ilegalidade” (VIEIRA, 2005, p. 102).

Constituinte de 1848 “delimitava na teoria as formas dentro das quais o domínio da burguesia se expressaria de modo republicano”, na prática garantia sua existência “mediante a invalidação de todas as suas formas, mediante a violência *sans frase* [sem retoques], mediante o *estado de sítio*” (MARX, 2012, p. 75). Assim, a particularidade da Constituição republicana de 1848 se constitui a partir de sua função na estrutura social do capital no século XIX, na qual não há mais lugar para a revolução política como avanço limitado. O impasse da república constitucional se enraíza na guinada conservadora da burguesia, no esgotamento do caráter progressista da emancipação política. A partir de 1848, a república permanece aquém das possibilidades vigentes e deixa de significar qualquer avanço no processo de produção da vida humana, tornando-se, ainda, um entrave para a efetivação da revolução social, única capaz de superar as contradições estruturais da sociedade moderna. De acordo com Livia Cotrim:

A ANC francesa de 1848 sanciona a velha sociedade porque a revolução a que se seguiu não podia mais ser uma revolução política, burguesa – visto a sociedade burguesa já estar estabelecida, e a burguesia já deter o poder sob o regime da monarquia de julho – e não pôde ainda se consumir como revolução social, proletária – ou seja, anti-burguesa, conta o capital. Sua derrota era inevitável. A revolução batida é a revolução social, e a velha sociedade vitoriosa é a burguesa (COTRIM, 2007, p. 231).

Diante das circunstâncias sociais produzidas pela maturação do modo de produção capitalista, a Constituição de 1848, em contraste com a radicalidade expressa na de 1793, “constituiu, no fundo, apenas numa edição republicanizada da Carta Constitucional do proletariado, de 1830” (MARX, 2011b, p. 41). A república do século XIX, subordinada as exigências do capital – e, por conseguinte, compromissada com a repressão de qualquer avanço que possa conduzir à revolução social –, incorpora o aparato institucional da Monarquia de Julho. Atentando para a Constituição de 1848, Marx salienta que “da engrenagem da velha monarquia foram arrancados os rótulos monarquistas e colados os republicanos” (MARX, 2012, p. 75), sendo a sobrevivência do sufrágio universal a única diferença significativa para com a Constituição de 1830, haja vista que “o pleito censitário de base estreita da Monarquia de Julho, que excluiu inclusive uma grande parcela da burguesia do domínio político, era incompatível com a existência da república burguesa” (MARX, 2011b, p. 41). Os burgueses republicanos, entretanto, não podendo acabar com o sufrágio universal conquistado em fevereiro, “tiveram de contentar-se com acrescentar a determinação restritiva dos seis meses de residência no domicílio eleitoral” (*idem*). Ademais, “o restante da Constituição foi trabalho terminológico” (MARX, 2012, p. 75), de modo que “a velha organização da

administração, do sistema comunitário, da jurisprudência, do exército etc. continuou intacta” e “os pontos em que a Constituição introduziu alterações disseram respeito ao índice de conteúdos e não ao conteúdo, à denominação e não ao assunto” (MARX, 2011b, p. 41).

Ao aproximar a Constituição republicana de 1848 com a Carta Constitucional da Monarquia de 1830, a crítica marxiana ressalta a contradição entre o conteúdo social despótico da dominação burguesa e a forma republicana pela qual esta se apresenta politicamente. Ao mesmo tempo em que a Constituição de 1848 “registrou solenemente o fato da república, o fato do sufrágio universal, o fato de uma única Assembleia Nacional soberana no lugar de duas Câmaras constitucionais limitadas” (MARX, 2012, p. 75), de outro, “ela registrou e regulamentou o fato da ditadura de Cavaignac, substituindo a realeza hereditária sedentária e irresponsável por uma realeza eletiva ambulante e responsável, por uma presidência quadrienal”. Ao “elevar à condição de lei constitucional o poder extraordinário com que a Assembleia Nacional investira preventivamente o seu presidente, no interesse de sua própria segurança, após os sustos do 15 de maio e do 25 de junho” (*idem*), a república burguesa contribuía para fortalecer o Executivo em detrimento do Legislativo, abrindo a trilha que levaria a sua própria dissolução.

No plano formal, a Constituição de 1848 compartilha a mesma limitação estrutural identificada por Marx na Constituição jacobina de 1793, de modo que cada uma das liberdades do *citoyen* francês (liberdade de imprensa, de expressão, de associação, de reunião, de ensino e religião etc) é garantida formalmente como “direito incondicional”, acrescentando-se, entretanto, uma “nota marginal de que seriam irrestritas enquanto não fossem limitadas pelos '*mesmos direitos dos outros* e pela *segurança pública*', ou por 'leis' que visam mediar justamente essa harmonia das liberdades individuais entre si e com a segurança pública” (MARX, 2011b, p. 42). Retomando análise desenvolvida em *Sobre a questão judaica*, Marx reitera a oposição entre o caráter abstrato das liberdades do cidadão e o seu suporte material na figura do indivíduo proprietário, recordando que a subordinação das liberdades à manutenção da segurança pública representa a adequação do gozo dos direitos, supostamente incondicionais, aos parâmetros da sociedade burguesa.

Assim, a Constituição republicana de 1848 “constantemente remete a leis orgânicas futuras que devem detalhar aquelas notas marginais e regular o gozo dessas liberdades irrestritas de tal maneira que não entrem em choque umas com as outras nem

com a segurança pública”¹⁴³ (*idem*). Marx chega a afirmar que “a verdadeira ‘Constituição’ da França não está na Carta da qual temos referido, mas nas leis orgânicas emanadas sob esta base”, haja vista que, se “os *princípios* existiam, os *detalhes* foram entregues ao futuro, e com estes detalhes a vergonhosa tirania foi novamente elevada a lei” (MARX, 2012, p. 39). Valendo-se da *aparência* democrática que lhe é própria, a estrutura formal que regulamentava o gozo das liberdades era elaborada “de tal modo que a burguesia, ao gozar delas, não ficasse chocada ao ver as demais classes gozarem dos mesmos direitos” (*idem*). O regime legal estabelecido pela Constituição alicerça-se na materialidade do poder burguês exercido através da propriedade, que impõe os seus limites em nome da proteção da *segurança pública*, aparentemente neutra. Desse modo, “a burguesia pode ser democrática em *palavras*, mas não nas suas ações; ela poderá certamente reconhecer a verdade de um princípio, mas nunca o colocará em prática” (MARX, 2012b, p. 38). De acordo com a análise marxiana:

Quando ela [a Constituição] proibiu “aos outros” essas liberdades ou lhes permitiu gozá-las sob condições que implicavam outras tantas armadilhas policiais, isso sempre ocorreu apenas no interesse da “*segurança pública*”, isto é, da segurança da burguesia, como prescreve a Constituição. Em consequência, ambos os lados se reportam, posteriormente e com razão, à Constituição, tanto os amigos da ordem que suprimiram todas aquelas liberdades quanto os democratas que exigiram o seu cumprimento. Isso se deve ao fato de que cada parágrafo da Constituição contém a sua própria antítese, a sua câmara superior e a sua câmara inferior, a saber, na sentença universal, a liberdade e, na nota marginal, a revogação da liberdade. Portanto, enquanto a *denominação* da liberdade foi respeitada e somente a execução efetiva desta foi impedida – pela via legal, bem entendido – a existência constitucional da liberdade permaneceu incólume, intocada, por mais que a sua existência *ordinária* tenha sido suprimida (MARX, 2011b, pp. 42-43).

A análise do “disparate de Constituição” elaborado em 1848 reitera os limites essenciais à politicidade: o Estado acolhe o indivíduo na sua caricatura abstrata do *citoyen*, cuja existência é subordinada, no âmbito da práxis, às determinações objetivas da sociedade burguesa, protegida pelo texto legal pela subordinação dos princípios republicanos à manutenção da segurança pública. A emancipação política garante a igualdade entre as diversas classes no plano exclusivo da politicidade, preservando em âmbito social a escravidão dos trabalhadores pelo capital, de modo que estes só podem gozar dos direitos e liberdades do cidadão, garantidos em nível constitucional, no

¹⁴³ Em texto voltado para a análise imanente da Constituição francesa de 1848, Marx observa que “esse truque de prometer a plena liberdade, de estabelecer os mais belos princípios, e de deixar sua aplicação, os seus *detalhes* para ser decidido por sucessivas leis, foi tomado como modelo pelas burguesias austríacas e prussianas, a mesma coisa que havia ocorrido na Constituição de 1830 e nas que a precederam” (MARX, 2012b, p. 38).

interior dos parâmetros exigidos pela sociedade burguesa. E se a subordinação da caricatura abstrata do cidadão à objetividade do indivíduo proprietário podia permanecer escamoteada, no século XVIII, pelas ilusões do período heroico da burguesia, no século XIX sua explicitação se dá a partir de um recuo da classe proprietária diante da radicalidade com que seus interesses puderam se apresentar no período revolucionário, passando a ser impelida a reprimir, em nome da segurança pública, o exercício das mesmas liberdades fundamentais pelas classes exploradas, seja o proletariado, seja a pequena-burguesia. Assim, em razão do caráter abstrato pelo qual a república se apresenta, cada classe pode se reportar, “com razão”, às liberdades garantidas pela Constituição, que, no entanto, limita o gozo dessas liberdades ao interesse da sociedade burguesa, de modo que, para determinados segmentos sociais, o exercício dos direitos constitucionais *implicavam outras tantas armadilhas policiais*. Ao garantir os direitos do cidadão em termos universais e restringir sua efetivação prática a um pequeno grupo de proprietários, a república burguesa negava a si própria, garantia formalmente a liberdade e suprimia sua realização, contradição que preparou o terreno para o seu desmantelamento provocado pelo conclamado golpe de Estado Luís Bonaparte.

Note-se que a acuidade da análise marxiana, ao apreender as principais contradições da república burguesa, enraíza-se no fundamento ontológico da investigação preocupada em compreender o fenômeno político-jurídico como complexo específico emergente da produção social, apreendido a partir de sua relação funcional com a *práxis* social. Se isolada de sua *base material*, a estrutura formal da Constituição apaga as relações sociais que a sustentam, podendo ser reivindicada por um lado ou pelo outro, quando, na realidade, seu conteúdo (burguês) efetivo se esconde por trás da *forma democrática*.

Ao atentar para o sufrágio universal, Marx retoma a contradição entre a forma republicana e o conteúdo da dominação burguesa, razão fundamental da instabilidade que caracteriza a república. Conforme exposto em *As lutas de classe na França*:

Porém, a contradição abrangente dessa Constituição é a seguinte: mediante o sufrágio universal, ela dotou de poder político as classes cuja escravidão social visava eternizar, ou seja, o proletariado, os agricultores e os pequeno-burgueses. E a classe cujo antigo poder social foi por ela sancionado, ou seja, a burguesia, ela privou das garantias políticas desse poder. Ela comprime seu domínio político dentro de condições democráticas que, de um momento para o outro, podem propiciar a vitória às classes inimigas e colocar em xeque até mesmo os fundamentos da sociedade burguesa. Daquelas, ela pede que não avancem da emancipação política para a social, desta que não retroceda da restauração social para a política (MARX, 2012, p. 77).

Em poucas palavras, ao mesmo tempo em que chancela politicamente o domínio da burguesia sobre a reprodução social, o Estado republicano garante o sufrágio universal e dota de *poder político* as classes exploradas pelo capital, criando a possibilidade para que os direitos democráticos sejam usados estrategicamente para avançar da emancipação política para a social. Com efeito, de um lado, chancela o poder social de uma classe sobre as outras, mas disfarça politicamente esse poder ao garantir às classes exploradas os direitos do cidadão. De outro, permite que às classes exploradas a participação política, desde que tal participação não implique a supressão da dominação burguesa e da própria política pela revolução social. Reitera-se, a vida da república burguesa é marcada pela tensão gerada na contradição entre o conteúdo social da dominação exclusiva de uma classe e a forma política “democrática” pela qual esse conteúdo se apresenta.

Não obstante, segundo o autor de *O 18 brumário*, a Constituição apresenta um principal ponto de vulnerabilidade, que reside na relação entre a *Assembleia Legislativa* e o *presidente*. O filósofo alemão observa que “somente os parágrafos que definem a relação do presidente com a Assembleia Legislativa são absolutos, positivos, sem contradição e não passíveis de distorção”, uma vez que, “nesse ponto, os burgueses republicanos consideraram importante assegurar sua posição” (*ibid.*, p. 43). O texto legal define a relação entre os poderes de tal modo que “a Assembleia Nacional pode afastar o presidente pela via constitucional, mas o presidente pode afastar a Assembleia Nacional somente pela via inconstitucional, a saber, somente pela revogação da própria Constituição”. De um lado, “uma Assembleia Nacional não controlável, indissolúvel e indivisível que goza de onipotência legislativa”, composta por “750 representantes do povo eleitos e reelegíveis pelo sufrágio universal”. De outro, “o presidente, com todos os atributos do poder real, tendo competência para nomear e destituir os seus ministros independentemente da Assembleia Nacional, tendo nas mãos todos os meios do Poder Executivo para distribuir todos os postos” (*idem*). O presidente possuía, também, “a proteção do conjunto das Forças Armadas” e gozava “do privilégio de poder indultar criminosos individuais, suspender a atividade das guardas nacionais, destituir com o consentimento do Conselho do Estado os conselhos gerais, cantonais e comunitários eleitos pelos próprios cidadãos” (*ibid.*, p. 44). Sintetizando, Marx aponta como a Constituição de 1848 “não só santifica a divisão dos poderes, como a Carta de 1830, mas a amplia até a contradição insuportável”, de tal modo que “o *jogo dos poderes*

constitucionais, como Guizot chamou a querela parlamentarista entre o Poder Legislativo e o Poder Executivo, dá-se constantemente na base do *va banque* [vale a mesa]” (*ibid.*, p. 43). Segundo a análise marxiana, consolida-se uma separação dos poderes na qual o Poder Executivo é outorgado com o “poder de fato”, enquanto ao Poder Legislativo é assegurado o “poder moral” da letra constitucional:

Quando uma Constituição confere desse modo ao presidente o poder de fato, ela procura assegurar à Assembleia Nacional o poder moral. Abstraindo do fato de que é impossível criar um poder moral por meio de parágrafos legais, a Constituição novamente revoga a si própria nesse ponto, ao fazer com que o presidente seja eleito por todos os franceses por meio do voto direto. Enquanto os votos da França se fragmentam pelos 750 membros da Assembleia Nacional, no caso do presidente, eles se concentram em *um* só indivíduo. Enquanto cada representante popular individual representa apenas este ou aquele partido, esta ou aquela cidade, esta ou aquela cabeça de ponte ou meramente a necessidade de eleger um 750º qualquer, do qual não se examina detidamente nem a causa nem a pessoa, *ele* é o eleito da nação, e o ato de elegê-lo é o grande trunfo que o povo soberano joga uma vez a cada quatro anos. A Assembleia Nacional eleita se encontra numa relação metafísica, mas o presidente eleito numa relação pessoal com a nação. A Assembleia Nacional certamente apresenta, em cada um dos seus representantes, as múltiplas facetas do espírito nacional, mas no presidente esse espírito se encarna. O presidente possui em relação à Assembleia uma espécie de direito divino, pois ele detém o seu cargo pela graça do povo (*ibid.*, pp. 44-45).

A desproporção de forças entre os poderes Legislativo e Executivo reforça a fragilidade da *forma constitucional* diante do conteúdo efetivo da república burguesa. Aterrorizados pelo espectro vermelho de junho, os republicanos são obrigados a fortalecer o Poder Executivo, que encarna o espírito nacional, além de possuir o poder efetivo sobre o aparato estatal, restando ao Poder Legislativo a proteção “moral” da lei constitucional, que proíbe o presidente de afastar a Assembleia Nacional, bem como limita o exercício do mandato presidencial a quatro anos, sem possibilidade de reeleição. Comprovando a fraqueza do poder moral da Assembleia Nacional, cada vez mais desgastado pelas contradições entre forma e conteúdo da república, Luís Bonaparte desafiaria a Constituição no dia 2 de dezembro de 1851 ao desferir o golpe de Estado.

No rol das contradições da república burguesa de 1848, soma-se ao caráter abstrato das garantias constitucionais, bem como à desproporção entre os poderes Legislativo e Executivo, a constatação de que “o estado de sítio de Paris foi a parteira que ajudou a Constituinte no trabalho de parto da sua criação republicana” (*ibid.*, p. 46). A Constituição republicana era forjada, por conseguinte, em um universo jurídico de exceção, gerando uma situação paradoxal na qual as mencionadas liberdades irrestritas do cidadão eram elaboradas em meio a um estado de excepcionalidade que elevava a força do sabre de Cavaignac acima das próprias garantias constitucionais. Como aponta

Marx, Cavaignac “não representava a ditadura da espada sobre a sociedade burguesa” (que seria implementada por Luís Bonaparte após o desmantelamento da república burguesa), “mas a ditadura da burguesia por meio da espada” (MARX, 2012, p. 74). Contudo, a ditadura temporária exercida pela burguesia por meio do estado de sítio abria a possibilidade para este deixar de ser um instrumento da classe (a ser utilizado periodicamente em circunstâncias de crise) e tornar-se força política autônoma responsável pela regência da sociedade, subordinando sob seu poder, inclusive, a própria burguesia. Conforme prossegue a argumentação marxiana:

Porém, caserna e bivaque, que eram postos periodicamente sobre a cabeça da sociedade francesa para comprimir o seu crânio e emudecê-la; sabre e mosquete, aos quais periodicamente se permitia que julgassem e administrassem, tutelassem e censurassem, fizessem o trabalho da polícia e dos vigilantes noturnos; bigode e farda, que periodicamente eram trombeteados como a suprema sabedoria da sociedade e como regentes desta – não acabaria ocorrendo necessariamente à caserna e ao bivaque, ao sabre e ao mosquete, ao bigode e à farda que seria preferível salvar a sociedade de uma vez por todas, proclamando o seu próprio regime como o regime supremo e livrando a sociedade burguesa inteiramente da preocupação de governar a si própria? A caserna e o bivaque, o sabre e o mosquete, o bigode e a farda necessariamente acabariam tendo essa ideia, tanto mais porque, nesse caso, poderiam esperar melhor remuneração em dinheiro devido ao merecimento majorado, ao passo que, no caso do estado de sítio apenas periódico e dos salvamentos momentâneos da sociedade por solicitação dessa ou daquela facção da burguesia, pouca coisa sólida sobrava além de alguns mortos e feridos e algumas caretas amistosas dos cidadãos. Os militares não deveriam, enfim, agir também no seu próprio interesse, brincando de estado de sítio e sitiando ao mesmo tempo as bolsas burguesas? (MARX, 2011b, pp. 46-47).

Atento à conjuntura que ensejaria o golpe de Estado em dezembro de 1851, o autor d’*O 18 de brumário* sublinha que “mesmo que a Constituição mais tarde tenha sido eliminada pela baioneta, não se pode esquecer que foi igualmente pela baioneta, mais precisamente, pela baioneta voltada contra o povo, que ela teve de ser protegida já no ventre materno” (MARX, 2011b, p. 46). Como destaca a análise marxiana, “enquanto delimitava na teoria as formas dentro das quais o domínio da burguesia se expressaria de modo republicano”, a Assembleia Constituinte “conseguia se manter na realidade apenas mediante a invalidação de todas as fórmulas, mediante a violência *sans frase* [sem retoques], mediante o *estado de sítio*” (MARX, 2012, p. 75). Com efeito, a facção da burguesia mais empenhada em defender os ideais republicanos era também uma das principais responsáveis o descrédito da república burguesa, de modo que, “mediante o estado de sítio de Paris, os republicanos puros e honráveis instalaram o viveiro no qual se criaram os pretorianos do dia 2 de dezembro” (*ibid.*, p. 47).

O conservadorismo expresso pela espada de Cavaignac, além de revelar o contraste entre a forma e o conteúdo da república burguesa, também contribuía para o isolamento da facção tricolor. Obrigados a manter a república pela repressão da pequena-burguesia e do proletariado, de modo a garantir que não ocorram eventuais extrapolações das garantias constitucionais que pudessem conduzir à revolução social, os republicanos favoreciam a grande burguesia composta pelas facções monarquistas, que logo compreenderiam a república como forma política de seu domínio em conjunto. Segundo Marx:

Quando se tratou de sustentar a *forma* da república burguesa, eles [os republicanos puros] puderam dispor dos votos dos republicanos democráticos, mas quando se tratou do seu *conteúdo*, nem mesmo o seu modo de falar os distinguiu das facções burguesas monarquistas, porque os interesses da burguesia, as condições materiais de seu domínio classista e de sua exploração classista perfazem o conteúdo da república burguesa (MARX, 2012, p. 69).

Ao atentar para “interdição legal do imposto progressivo”, mais uma medida repressiva contra os interesses da pequena-burguesia, o filósofo alemão destaca que os burgueses republicanos, em mais uma demonstração de recuo diante das próprias conquistas, “colocaram a reforma burguesa no mesmo plano da revolução proletária” (*ibid.*, p. 76). Em tais circunstâncias, pergunta Marx, “que classe permaneceu então como o esteio de sua república? A grande burguesia. E esta era maciçamente antirrepublicana” (*ibid.*, pp. 76-77). A alta burguesia explorava “os republicanos do *National* para reconsolidar as velhas relações vitais da economia”, com a intenção de “explorar essas mesmas relações sociais reconsolidadas para restabelecer as formas políticas correspondentes a elas” (*ibid.*, p. 77). Atentando para o isolamento da facção republicana, Marx aduz que:

Bastou aos republicanos puros, membros da Constituinte, lançar um olhar das nuvens da sua república ideal para o mundo profano para reconhecer como crescia diariamente a arrogância dos monarquistas, dos bonapartistas, dos democratas, dos comunistas e o seu próprio descrédito à medida que se aproximavam da consumação da sua grande obra de arte legislativa (MARX, 2011b, p. 45).

Como expressão da insatisfação generalizada das demais classes, a resposta do povo francês à ditadura de Cavaignac veio com a eleição de Luís Bonaparte para presidente, em 10 de dezembro. O sobrinho de Napoleão I obteve uma vitória esmagadora sobre o que o general do estado de sítio¹⁴⁴ e encarnava, segundo Marx, “o

¹⁴⁴ O general Cavaignac era o candidato dos republicanos nas eleições para presidente e foi o segundo mais votado. Conforme registra Agulhon, “Bonaparte obteve mais de 5.400.000 de votos; Cavaignac,

nome coletivo de todos os partidos coligados contra a república burguesa” (MARX, 2012, p. 80). Não obstante, para a crítica marxiana, “o dia 10 de dezembro de 1848” foi, sobretudo, “o dia da *insurreição dos agricultores*” e “só a partir essa data que o mês de fevereiro começou a contar para os agricultores” (*ibid.*, p. 78). Assim, os camponeses, “que tiveram de arcar com os custos da Revolução de Fevereiro”, entram pela primeira vez na cena política francesa constituindo reação “contra as demais classes da sua nação, uma *reação do campo contra a cidade*” (MARX, 2011b, p. 48). Segundo Marx, “a república havia se anunciado à classe camponesa na figura do *agente do fisco*; esta se anunciou à república na figura do *imperador*” (MARX, 2012, p. 79), haja vista que “Napoleão foi o único homem que representou exaustivamente os interesses e a fantasia da classe camponesa que teve sua existência renovada em 1789” (*idem*), quando a Revolução Francesa “começou livrando os agricultores das cargas tributárias feudais” (*ibid.*, p. 54). Conforme registrado em *As lutas de classe na França*, “a Revolução de 1848”, ao contrário, “para não pôr o capital em risco e manter em marcha a máquina do seu Estado, anunciou-se à população do campo com um novo imposto” (*idem*).

Com seus interesses sacrificados em benefício da manutenção do capital, a classe camponesa fornece à contrarrevolução “a parte principal do seu material”, pois para ela, a *república* era, a partir de fevereiro de 1848, “o *imposto dos 45 cêntimos*”, e o proletariado parisiense, por sua vez, “o esbanjador que se enriquecia mais às suas custas” (*idem*). Assim, “Luís Bonaparte”, encarnado a figura do tio, “significou para os agricultores não mais impostos!” (*ibid.*, p. 84). “Por trás do imperador se ocultava a guerra dos camponeses. A república que eles puseram abaixo com seus votos foi a *república dos ricos*” (*ibid.*, p. 79).

No sétimo dia após sua eleição presidencial, Bonaparte, por meio de seu ministério, “propôs a *manutenção do imposto do sal*, cuja extinção fora decretada pelo governo provisório” (*ibid.*, p. 84). O “primeiro ato governamental do presidente” contribuiu para “dissipar sua falsa aparência de Napoleão e apresentar-se em sua própria figura nebulosa e desconhecida” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 80), uma vez que o imposto do sal, juntamente como o imposto do vinho, representava “o bode expiatório do antigo sistema financeiro francês, especialmente aos olhos da população do campo” (MARX, 2012, p. 84). Ao reintroduzir o imposto do sal, “Bonaparte perdeu o seu sal revolucionário – o Napoleão da insurreição dos agricultores se desfez como névoa e

1.400.000; Ledru-Rollin menos de 400.000; Raspail, 37.000; Lamartine, 8.000, e Changarnier menos ainda” (AGULHON, 1991, p. 89).

nada restou dele além do grande desconhecido da intriga monarquista dos burgueses” (*idem*). Entretanto, como observa Livia Cotrim, o efeito da desilusão diante de Bonaparte “atingiu somente uma pequena parcela do campesinato” (COTIRM, 2007, p. 298), como demonstraria o golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851, desferido com o apoio da maioria da classe camponesa.

Não obstante, em 10 de dezembro, Luís Bonaparte concentra não só os votos dos camponeses, como também de boa parte das demais classes, insatisfeitas com o domínio dos republicanos e a ditadura de Cavaignac. Sem deixar de mencionar as candidaturas próprias dos pequeno-burgueses e do proletariado revolucionário¹⁴⁵, Marx aponta que, de um modo geral:

As demais classes contribuíram para a vitória dos agricultores. Para o *proletariado*, a eleição de Napoleão representou a deposição de Cavaignac, a derrubada da Constituinte, a renúncia do republicanismo burguês, a cassação da vitória de junho. Para a *pequena-burguesia*, Napoleão significou o domínio do devedor sobre o credor. Para a maioria da *grande burguesia*, a eleição de Napoleão foi uma ruptura franca com a facção da qual ela teve de valer-se por um momento contra a revolução, mas que se tornara insuportável para ela assim que procurou consolidar uma postura momentânea como postura constitucional. Napoleão no lugar de Cavaignac representou, para eles, a monarquia no lugar da república, o início da restauração monarquista, o Orléans timidamente sugerido, o lírio escondido entre violetas. O *exército*, por fim, votou em Napoleão contra a Guarda Móvel, contra o idílio da paz, a favor da guerra (MARX, 2012, pp. 79-80).

De acordo com a análise de *O 18 de brumário*, “a eleição de Luís Bonaparte para presidente no dia 10 de dezembro de 1848 pôs fim à ditadura de Cavaignac e à Assembleia Constituinte”, dando início à “história do ocaso dos burgueses republicanos” (MARX, 2011b, p. 47). Estes, “depois de ter fundado uma República para a burguesia, escorraçado o proletariado revolucionário do campo e calado momentaneamente a pequena-burguesia democrata”, foram “postos de lado pela massa da burguesia que, com razão, confiscou essa República como a *sua* propriedade. Essa burguesia, contudo, era *monarquista*” (*idem*). O confisco da república pelas facções

¹⁴⁵ “Pequena burguesia e proletariado haviam votado *em bloc* [em bloco] a favor de Napoleão para votar contra Cavaignac e para, por meio da conjugação dos votos, subtrair da Constituinte a decisão final. Entretanto, a parcela mais avançada das duas classes apresentou seus próprios candidatos. Napoleão foi o *nome coletivo* de todos os partidos coligados contra a república burguesa, *Ledru-Rollin* e *Raspail* foram os *nomes próprios*, aquele o da pequena burguesia democrática, estes o do proletariado revolucionário. Os votos para Raspail – os proletários e seus porta-vozes socialistas declararam isto em alto e bom som – seriam uma mera demonstração, protestos em igual número contra todo e qualquer mandato presidencial, isto é, contra a própria Constituição, cotos em igual número contra Ledru-Rollin, o primeiro ato pelo qual o proletariado, como partido político autônomo, desvinculou-se do partido democrático. Esse partido – a pequena burguesia democrática e sua representação parlamentar, a Montanha –, em contrapartida, tratou a candidatura de Ledru-Rollin com toda a seriedade com que solenemente consuma iludir a si mesmo. Aliás, essa foi a sua última tentativa de alçar-se diante do proletariado como partido autônomo. Não só o partido republicano dos burgueses, mas também a pequena burguesia democrática e sua Montanha foram derrotados no dia 10 de dezembro” (MARX, 2012, pp. 80-81).

monarquistas (legitimistas e orleanistas), que desde a insurreição de junho havia se unificado no Partido da Ordem, marca o início de uma situação aparentemente paradoxal e que perduraria até o golpe de 2 de dezembro de 1851: a república constituída mostrava-se como forma de dominação conjunta das facções que, tomadas individualmente, eram monárquicas. O aparente paradoxo, entretanto, corresponde ao próprio caráter da república, forma através da qual as classes proprietárias exercem conjuntamente o domínio político. Assim, conforme aponta Marx, “na república burguesa, que não era chamada pelo nome de *Bourbon* nem pelo nome de *Orléans*, mas pelo nome de *Capital*”, as facções monarquistas “havia descoberto a forma de Estado em que poderiam governar conjuntamente” (MARX, 2011b, p. 48). Não obstante, a relação contraditória entre o conteúdo social da dominação de classe e a forma política pela qual ele se apresenta não deixaria de se agudizar. Se durante sua gestação, no domínio da burguesia tricolor, o conteúdo da república quase não se distinguia daquele da velha monarquia, para a república constituída, sob o domínio da alta burguesia, até a fraseologia vazia dos republicanos puros deve ser considerada um excesso e afastada.

Registre-se, ainda que todas as demais classes tenham se manifestado em oposição à burguesia republicana nas eleições de 10 de dezembro, apenas a alta burguesia conseguiu implementar suas aspirações no momento subsequente. Após eleito presidente, Bonaparte “compôs imediatamente um ministério do Partido da Ordem, à frente do qual colocou Odilon Barrot, *nota bene*, o antigo líder da facção mais liberal da burguesia parlamentarista” (*ibid.*, p. 49). A figura de Odilon Barrot, cabeça do ministério que restaurou a velha administração monárquica para a república burguesa de 1848¹⁴⁶, é explorada pela análise marxiana de modo a reiterar o conservadorismo como traço marcante da consolidação da burguesia como classe. Sob a presidência de Luís Bonaparte, “herdeiro legítimo de Luís Filipe” (MARX, 2012, p. 81), Barrot assumiu a presidência do ministério não como havia imaginado sob a Monarquia de Julho, “como chefe mais avançado da oposição parlamentarista, e sim com a tarefa de acabar com um Parlamento, e como aliado de todos os seus arqui-inimigos, ou seja, dos jesuítas e legitimistas” (MARX, 2011b, p. 49). A agudização da luta de classes, em 1848, contribui para explicitar a verdadeira natureza da posição social de Odilon Barrot, que

¹⁴⁶ Marx aponta como o ministério de Bonaparte é composto pelos monarquistas coligados. Além da nomeação de Odilon Barrot como primeiro-ministro, destaca-se que o ministério do Interior ficou ao encargo de León Faucher e o da Cultura ficou com o legitimista e jesuíta Falloux (cf. MARX, 2012, pp. 82-83). O general Changarnier “unificou em suas mãos o comando da guarda nacional do Sena, da guarda móvel, do exército” (ASSUNÇÃO, 2005, p. 81).

durante a Monarquia de Julho – antes do proletariado atuar como classe independente – pudera permanecer oculta e se apresentar como *facção mais liberal da burguesia parlamentarista*. Aflorada a contradição entre capital e trabalho nas jornadas de junho, a posição da classe burguesa se manifesta na sua autenticidade, como radicalmente oposta a do proletariado, processo que repercute na função social conservadora do primeiro-ministro da república de 1848, que se alia aos monarquistas da alta burguesia (antiga oposição) contra os republicanos da Assembleia Constituinte. Como escreve Marx, ao realizar sua ambição de capturar o ministério, Barrot “acabou levando a noiva para casa, mas só depois de ela ter se prostituído” (*ibid.*, p. 49).

A derrota dos republicanos puros se consumaria com a instauração da Assembleia Nacional Legislativa, em 28 de maio de 1849, marcando o início do *terceiro e último período* da cronologia marxiana, o *período da república constitucional* ou *da Assembleia Legislativa*. Não obstante, de 20 de dezembro de 1848 até o dia 28 de maio de 1849 é travada a “luta da Assembleia Constituinte contra Bonaparte e o Partido da Ordem com ele coligado”, tentativa dos republicanos puros de recuperar o controle sobre a república que escapava de suas mãos. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* destaca dois episódios principais, que serão brevemente abordados de modo a sublinhar alguns elementos do conflito constante entre a forma republicana e o interesse da massa da burguesia pela manutenção do modo de produção capitalista, bem como demonstrar a fragilidade da legislação republicana quando confrontada com tais interesses.

O primeiro episódio diz respeito à contenda em torno da dissolução da Assembleia Nacional Constituinte, marcada para agosto de 1849, após a elaboração e promulgação de “toda uma série de leis orgânicas que deveriam complementar a Constituição” (MARX, 2011b, p. 50). O Partido da Ordem se manifestou contrário ao prolongamento excessivo da Assembleia “por puro ressentimento”, argumentando que sua dissolução era necessária para “estabelecer o crédito, para consolidar a ordem, para acabar com o estado provisório indefinido e para fundar um estado definitivo”. Para a alta burguesia, “o país estava cansado” da Assembleia Nacional e sua dissolução deveria ser votada no dia 6 de janeiro de 1848. Como anota Marx, “Bonaparte tomou nota de todas essas invectivas contra o Poder Legislativo, aprendeu-as de cor e, no dia 2 de dezembro de 1851, mostrou aos monarquistas parlamentaristas que aprendera com eles. Repetiu contra eles as suas próprias palavras-chave”. A hostilidade protagonizada pelo Partido da Ordem e seu ministério contra o Poder Legislativo, sem embargo, “não pararam por aí”. Segundo Marx, “eles estimularam *petições à Assembleia Nacional* em

toda a França, solicitando que esta fizesse o favor de desaparecer”, “inflamaram as massas não orgânicas do povo contra a Assembleia Nacional, a expressão constitucionalmente organizada do povo. Eles ensinaram Bonaparte a apelar ao povo frente às assembleias parlamentares” (*idem*).

Em 29 de janeiro de 1849 a Assembleia Nacional Constituinte se reuniu em sessão para decidir sobre sua própria dissolução. Encontrou o prédio ocupado por militares. Os monarquistas coligados, através do general Changarnier, promoviam “uma grande parada militar em Paris, como se alguma batalha fosse iminente”, e “declararam à Assembleia Constituinte em tom de ameaça que se faria uso da violência caso ela não acedesse. Ela acedeu e só conseguiu negociar sua sobrevivência por um curto espaço de tempo” (*ibid.*, p. 51). Assim, em todos os ataques à Assembleia Constituinte e à burguesia republicana, o Partido da Ordem protagonizava disputa entre diferentes facções da classe burguesa que contribuía para expor a instabilidade da forma republicana e a fragilidade do Parlamento (Poder Legislativo) francês. A análise marxiana não deixa de observar que, quando chegasse a hora, Luís Bonaparte faria o mesmo contra o Partido da Ordem. Da mesma forma como este dissolveu à força a Assembleia Constituinte, Luís Bonaparte dissolveria, em 2 de dezembro, a Assembleia Legislativa composta pela alta burguesia. Nas palavras de Marx, “que diferença há entre o 29 de janeiro e o *coup d'état* de 2 de dezembro de 1851, além de ter sido desferido com Bonaparte pelos monarquistas contra a Assembleia Nacional republicana?” (*ibid.*, p. 51).

A crítica marxiana ressalva, não obstante, que o conflito entre os republicanos da Assembleia Constituinte e a aliança entre o Partido da Ordem e Bonaparte possuía raízes mais profundas do que a simples contradição constitucional, conforme argumentava a interpretação corrente. Ainda que Marx aponte, como se viu, a desproporção de forças entre o Poder Executivo e o Poder Legislativo estabelecida pela Constituição republicana (que amplia o princípio de separação dos poderes até a contradição insuportável), sua análise do confronto entre Assembleia Constituinte e Bonaparte revela que este “não era o poder executivo em confronto com o legislativo; era a república constituída pelos próprios burgueses em confronto com os instrumentos de sua Constituição”, com “as intrigas movidas pela ambição e as exigências ideológicas da facção revolucionária da burguesia, que a havia fundado” (MARX, 2012, p. 85). A burguesia republicana descobria “admirada que sua república constituída mais parecia uma monarquia restaurada”, preocupando-se em “preservar à força o período

constituente com suas condições, suas ilusões, sua linguagem e suas pessoas e impedir que a república madura dos burgueses emergisse em sua forma plena e peculiar” (*idem*).

De acordo com Marx:

Portanto, o confronto do 29 de janeiro não foi entre o presidente e a Assembleia Nacional da mesma república, mas entre a Assembleia Nacional da república em formação e o presidente da república já formada, dois poderes que corporificavam períodos totalmente diferentes do processo vital da república; de um lado, estava a pequena facção republicana da burguesia, a única capaz de proclamar a república, arrancá-la à força do proletariado revolucionário mediante a luta nas ruas e o domínio do terror e desenhar na Constituição os seus traços básicos ideais, e, de outro lado, encontrava-se toda a massa monarquista da burguesia, a única capaz de exercer o domínio nessa república constituída dos burgueses, de despir a Constituição de seus ingredientes ideológicos e de concretizar as condições inevitáveis da subjugação do proletariado mediante sua legislação e sua administração (MARX, 2012, p. 86).

Conforme aponta Livia Cotrim, “a distinção entre a república constituída e o processo de sua constituição traz à tona características específicas desta forma de estado, bem como das razões de sua posterior substituição pela ditadura bonapartista” (COTRIM, 2007, pp. 236-237). A diferença entre a forma constituída da república dominada pelos monarquistas e o processo de sua geração conduzido pelos burgueses republicanos se constitui a partir de sua determinação comum: o compromisso com a repressão do proletariado. De um lado, o idealismo republicano, único capaz de proclamar a república e arrancá-la a força do proletariado. De outro, a realização prosaica da república burguesa, que, para garantir o crédito, expurga de si até a fraseologia da Assembleia Constituinte, considerada representante do passado e “incapaz de cercar a república das instituições necessárias à sua consolidação” (MARX, 2012, p. 87). Como salienta a análise marxiana, a contenda não deixava de explicitar a fraqueza da burguesia republicana, pois “junto com o antagonismo exclusivo ao proletariado, foi-lhe cortada a fonte da sua energia burguesa e, junto com o antagonismo aos monarquistas, reanimou-se a sua efervescência republicana”. A posição dos republicanos revelava-se, “de fato”, “duplamente incapacitada para consolidar com as instituições correspondentes a república dos burgueses” (*idem*), que eles já não compreendiam. Sintetizando com Cotrim:

No primeiro momento, a luta de ruas e o terror, no segundo a legislação e a administração; no primeiro, a afirmação ‘de seu ideal’, no segundo, o expurgo dos ‘aditamentos ideológicos’. O fio comum que os compõe é a luta para impedir a superação do capital; a república não mais se afirma como o novo contra o velho, mas sim como a forma consumada do velho contra o novo. As diferenças entre os dois momentos sobressaem dessa trama comum: no primeiro, o estabelecimento da república contra o proletariado, exigindo luta de ruas, carecia de despertar nas demais classes o entusiasmo necessário, o que só podia conseguir levantando o estandarte dos ideais republicanos; no

segundo, a conservação de uma instituição estabelecida requer o arrefecimento de tais entusiasmos e a afirmação prosaica da realidade da dominação burguesa – donde o expurgo dos aditamentos ideológicos, aqui claramente identificados com os ideais da burguesia republicana, inclusive a ilusão que esta conserva nas capacidades determinantes dos mecanismos políticos (COTRIM, 2007, p. 237).

O segundo episódio que marca o ocaso da burguesia republicana ocorre no dia 21 de março de 1849 e diz respeito à deliberação sobre o projeto de lei que proibia os clubes, que colocava em cheque a própria Constituição, uma vez que esta garantia o direito de associação. Entretanto, como lembra Marx, “os clubes eram os pontos de encontro, as sedes de conspiração do proletariado revolucionário” e “a própria Assembleia Nacional havia proibido a coalizão dos trabalhadores contra os seus burgueses” (MARX, 2012, p. 92). Diante do espectro vermelho de junho, a Constituição republicana revela novamente que suas garantias abstratas alicerçam-se no conteúdo da dominação burguesa, contradição que, novamente, conduzirá ao enfraquecimento dos burgueses tricolores. Haja vista que a função social da Constituição era estabelecer, “antes de tudo, o domínio da burguesia”, tem-se que “ao falar de direito à associação, a Constituição só podia estar se referindo àquelas associações que estivessem em consonância com o domínio da burguesia, isto é, com a ordem burguesa” (*ibid.*, pp. 92-93). Destacando a ameaça potencial representada pelos clubes e associações dos trabalhadores, Marx pergunta: “o que eram os clubes senão uma coalizão de toda a classe operária contra toda a classe burguesa, a formação de um Estado operário contra um Estado burguês?” (*ibid.*, p. 92). Bastou a lembrança da insurreição de junho para os burgueses republicanos e a Montanha recuarem e aprovarem, juntamente com o Partido da Ordem, a supressão dos clubes. “E assim foi encenada a comédia. A própria Constituinte decretou que a violação da letra da Constituição seria a única forma de realizar o que correspondia ao seu teor” (*ibid.*, p. 93).

Com efeito, “vê-se que, no centro da disputa entre a ANC e o presidente, entre o representante da república em constituição e o da república constituída, estava a estabilidade da sociedade burguesa, contraposta à defesa das ‘condições democráticas’” (COTRIM, 2007, p. 239). O caráter abstrato da universalidade dos direitos garantidos na Constituição era explicitado na prática da própria Constituinte, reiterando que “a ordem política formaliza e impõe as regras que permitem à ordem social manter-se tal qual é; não pode, pois contrariá-la. Ainda que se expresse em termos gerais, o sentido destes não é indeterminado” (*idem*). Em suma, constata-se a subordinação estrutural da república aos ditames do capital, que obriga os burgueses tricolores a afirmar seu

republicanismo na frase, contra os monarquistas coligados, e negá-lo na prática, pelo cerceamento dos direitos republicanos quando estes são reivindicados pelos trabalhadores.

O dia 28 de maio de 1849 marca a instauração da Assembleia Nacional Legislativa e o ocaso dos burgueses republicanos. O autor d'*O 18 de brumário* não deixa de ironizar a atuação dos adeptos do *National* durante o processo de ascensão da alta burguesia, salientando que:

na mesma proporção em que haviam sido brutais no abuso da violência física contra o povo, esses republicanos puros foram covardes, subservientes, pusilânimes, abatidos, incapazes de lutar no seu recuo quando era hora de afirmar o seu republicanismo e sua autoridade legislativa frente ao Poder Executivo e aos monarquistas (MARX, 2011b, p. 49).

Com a saída de cena dos republicanos e o pleno domínio da república burguesa constituída pelo Partido da Ordem, se formaria uma frente de oposição à coalizão monárquica em torno da nova Montanha, cujo caráter de farsa da velha Montanha de 1789 não deixará de ser enfatizado pela crítica marxiana. Sem embargo, antes de avançar na análise, Marx sublinha, delineando os fatores que levarão ao golpe de Estado, que “foi o próprio *Partido da Ordem*, quando ainda não era Assembleia Nacional, quando era apenas ministério, que estigmatizou o *regime parlamentarista*. E foi ele que berrou quando o dia 2 de dezembro de 1851 expulsou esse regime da França!” (MARX, 2011b, p. 53).

3.3.3. O apodrecimento da república constitucional: golpe de Estado e bonapartismo

Abrindo a análise do “tempo de vida da *República Constitucional* ou *Parlamentar*” – que se inicia em 28 de maio de 1849, data da instauração da Assembleia Nacional Legislativa, e termina em 2 de dezembro de 1851, data do golpe de Estado –, Marx retoma os lineamentos mais gerais do processo revolucionário burguês ocorrido na França, sublinhando o contraste entre seus dois principais momentos, reiteradamente destacados pelo autor: o período heroico que se inicia em 1789; e o período contrarrevolucionário com marco em 1848.

De acordo com o autor, no processo inaugurado em 1789, a revolução *se moveu em linha ascendente*: “seguiu-se ao governo dos *constitucionalistas* o governo dos *girondinos* e ao governo dos *girondinos* o governo dos *jacobinos*” (MARX, 2011b, p. 55). Nesse período de radicalização da *práxis* revolucionária, “cada um desses partidos se apoiou no mais avançado”, de tal modo que, “assim que um deles conduziu a Revolução até o ponto de não mais poder segui-la e menos ainda puxar-lhe a frente, o

aliando mais ousado estava logo atrás dele” para colocá-lo de lado e o mandar para a guilhotina.

Na Revolução de 1848, tenta-se repetir a Revolução de 1789 em circunstâncias históricas novas, com novos sujeitos sociais. Acontece o contrário: “o partido proletário figurou como apêndice do partido democrático pequeno-burguês, sendo traído por este e abandonado à própria sorte em 16 de abril, 15 de maio e nas jornadas de junho”. Já “o partido democrático, por sua vez, apoiou-se nos ombros do partido republicano-burguês”. Este mal sentiu “o chão firme debaixo dos pés” e já se desvencilhou “do incômodo camarada, apoiando-se /.../ nos ombros do Partido da Ordem. O Partido da Ordem encolheu os ombros, deixou os republicanos-burgueses caírem e se jogou nos ombros das Forças Armadas” (*idem*), até que, “numa bela manhã, deu-se conta” que esses ombros “havia se transformado em baionetas” (*ibid.*, pp. 55-56). Em contraste com os processos de 1789, “cada um desses partidos bateu por trás naquele que avançava e se curvou para trás para apoiar-se naquele que retrocedia” (*ibid.*, p. 56). Como efeito da guinada conservadora da classe burguesa – que, uma vez cumprida sua “missão histórica” de erigir a nova sociedade do século XIX, recua diante de possíveis excessos do ideário revolucionário – “a revolução se moveu numa linha descendente” e “já estava nesse movimento retrocessivo antes de ser desmontada a última barricada de fevereiro e constituída a primeira autoridade revolucionária” (*idem*).

A linha de fundo do desenvolvimento histórico francês, retomada pela crítica marxiana, ilumina o caráter contraditório do processo de emancipação política, que, durante o período heroico, pôde avançar até a sua forma mais radical de expressão – a República Jacobina –, para, posteriormente, explicitar suas limitações estruturais enraizadas no processo de emancipação da propriedade privada. A análise dos dois principais momentos da construção da sociedade burguesa mostra, assim, que a revolução política só é capaz de avançar em circunstâncias nas quais não existem forças sociais que possam ameaçar a propriedade privada. Tais circunstâncias são modificadas com a entrada do proletariado na cena revolucionária, uma vez amadurecida a nova forma de sociabilidade criada pelos heróis da burguesia. A realidade social do século XIX revela que a promessa da emancipação política (a realização racional da universalidade humana) não pode ser cumprida sem implicar na supressão da própria sociedade burguesa, o que implica a passagem da revolução política para a revolução social. Erradicadas as condições que possibilitavam a emancipação política como avanço parcial, a classe burguesa – fragmentada nas diferentes facções – é obrigada a

recuar diante de suas próprias conquistas do período heroico, atribuindo ao processo revolucionário (burguês) um movimento em linha descendente, no qual os setores progressistas da burguesia se aliam aos mais conservadores para reprimir os trabalhadores. Em suma, a linha descendente que marca a Revolução de 1848 revela, sobretudo após as jornadas de junho, que a emancipação política não pode realizar o seu princípio de universalidade sem deixar de ser o que é; sem passar da emancipação política para a emancipação humana.

A diferença entre o período heroico da Revolução Francesa e o seu momento conservador orienta a crítica marxiana do período da república constitucional, que, de acordo com o filósofo alemão:

Abrange a mais variada mistura de contradições gritantes: constitucionalistas que conspiram contra a Constituição; revolucionários que admitem ser constitucionalistas; uma Assembleia Nacional que quer ser onipotente e que o tempo todo permanece parlamentarista. Uma Montanha que acha a sua vocação na tolerância e que compensa as suas atuais derrotas profetizando vitórias futuras; monarquistas que constituem os *patres conscripti* da república e que são forçados pela situação a manter no exterior as casas reais inimigas de que são adeptos e, na França, a república que odeiam; um Poder Executivo que vislumbra a sua força na sua própria debilidade e a sua respeitabilidade no desprezo que inspira; uma república que nada mais é que a infâmia conjugada de duas monarquias, a da monarquia da Restauração e a da Monarquia de Julho, com uma etiqueta imperialista – uniões, cuja primeira cláusula é a separação; lutas, cuja primeira lei é a indecisão; em nome do sossego, agitação caótica e sem conteúdo; em nome da revolução, pregação solene do sossego; paixões sem verdade, verdades sem paixão, heróis sem feitos heroicos, história sem eventos; desenvolvimento, cujo único motor parece ter sido o calendário, exaurindo-se pela constante repetição das mesmas tensões e distensões; antagonismos que parecem aguçá-los a si mesmos periodicamente só para embotá-los e ruir sobre si mesmos sem conseguir chegar a uma resolução; esforços pretensiosamente encenados ao público e pavor burguês diante da ameaça do fim do mundo /.../. Se algum trecho da história foi pintado em tom de cinza, então foi esse (MARX, 2011b, pp. 56-57).

O período da *república constitucional* é marcado pela supremacia do Partido da Ordem, que “se apossou do poder de governo, das Forças Armadas e do corpo legislativo, em suma, de todo o poder do Estado”, destacando-se ainda o fato de estar “moralmente fortalecido pelas eleições gerais, que faziam com que o seu governo aparecesse como vontade do povo, e pela vitória concomitante da contrarrevolução em todo o continente” (MARX, 2011b, p. 58). A análise marxiana recorda que “o Partido da Ordem se formou imediatamente após as jornadas de junho” (MARX, 2012, p. 98), reunindo todas as classes da sociedade francesa contra o proletariado revolucionário, “mas foi só depois que o dia 10 de dezembro lhe permitiu desvencilhar-se da camarilha do *National*, dos republicanos burgueses, que se revelou o segredo de sua existência: a

coalizão entre orleanistas e legitimistas em um único partido”. No processo de consolidação do modo de vida do capital na França, o desenvolvimento da classe burguesa originou “duas grandes facções, que haviam se revezado no monopólio do domínio, a saber, *a grande propriedade fundiária* sob a *monarquia restaurada* e a *aristocracia financeira* com a *burguesia industrial* sob a *monarquia de julho*”. Após junho de 1848, tais facções encontram na república “o *reino sem nome*” com o qual “eram capazes de sustentar, em um domínio homogêneo, o interesse comum de sua classe sem renunciar à sua rivalidade mútua” (*idem*). Como aponta Marx:

Se a república dos burgueses não podia ser senão o domínio de toda a classe burguesa, aperfeiçoado e manifesto em sua forma mais pura, ela poderia ser algo diferente do que o domínio dos orleanistas complementados pelos legitimistas e dos legitimistas complementados pelos orleanistas, ou seja, a *síntese da restauração e da monarquia de julho?* (*idem*)

Com efeito, “mesmo que cada uma de suas facções, considerada isoladamente, fosse monarquista, o produto de sua ligação química necessariamente seria republicano, que a monarquia branca e a monarquia azul necessariamente se neutralizariam na república tricolor” (*ibid.*, p. 99). Marx escreve que, forçados a juntar-se no Partido da Ordem pelo antagonismo ao proletariado e à pequena-burguesia, cada uma das facções monarquistas “se viu forçada a afirmar, diante dos desejos de restauração e exaltação da outra, o domínio conjunto, isto é, a *forma republicana* do domínio burguês”. A manutenção do “domínio da classe burguesa”, das “condições de vida do seu domínio”, era proclamada expressamente no programa partidário da coalizão monárquica, que se declarava defensor “da *propriedade*, da *família*, da *religião*, da *ordem!*”. Assim, a análise marxiana aponta que as facções do Partido da Ordem, que anteriormente “acreditavam em uma restauração imediata”, começam a admitir “que só na república conseguiriam se suportar” (*idem*), sendo esta, por excelência, a forma política do domínio conjunto da classe burguesa.

Diante da aliança conservadora entre o Partido da Ordem e Bonaparte, somada ao enfraquecimento significativo dos republicanos puros, diversos setores da pequena-burguesia e do campesinato aproximavam-se do proletariado. Conforme se viu na análise do período da Assembleia Constituinte, após lutarem com o Partido da Ordem contra os trabalhadores em junho de 1848, os pequeno-burgueses foram abandonados pelos republicanos tricolores e jogados nas mãos de seus credores. Com efeito, “não se sentiram recompensados à altura, viram os seus interesses materiais ameaçados e as garantias democráticas, que deveriam assegurar-lhes a validação desses interesses,

contestadas pela contrarrevolução” (MARX, 2011b, pp. 62-63). Em 27 de janeiro de 1849, pequeno-burgueses e socialistas “havia comemorado sua reconciliação”, reiterada, posteriormente, em banquetes realizados em fevereiro.

Assim, “o grande partido oposicionista” à aliança conservadora entre Partido da Ordem e Bonaparte “era formado pela *Montanha*”, nome de “batismo parlamentar” que o *Partido Socialdemocrata* – formado pela “coalização de pequeno-burgueses e trabalhadores” – deu a si mesmo (MARX, 2011b, p. 62). A socialdemocracia se constituía, conforme aponta Marx, da união entre classes com interesses materiais distintos, de modo que, no programa apresentado pelos socialdemocratas, “a ponta revolucionária das exigências sociais do proletariado foi quebrada e foi-lhe dado um viés democrático, as reivindicações democráticas da pequena-burguesia foram despidas da sua forma meramente política e a sua ponta socialista voltada para fora” (*ibid.*, p. 63). Em *As lutas de classes na França*, explica-se o segredo da coalizão entre pequeno-burgueses e proletariado, possibilitada à medida que, de um lado, “a Montanha, linha de frente parlamentar da pequena burguesia democrática, era forçada a se unir com os doutrinários socialistas do proletariado” (MARX, 2012, p. 102) em razão da hegemonia da classe burguesa contrarrevolucionária coligada e, de outro, “o proletariado, pela terrível derrota material do mês de junho”, era “obrigado a reerguer-se por meio de vitórias intelectuais, ainda não capacitado pelo desenvolvimento das demais classes a lançar mão da ditadura revolucionária” (*idem*).

A análise marxiana não deixa de sublinhar, sem embargo, a contradição do Partido Socialdemocrata liderado por Ledru-Rollin. Ainda que denominada *partido vermelho*, a socialdemocracia surge como expressão do *interesse material* da pequena-burguesia, apresentando, por conseguinte, os limites ínsitos à política burguesa. Diante de uma república constituída que negava constantemente a sua forma em benefício dos interesses da alta burguesia, a Montanha, sobretudo “durante a última metade de vida da Constituinte” (*ibid.*, p. 103), pôde re apresentar o seu *pathos* republicano, fazendo com que “caíssem no esquecimento os pecados que cometera durante o governo provisório, durante a comissão executiva e durante as jornadas de junho”. Conforme aduz Marx, “na mesma proporção em que o partido do *National*, em conformidade com sua dupla natureza, deixava-se rebaixar pelo ministério monarquista”, elevava-se o Partido da Montanha como “representante parlamentar da revolução” (*idem*). Em outras palavras, diante do conservadorismo dos republicanos puros, os pequeno-burgueses se

apresentavam como republicanos autênticos, compromissados com instituições verdadeiramente democráticas:

Perante os Cavaignacs e Marrasts, Ledru Rollin e a Montanha representavam, conseqüentemente, a verdade da revolução e, tendo consciência dessa situação de peso, cobravam tanto mais ânimo quanto mais a expressão da energia revolucionária se limitava a invectivas parlamentares, pedidos de *impeachment*, ameaças, elevações do tom de voz, discursos tonitruantes e medidas assim extremas que não iam além da fraseologia. Os agricultores encontravam-se mais ou menos na mesma situação que os pequeno-burgueses, tendo mais ou menos as mesmas exigências sociais a apresentar. Em consequência, todos os estratos médios da sociedade, na medida em que haviam sido impelidos para dentro do movimento revolucionário, deveriam identificar Ledru-Rollin como seu herói. Ledru-Rollin era o protagonista da pequena burguesia democrática. A primeira coisa a fazer, perante o Partido da Ordem, era empurrar para o topo os reformadores meio conservadores, meio revolucionários e totalmente utópicos dessa ordem (MARX, 2012, p. 103).

A crítica de Marx ressalta, reiterando as limitações do viés parlamentar oriundo da perspectiva de classe pequeno-burguesa, que, “visto pelo prisma democrático”, o confronto com a Assembleia Legislativa da alta burguesia coligada era concebido como “simples luta entre republicanos e monarquistas”, isto é, como a luta entre a revolução (política) e a *reação* monárquica contra a qual a Montanha se defendia com “os ‘eternos direitos humanos’, como vinha fazendo todo e qualquer assim chamado partido popular mais ou menos há um século e meio” (MARX, 2011b, p. 59). Entretanto, “um exame mais detido da situação e dos partidos, contudo, faz desaparecer essa aparência superficial, que mascara a *luta de classes* e a fisionomia peculiar desse período” (*idem*).

O argumento marxiano aponta para a necessidade de atentar, a partir da crítica ontológica, para a complexa relação entre a *posição* que uma classe determinada ocupa no interior da totalidade social e os seus *interesses materiais*, definidos a partir da necessidade prática que sua *condição de vida* lhe impõe. Preocupado em apreender a objetividade das relações de classe no período da república constitucional, o filósofo alemão demonstra como que, longe de significar apenas “a confissão de fé no monarquismo”, as duas facções do Partido da Ordem expressavam dois tipos diferentes de propriedade:

Sob os Bourbon haviam governado a *grande propriedade fundiária* com os seus padrecos e lacaios, sob os Orléans as latas finanças, a grande indústria, o grande comércio, isto é, *o capital* com o seu séquito de advogados, professores e grandífluos. O reinado legítimo foi apenas a expressão política do domínio tradicional dos senhores de terras, assim como a Monarquia de Julho havia sido apenas a expressão política do domínio usurpado dos *parvenus* [novos ricos] burgueses. Portanto, o que mantinha essas facções separadas não foram os seus assim chamados princípios, mas as suas condições materiais de existência, dois tipos diferentes de propriedade,

foi a antiga contraposição de cidade e campo, a rivalidade entre capital e propriedade fundiária (*ibid.*, p. 60).

Com efeito, a análise marxiana, demonstrando rigor com a crítica ontológica que apreende a relação entre os antagonismos sociais objetivamente existentes e suas expressões políticas, insiste que “sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições sociais da existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar”. Retomando temática abordada amplamente em *A ideologia alemã*¹⁴⁷, cada classe, segundo Marx, “cria e molda” toda essa superestrutura de sentimentos, modos de pensar e etc, “a partir do seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes”. Se legitimistas e orleanistas, atribuindo uma suposta autonomia aos seus princípios monárquicos, imaginavam que “a adesão às suas respectivas casas reais as separava, os fatos acabaram demonstrando que foi, antes, o seu interesse dividido que impedia a união das duas casas reais” (*idem*) em uma só reação monárquica. Conforme continua o argumento marxiano:

/.../ assim como na vida privada se costuma diferenciar entre o que uma pessoa pensa e diz de si mesma e o que ela realmente é e faz, nas lutas históricas deve-se diferenciar tanto mais as fraseologias e ilusões nutridas pelos partidos do seu verdadeiro organismo e dos seus reais interesses, deve-se diferenciar as suas concepções da sua realidade. Na República, orleanistas e legitimistas estavam lado a lado com as mesmas pretensões. Quando cada um deles procurava impor contra o outro a *restauração* da *sua própria* casa real, isso nada mais significava que *os dois grandes interesses* que cindiam a *burguesia* – propriedade de terras e capital – procuravam restaurar a sua própria supremacia sobre o outro. Estamos falando de dois interesses da burguesia, pois a grande propriedade de terra, apesar do seu coquetismo feudal e seu orgulho de classe, havia sido totalmente aburguesada pelo desenvolvimento da sociedade moderna (*ibid.*, pp. 60-61).

A argumentação marxiana reitera, assim, a determinação ontológica que diferencia o *ser da classe*, objetivamente existente e a partir do qual se determinam *seus reais interesses*, da concepção idealizada que a classe possa ter de si mesma. Como salienta Ester Vaisman, Marx reconhece, “mais uma vez”, a “determinação social do pensamento”, “expressa sob a forma de um conjunto ‘de sentimentos, ilusões, maneiras de pensar e concepções de vida distintas’” (VAISMAN, 1999, p. 264) que são “produzidas por classes sociais específicas”, demarcando “certo *horizonte social*, a partir do qual se torna possível compreender ‘a relação entre os *representantes* políticos e *literários* de uma classe e a classe que representam’” (*idem*).

¹⁴⁷ Cf. Capítulo II, 2.4.

Quando legitimistas e orleanistas tentavam impor, uns sobre os outros, *a restauração da sua própria casa real*, o conflito não era movido, fundamentalmente, por razões principiológicas, mas por *dois grandes interesses distintos*, enraizados em dois tipos de propriedade, que cindiam a burguesia em duas grandes facções. Não obstante, atentando para a relação entre o uno e o múltiplo da burguesia, Marx insiste que se ambos expressam *dois interesses da burguesia*, razão pela qual, “na condição de grande partido parlamentar, dispensavam as suas respectivas casas reais com simples medidas e adiavam a restauração da monarquia *ad infinitum*” (MARX, 2011b, p. 61). Se, sob o prisma da política, as duas facções são concebidas como reação monárquica contra a república, a análise ontológica das lutas sociais explicita que a atividade real da alta burguesia era executada “na condição de *Partido da Ordem*, isto é, sob um título *social*, não *político*, como representantes da ordem mundial burguesa, não como cavaleiros de princesas andantes”. Em suma, atuavam “como classe de burgueses contra todas as demais classes, não como monarquistas frente aos republicanos” (*idem*). Ademais, segundo Marx:

/.../ como Partido da Ordem exerceram um domínio mais irrestrito e mais duro sobre as demais classes da sociedade do que jamais haviam exercido antes sob a Restauração ou sob a Monarquia de Julho, domínio possibilitado unicamente pela forma da república parlamentarista, pois somente assim os dois grandes segmentos da burguesia francesa puderam se unir, ou seja, colocar o domínio da sua classe na ordem do dia em lugar do regime de uma facção privilegiada dela (*ibid.*, pp. 61-62).

Registrada a crítica marxiana à análise dos fenômenos sociais pelo *entendimento político* – anteriormente desenvolvida em *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano¹⁴⁸ –, cabe ainda apontar que, mesmo quando os membros do Partido da Ordem expressaram sua aversão à república, “não fizeram isso só por reminiscência monarquista” (*ibid.*, p. 62), mas em razão da peculiaridade da forma republicana, que, ao mesmo tempo em que, de um lado, permite o domínio conjunto da burguesia, de outro, se afirma como regime da intranquilidade, ao trazer para o cenário político o antagonismo real existente entre as diversas classes sociais, ocultado na forma monárquica de Estado. De acordo com a letra d’*O 18 de brumário*:

O instinto lhes ensinou que a república de fato consumou o seu domínio político, mas, ao mesmo tempo, também minou a sua base social, porque passaram a ter de confrontar-se e lutar diretamente com as classes subjugadas sem mediação nenhuma, sem o refúgio da coroa, sem poder derivar o

¹⁴⁸ Cf. Capítulo I, 1.4.

interesse nacional das suas querelas secundárias entre si e com o reinado (*idem*).

Adiantando as razões que conduziriam ao golpe de Estado, Marx ressalta a relação entre a forma política e o conteúdo social da dominação burguesa, apontando, ironicamente, que, diante da ameaça das demais classes, a alta burguesia anseia por formas políticas mais antigas, atrás da qual pode ocultar-se o seu poder social. Entretanto, frente aos ataques de Bonaparte ao Parlamento, apresentam-se como republicanos:

Foi a sensação de debilidade que os fez recuar diante das condições puras do seu próprio domínio de classe e ansiar por retornar às formas mais incompletas, mais subdesenvolvidas e, por isso mesmo, menos perigosas de tal domínio. Em contrapartida, sempre que os monarquistas coligados entram em conflito com o pretendente que os enfrenta, com Bonaparte, sempre que imaginam que a sua onipotência parlamentar é ameaçada pelo Poder Executivo, ou seja, sempre que têm de trazer à tona o título político do seu domínio, eles se apresentam como *republicanos* e não como *monarquistas*: do orleanista Thiers, que adverte a Assembleia Nacional dizendo que o que menos os separa é a república, até o legitimista Berryer, que, no dia 2 de dezembro de 1851, envolto pela echarpe tricolor, arengava, em nome da república, para o povo reunido diante do prédio da prefeitura do décimo *arrondissement* [distrito] (*idem*).

Fixadas as determinações essenciais do *ser da classe* das facções do Partido da Ordem, retorna-se às limitações do partido oposicionista – a Montanha –, igualmente identificadas pela crítica ontológica marxiana. Em razão de suas condições de existência na estrutura social, a pequena-burguesia é definida como uma *classe de transição* – em posição intermediária aos dois polos do antagonismo estrutural da sociabilidade do capital –, na qual “os interesses de duas classes” (burguesia e proletariado) “se embotam de uma só vez” (*ibid.*, p. 67). A posição intermediária da pequena-burguesia lhe atribui “a presunção de se encontrar acima de toda e qualquer contradição de classe”, condição que repercute na sua expressão política como socialdemocracia, que pressupõe a harmonização do conflito social no plano político. Desse modo, “os democratas admitem que o seu confronto é com uma classe privilegiada, mas pensam que eles é que constituem o povo junto com todo o entorno restante da nação, que eles representam o *direito do povo*, que o seu interesse é o *interesse do povo*” (*idem*). Ainda sobre os socialdemocratas, Marx aduz que:

O que os transforma em representantes do pequeno-burguês é o fato de não conseguirem transpor em suas cabeças os limites que este não consegue ultrapassar na vida real e, em consequência, serem impelidos teoricamente para as mesmas tarefas e soluções para as quais ele é impelido na prática pelo interesse material e pela condição social (*ibid.*, p. 64).

Note-se, recordando a determinação social do pensamento exposta nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e em *A ideologia alemã*, que a relação estabelecida entre representados (pequena-burguesia) e representantes (socialdemocratas) “não é direta nem mecânica, ao contrário, trata-se antes de tudo de certa forma de pensar, de uma dada problemática, de certo horizonte intelectual determinados socialmente, que configuram a relação de representação, tanto política como literária” (VAISMAN, 1999, p. 264). Para a análise marxiana, a *forma de consciência* que serve de sustentáculo ao programa socialdemocrata se identifica “com o perfil prático da pequena burguesia, na medida em que ambos estão assentados, em suas diversidades, nos mesmos lineamentos problemáticos e soluções correspondentes que a vida social lhes oferece nos dois planos” (*ibid.*, pp. 264-265). Graças a sua situação objetiva no interior da luta de classes, o interesse prático da pequena-burguesia não exprime a necessidade de suprimir a contradição entre capital e trabalho assalariado:

O caráter peculiar da social-democracia se resumia aos seguintes termos: reivindicavam-se instituições republicanas democráticas, não como meio de suprimir dois extremos, o capital e o trabalho assalariado, mas como meio de atenuar a sua contradição e transformá-la em harmonia. Quaisquer que sejam as medidas propostas para alcançar esse propósito, por mais que ele seja ornado com concepções mais ou menos revolucionárias, o teor permanece o mesmo. Esse teor é a modificação da sociedade pela via democrática, desde que seja uma modificação dentro dos limites da pequena-burguesia (*idem*, p. 63).

Com efeito, pretende-se modificar a sociedade civil-burguesa pelo viés democrático, através da atenuação e harmonização de sua contradição estrutural no plano político, recaindo, assim, no círculo vicioso que limita toda e qualquer concessão democrática às condições de dominação da burguesia pela propriedade privada. Recorre-se às formalidades constitucionais que, como se viu, só revelam seu sentido autêntico no interior da sociedade burguesa. A ameaça da socialdemocracia à ordem social depende, por conseguinte, da participação decisiva do proletariado, capaz de levá-la para além dos seus limites pequeno-burgueses; para além da sua natureza socialdemocrata, que se circunscreve no âmbito da estrutura social vigente. A análise marxiana da socialdemocracia identifica suas insuficiências nos limites da própria politicidade, essencialmente incapaz de harmonizar a contradição entre capital e trabalho, sobre a qual está assentada. Reitera-se, desse modo, o segredo do século XIX: a revolução social, única capaz de atingir o núcleo gerador das contradições inerentes à sociabilidade moderna.

Em *O 18 de brumário*, Marx se refere à nova Montanha como repetição farsesca da velha Montanha protagonista da grande Revolução Francesa de 1789. A velha Montanha, no interior da estrutura social francesa do século XVIII, apresentava-se como a posição mais radical no interior das possibilidades vigentes, de modo que seus interesses materiais imbricavam-se com o das demais classes não-dominantes. Em 1848, consolidando-se o processo de emancipação política, desenvolve-se uma situação nova – explicitada nas jornadas de junho –, na qual os interesses da Montanha se separam definitivamente do proletariado, este sendo a classe portadora do elemento novo na estrutura social do século XIX. A posição social da Montanha, por sua vez, passa a expressar um programa político aquém das possibilidades vigentes, circunscrito aos limites da luta no interior do Parlamento, sem pretensões de superar as contradições estruturais da moderna sociedade burguesa. Conforme registra Livia Cotrim, salientando o caráter farsesco da Montanha a partir de 1848, se o período da constituição da república tem como marco a derrota das jornadas de junho, “a aurora da vida da república constituída é marcada pelo levante da Montanha, em 13 de junho de 1849. Este é mais uma manifestação daquela linha descendente já marcada por junho de 1848” (COTRIM, 2007, p. 241).

Desenvolvendo-se, desde 28 de maio, os conflitos entre a Montanha (com os trabalhadores como vanguarda revolucionária) e o Partido da Ordem, este, em mais uma demonstração da estreiteza da república burguesa no século XIX, sentiu “a necessidade de acabar com os pequeno-burgueses democratas, assim como um ano antes haviam compreendido a necessidade de dar um fim no proletariado revolucionário” (MARX, 2011b, p. 64). Como aponta Marx, para realizar seus objetivos, a estratégia dos monarquistas coligados voltou-se para conduzir a Montanha às ruas “e fazer com que eles próprios despedaçassem o seu poder parlamentar antes que o tempo e a ocasião pudessem consolidá-lo” (*idem*). Importa anotar, não obstante, que, mesmo orbitando nos limites da política, a coalizão entre pequeno-burgueses e trabalhadores constituiu ameaça ao domínio exclusivo da alta burguesia conservadora, o que ensejará novo ataque do Partido da Ordem contra as bases institucionais da república burguesa.

A “isca” para atrair a Montanha para fora do Parlamento foi lançada com o bombardeio de Roma pelo exército francês, em expressa violação do artigo V do preâmbulo da Constituição de 1848¹⁴⁹, segundo o qual “a República francesa jamais empregará suas forças armadas contra a liberdade de nenhum povo” (MARX, 2012, p.

¹⁴⁹ Cf. MARX, 2012b, p. 31.

106). Em conformidade com sua essência pequeno-burguesa, a Montanha respondeu com um discurso de Ledru-Rollin na tribuna, que, segundo Marx, não foi propriamente um discurso, mas “um *requisitorium* [ato acusatório] contra os ministros, nu e cru, inconspícuo, factual, concentrado, violento” (*ibid.*, 105). O líder socialdemocrata concluiu apresentando um “pedido de *impeachment* contra Bonaparte e seus ministros” (*ibid.*, p. 106). De acordo com Marx, o partido social democrata tentava “‘*uma insurreição dentro dos limites da razão pura*’, isto é, uma *insurreição puramente parlamentar*” (*ibid.*, 107). O autor de *As lutas de classe na França* indaga em tom de ironia:

Ledru-Rollin acreditou poder derrotar a Assembleia Nacional recorrendo à Constituição, e o presidente, recorrendo à Assembleia Nacional? A Constituição de fato proibia todo e qualquer ataque à liberdade de povos estrangeiros, mas o que o exército francês atacava em Roma, de acordo com o ministério, não era a ‘liberdade’, mas o ‘despotismo da anarquia’. A Montanha, a despeito de todas as experiências feitas na Assembleia Constituinte, ainda não compreendia que a interpretação da Constituição não competia àqueles que a fizeram, mas tão somente àqueles que a haviam aceitado? Ainda não compreendia que seu teor deveria ser interpretado em um sentido viável e que o sentido burguês era seu único sentido viável? Ainda não compreendia que Bonaparte e a maioria monarquista da Assembleia Nacional eram os autênticos intérpretes da Constituição, assim como os padrecos são os autênticos intérpretes da Bíblia e o juiz o autêntico intérprete da lei? (*idem*).

A Montanha esbarrava nas limitações próprias a sua natureza socialdemocrata. Inspirava-se no passado, nas fraseologias do período heroico, haja vista que “não faltaram exemplos do tempo da Convenção para insurreições parlamentares” (*ibid.*, p. 108). Não percebia, em razão da perspectiva de classe pequeno-burguesa, que a realidade social, sobretudo a partir de 1848, havia se alterado e que o tempo das fraseologias heroicas havia passado. Após a votação da Assembleia, em 11 de junho, que rejeitou o pedido de *impeachment*, os delegados das sociedades secretas dos trabalhadores “insistiram em partir para o ataque na mesma noite”, plano rejeitado pela Montanha, para quem “seus aliados eram tão suspeitos quanto os seus adversários”, uma vez que “as lembranças do mês de junho de 1848 propagavam-se, mais vivas do que nunca, entre as fileiras do proletariado parisiense”. Segundo a análise marxiana, o proletariado “estava acorrentado à aliança com a Montanha” (*idem*), sem forças para atuar, naquele momento, de modo autônomo. Iniciar uma insurreição contra a vontade da Montanha “significaria para o proletariado – ademais dizimado pela cólera, afugentado de Paris em considerável número pela falta de trabalho – repetir inutilmente as jornadas de junho de 1848 sem base na situação que o havia impellido à luta

desesperada” (*ibid.*, p. 109). O filósofo alemão destaca, não obstante, que “os trabalhadores parisienses haviam aprendido a lição na escola sangrenta do mês de junho de 1848” e fizeram “a única coisa racional”: “obrigaram a Montanha a se *comprometer*, isto é, a sair dos limites da batalha parlamentar caso o seu pedido de impeachment fosse rejeitado” e permaneceram, durante o dia 13 de junho de 1849, aguardando ceticamente “uma peleja seriamente engajada e irrevogável entre a Guarda Nacional democrática e o exército, para então lançar-se na batalha e empurrar a revolução para além da meta pequeno-burguesa”. Caso houvesse vitória, “já estava formada a comuna proletária, que deveria ser constituída paralelamente ao governo oficial” (*idem*).

O destino da insurreição parlamentar dos pequeno-burgueses, contudo, seria uma derrota humilhante, em muito devido à ingenuidade com que a socialdemocracia concebia o conteúdo de suas reivindicações, restritas ao *entendimento político*. Convencida de que suas pautas eram resguardadas pela força da lei, a Montanha, “estava decidida a forçar o respeito à Constituição por todos os meios *“exceto pela força das armas”*” (*ibid.*, 110). Esquecia-se que tanto os republicanos puros quanto o Partido da Ordem haviam provado que o teor da Constituição deveria ser interpretado em sentido condizente com as necessidades da sociedade burguesa. No dia 13 de junho de 1849, os pequeno-burgueses da Montanha saíram às ruas em *demonstração pacífica*, acompanhados de integrantes desarmados da Guarda Nacional, sob os gritos de “*Viva a Constituição*”, “palavra de ordem que não significava outra coisa que *‘Abaixo a revolução’*” (*idem*). Foram recebidos pelas Forças Armadas de Changarnier “de modo nada parlamentar”, pois foram dispersados “em um piscar de olhos”, resultando em prisão de parte dos representantes e fuga dos restantes (*ibid.*, pp. 111-112). Como escreve Marx, sublinhando o caráter contraditório das reivindicações pequeno-burguesas, “se quisesse obter a vitória no Parlamento, a Montanha não deveria ter chamado às armas. Quando ela chamou às armas no Parlamento, não deveria ter se comportado de modo parlamentar nas ruas” (MARX, 2011b, p. 66).

O dia 13 de junho foi outro episódio no qual se manifesta o conservadorismo da classe burguesa, que, para fazer valer seus interesses, abafou com violência bélica a procissão pacífica e desarmada da Montanha, em defesa dos direitos constitucionais. Tratava-se de mais um ataque das classes proprietárias contra as instituições republicanas, “medidas que, além de reiterar o sentido burguês da república, evidenciam sua estreiteza determinada pela disposição da burguesia de excluir qualquer posição que contrarie seus interesses específicos, ainda que não ultrapasse os quadros do capital”

(COTRIM, 2007, p. 242). A atitude da alta burguesia coligada para com a Constituição revela que mesmo as garantias democráticas conquistadas em 1848 devem ser extirpadas da república burguesa. Ao quebrar a resistência socialdemocrata, o dia 13 de junho “tornou a *ditadura legislativa* dos monarquistas unidos um *fait accompli* [fato consumado]. A partir desse instante, a Assembleia Nacional ficou reduzida à condição de mero *comitê de assistência social do Partido da Ordem*” (MARX, 2012, p. 112). Conquistada pela derrota dos que gritavam *Viva a Constituição*, a ditadura legislativa que se instaura dispensa as facções vencedoras “da hipocrisia da linguagem constitucional, isto é, da linguagem republicana” (*ibid.*, p. 114). Novamente, é decretado o *estado de sítio* em Paris, enquanto, paralelamente, são promulgadas leis que restringem o exercício das liberdades constitucionais:

Nova lei de imprensa, nova lei das associações, nova lei do estado de sítio, as prisões de Paris superlotadas, os foragidos políticos escorraçados, todos os jornais que iam além dos limites do *National* suspensos, Lyon e os cinco *départements* adjacentes abandonados às chicanas brutais do despotismo militar, as promotorias onipresentes, o exército dos funcionários, tantas vezes depurado, mais uma vez depurado: esses foram os inevitáveis *lugares-comuns* constantemente reiterados pela reação vitoriosa, dignos de menção após os massacres e as deportações do mês de junho só porque dessa vez foram dirigidos não só contra Paris, mas também contra os *départements*, não só contra o proletariado, mas sobretudo contra a classe média. As leis repressivas, pelas quais a decretação do estado de sítio foi posta na dependência de um parecer do governo, a imprensa amordaçada com mais firmeza ainda e o direito à associação suprimido absorveram toda a atividade legislativa da Assembleia Nacional durante os meses de junho, julho e agosto (MARX, 2012, pp. 113-114).

Não obstante o conservadorismo da república burguesa a partir de junho de 1849, convém insistir, em sintonia com a crítica marxiana, no caráter utópico das reivindicações dos democratas, que pressupõe atuar no interior dos limites da política e desconsiderar, por conseguinte, o conteúdo burguês da Constituição republicana, cada vez mais explicitado, sobretudo desde junho de 1848. A crença no caráter positivo da política repercute na atuação covarde dos integrantes da Montanha, que, ao reivindicarem a garantia dos direitos democráticos, inevitavelmente esbarram nos limites da sociedade burguesa, que os forçam a avançar para a revolução social ou recuar diante de suas pautas. Como observa a análise marxiana, quando os democratas “entram num beco sem saída, quando se comprometem de tal forma que são obrigados a executar as suas ameaças, fazem-no de uma maneira ambígua que evita, mais do que tudo, lançar mãos dos meios para atingir o fim proposto”, agarrando-se em pretexto para saírem derrotados. Segundo a letra d’*O 18 de brumário*, “os democratas acreditam no toque das trombetas que fez ruir as muralhas de Jericó. E toda a vez que se deparam

com os muros do despotismo, procuram imitar aquele milagre” (MARX, 2011b, p. 66). Em outras palavras, “não há partido que exagere mais os meios de que dispõe, nenhum que se iluda mais levianamente sobre a situação do que o democrata” (*ibid.*, p. 67).

Reitera-se, o dia 13 de junho de 1849 expressa a linha descendente que marca o calendário francês no período da *república constitucional*, trecho da história *pintado em tom de cinza*, uma vez que o antagonismo estrutural entre burguesia e proletariado aparece diluído na oposição socialdemocrata. Se a derrota das jornadas de junho de 1848 revelou a essência da república no despotismo burguês, o junho de 1849 apenas expressou a ingenuidade politicista da pequena-burguesia, de modo que “não havia, por conseguinte, louros bélicos a serem ganhos com ela” (*ibid.*, p. 70). Ao contrário, em 13 de junho, o democrata pequeno-burguês “sai da derrota mais vergonhosa tão imaculado quanto era inocente ao nela entrar”, insistindo na luta no interior do Parlamento mesmo quando a realidade da luta de classes expõe a debilidade de suas reivindicações por direitos universais. Quando estas não são cumpridas, o democrata acredita que isso se deve a fatores externos, a detalhes de execução, a algum imprevisto, “a sofistas perniciosos que dividem o *povo indivisível* em diversas frentes hostis ou ao exército que estava por demais abestalhado e ofuscado para compreender os fins puros da democracia como a melhor coisa para si mesmo”. A socialdemocracia se constitui, desse modo, como programa idealizado por uma determinada perspectiva de classe – a pequena-burguesia – que condiciona socialmente a sua concepção da realidade e obstaculiza a percepção da relação orgânica existente entre a universalidade formal das garantias democráticas e a figura do indivíduo proprietário. O democrata sai da derrota de junho “agora renovado em sua convicção de que ele deverá triunfar, não de tal modo que ele próprio e o seu partido tenham de renunciar ao seu velho ponto de vista, mas, ao contrário, de tal modo que as condições amadureçam no sentido por ele pretendido”¹⁵⁰ (*ibid.*, p. 68).

¹⁵⁰ A crítica implacável de Marx ao caráter utópico da socialdemocracia reverbera nas duras palavras utilizadas na descrição o destino de Ledru-Rollin após o dia 13 de junho de 1849. De acordo com o autor d’*O 18 de brumário*, “quanto aos *montagnards* que haviam se refugiado no exterior, é suficiente comentar aqui que: Ledru-Rollin, por ter conseguido, em menos de duas semanas, arruinar irremediavelmente o poderoso partido que presidia, sentiu-se chamado a compor um governo francês *in partibus*; na distância, a sua figura arrebatada do chão da ação parecia aumentar de tamanho na mesma proporção em que o nível da Revolução baixava e os grandes vultos oficiais da França oficial ficavam cada vez mais ananizados; ele conseguiu assumir a função de pretendente republicano para o ano de 1852. Ele enviava cartas circulares periódicas aos valáquios e a outras etnias, nas quais ameaçava os déspotas do continente com os seus feitos e os dos seus aliados. Proudhon estaria mesmo totalmente equivocado ao bradar para esses senhores: “*Vou n’êtes que des blaqueurs*” [Nada sois além de fanfarrões]?” (MARX, 2011b, pp. 68-69).

Importante apontar, todavia, que a derrota da Montanha na sua tentativa de *impeachment* significou também “uma vitória direta de Bonaparte, um triunfo pessoal contra os seus inimigos democratas”, pois pôde assistir com certa distância os conflitos da alta burguesia do Partido da Ordem com a pequena-burguesia social democrata, colhendo os frutos da vitória sem desgastar-se no Poder Executivo. Já a o Partido da Ordem, “ao estigmatizar a insurreição em defesa da ordem constitucional como ato anárquico”, acabou por proibir a si próprio “o apelo à insurreição, caso o Poder Executivo violasse a Constituição no tocante a ela” (*ibid.*, p. 69). A massa da burguesia se isolava em um Parlamento completamente deslegitimado. Conforme argumenta o filósofo alemão:

/.../ ao assegurar a sua onipotência dentro do prédio do Parlamento no dia 13 de junho, a burguesia não infligiu ao próprio Parlamento, diante do Poder Executivo e do povo, uma debilidade irremediável, ao expulsar dele o seu segmento mais popular? Ao entregar numerosos deputados sem maiores cerimônias às demandas dos *parketts* [tribunais], ela aboliu a sua própria imunidade parlamentar. A regulamentação humilhante a que sujeitou a Montanha exalta o presidente da República na mesma proporção em que rebaixa cada um dos representantes do povo (*idem*).

Afastada a ameaça representada pela fraseologia democrática pequeno-burguesa, a coligação do Partido da Ordem pode desfrutar o seu domínio exclusivo “livre de todas as restrições”. Este, porém, se estabelece “mediante invectivas contra a República e a Constituição, amaldiçoando todas as revoluções futuras, presentes e passadas, incluindo aquelas que os seus próprios líderes haviam protagonizado” (*ibid.*, p. 72). As facções da alta burguesia reconquistam o poder político que haviam perdido em 1848, porém “mediante leis que amordaçaram a imprensa, destruíram a associação e regulamentaram o estado de sítio” (*idem*), ataques explícitos às instituições burguesas que abrem a trilha para o golpe de Bonaparte¹⁵¹. Este se fortaleceria ainda mais com o

¹⁵¹ Marx registra a derrota da Montanha em junho de 1849 como momento de “viravolta decisiva na história da Guarda Nacional francesa”, que, desde as jornadas de junho de 1830 até as jornadas de junho de 1848, havia sido instrumento decisivo das facções vitoriosas. A Guarda Nacional era a última arma da burguesia contra as Forças Armadas. Entretanto, “no dia 13 de junho, ela acabou sendo desmantelada: não só mediante a sua dissolução parcial, que se repetiu a partir dessa data periodicamente em todos os pontos da França, deixando dela apenas ruínas. A demonstração de 13 de junho foi uma demonstração sobretudo das Guardas Nacionais democratas. É verdade que elas não portaram as suas armas, mas se expuseram diante das Forças Armadas com os seus uniformes, e justamente esse uniforme foi o talismã. As Forças Armadas ficaram convencidas de que esse uniforme era um trapo de algodão como qualquer outro. Ele perdeu o encanto. Nas jornadas de junho de 1848, a burguesia e pequena-burguesia estavam unidas como a Guarda Nacional com as Forças Armadas contra o proletariado; no dia 13 de junho de 1849, a burguesia ordenou que as Forças Armadas dispersassem a Guarda Nacional pequeno-burguesa; no dia 2 de dezembro de 1851, a Guarda Nacional da própria burguesia havia desaparecido, e Bonaparte meramente fez constar esse fato ao assinar posteriormente o decreto da sua dissolução. Desse modo, a própria burguesia quebrou a sua última arma contra as Forças Armadas, arma que ela, no entanto, foi forçada a quebrar no instante em que a pequena-burguesia não mais se postou atrás dela como vassala,

recesso da Assembleia Nacional, momento em que o presidente pode atuar livre das pelepas com o Parlamento, tido como “tumultuador”, conforme salienta a crítica marxiana:

A Assembleia Nacional agiu de modo apolítico ao sair de cena por intervalos tão longos e permitir que, no topo da República, fosse vista *uma única* figura, ainda que deplorável, a de Luís Bonaparte, enquanto, para escândalo do público, o Partido da Ordem se decompunha nos seus elementos monarquistas e cuidava dos seus desejos de restauração divergentes. Toda vez que, durante esses recessos, cessava o tumulto perturbador do Parlamento e o seu organismo se diluía na nação, evidenciava-se inconfundivelmente que só faltava *uma coisa* para tornar completa a verdadeira feição dessa república: tornar o *seu* recesso permanente e substituir o *seu* epigrama: *liberté, égalité, fraternité*, pelos termos inequívocos: infantaria, cavalaria, artilharia! (*ibid.*, p. 73).

Antes de prosseguir com a análise marxiana dos eventos subsequentes, importa destacar a atuação do Partido da Ordem como expressão da nova posição social ocupada pela classe burguesa na estrutura social do capital consolidada, reiterando os limites da revolução política, explicitados a partir de 1848 com a passagem da burguesia para o campo contrarrevolucionário, quando seus interesses de classe mostram-se opostos ao do proletariado. Conforme salienta Livia Cotrim, “o pouco apreço pela república manifestado pelas facções monarquistas deixava entrever exatamente o que era rejeitado” (COTRIM, 2007, p. 242), a saber, qualquer “condição democrática” que pudesse representar ameaça à sociedade burguesa. A guinada conservadora da burguesia se manifesta em reação “desencadeada, primeiro, pelo levante do proletariado revolucionário, em junho de 1848, e depois pelo da pequena burguesia democrata, em junho de 1849”. Ambos os levantes questionaram a ordem burguesa, ainda que de modo distinto: “o primeiro diretamente em seu centro, a relação capital e trabalho, o segundo pela recusa da efetivação do espírito burguês da constituição”. A resposta da alta burguesia revela que, embora tenha encontrado na república burguesa a forma política que possibilita sua dominação conjunta, seu interesse material exige o ataque às instituições republicanas em razão do espaço que concediam a questionamentos por parte das classes exploradas, “que deveriam ser impedidos” (*idem*). Assim, “enquanto a batalha contra o proletariado era a luta pela existência da ordem burguesa” (*ibid.*, p. 243), o combate à pequena burguesia democrata “travava-se no interior dessa ordem, mas por reivindicações talhadas pelas ilusões que essa classe tem a respeito dela”. Ao sair vitoriosa em ambas as ocasiões, “a burguesia afirma o sentido de sua dominação, e

mas diante dela como rebelde; aliás, ela foi obrigada a destruir com as próprias mãos todos os seus meios de defesa contra o absolutismo no momento em que ela mesma se tornou absoluta” (MARX, 2011, pp. 71-72).

demonstra não tolerar limitações, nem qualquer contraposição, tanto pelas invectivas contra a república e a constituição quanto, praticamente, pelas leis contra o direito de organização e manifestação” (*idem*). Conforme continua Cotrim:

Assim, a representação parlamentar da burguesia, em sua defesa da república constituída, isola-se das massas populares – trabalhadores, camponeses e pequeno-burgueses – no mesmo ato em que impõe a elas o domínio pleno do conjunto de sua própria classe. E é também a garantia deste que leva ao conflito com o poder executivo, pois a república defendida pelo partido da ordem era o governo da burguesia sem barreiras do executivo – era a república parlamentar. A onipotência do partido da ordem no parlamento contrasta com sua fragilidade diante das forças sociais externas a ele. Mas isso só se evidenciará mais tarde (*ibid. ib.*).

Inaugurando-se o período da *ditadura legislativa* do Partido da Ordem, no dia 1º de novembro, pouco depois do fim do recesso parlamentar, “Bonaparte surpreendeu com uma mensagem anunciando a destituição do ministério de Barrot-Falloux e a formação de um novo ministério” (MARX, 2011b, p. 75). Conforme ressalta Marx naquele momento o presidente começava a mostrar cara própria, autônoma à coalizão das facções monarquistas, “estava se livrando de uma máscara que não era mais a anteface leve, atrás da qual ele podia esconder a sua fisionomia, mas a máscara de ferro que o impedia de mostrar uma fisionomia própria”. Se “havia instruído o ministério Barrot para implodir a Assembleia Nacional republicana em nome do Partido da Ordem; ele o destituiu para declarar o seu próprio nome independente da Assembleia Nacional e do Partido da Ordem” (*idem*). A análise marxiana aponta como a semente do bonapartismo germinava durante o domínio sem restrições da alta burguesia, ainda que esse fenômeno só fosse percebido mais adiante, como se verá.

Por ora, importante sublinhar que “o ministério Barrot foi o primeiro e o último ministério parlamentar criado por Bonaparte”. Por conseguinte, sua destituição e substituição por outro desvinculado ao parlamento e mais próximo ao presidente representou “uma reviravolta decisiva”, uma vez que “com ela o Partido da Ordem perdeu, para nunca mais reconquistar, um posto indispensável à afirmação de seu regime parlamentarista, a saber, o controle do Poder Executivo” (*idem*). A crítica marxiana demonstra que o Parlamento encontra a força necessária para governar fora de si mesmo, no Poder Executivo, que pode ser controlado pelo presidente ou pelo próprio Parlamento por intermediação dos ministérios. A perda do controle sobre o Poder Executivo implica, segundo a análise d’*O 18 de brumário*, na perda do poder efetivo¹⁵².

¹⁵² Cf. COTRIM, 2007, p. 252.

Marx ressalta que, na França, o Poder Executivo “dispõe de um exército de funcionários de mais de meio milhão de indivíduos, mantendo constantemente, portanto, uma enorme massa de interesses e existências na mais absoluta dependência” (MARX, 2011b, p 76). Em tal sociedade, na qual o corpo estatal “enreda, controla, disciplina, vigia e tutela desde as mais abrangentes manifestações de vida da sociedade civil até os seus movimentos mais insignificantes, desde os seus modos de existência mais universais até a existência privada dos indivíduos”, o Poder Executivo – “esse corpo de parasitas” – possui, “em virtude de sua extraordinária centralização, um grau de onipresença, de onisciência, de acelerada capacidade de movimento e de reação que só tem analogia na impotente falta de autonomia, na disformidade desordenada do organismo social real”. Com efeito, “compreende-se que, em um país como esse, a Assembleia Nacional, perdendo o poder sobre os postos ministeriais, daria por perdida qualquer influência real”. A única saída possível para a Assembleia Nacional, se não quisesse perder o poder real ao perder o controle sobre o ministérios, seria, segundo Marx, simplificar administração estatal, reduzir “tanto quanto possível o exército de funcionários” e, enfim, permitir “à sociedade civil e à opinião pública criar os seu próprios órgãos, independentes do poder governamental” (*ibid.*, pp. 76-77).

Contudo, a burguesia não podia simplificar a administração estatal e reduzir o seu exército de funcionários, haja vista que seu *interesse material* “está entretido de maneira mais íntima possível justamente com a manutenção dessa máquina estatal extensa e muito capilarizada” (*ibid.*, p. 77). É nela, de acordo com Marx, que a classe burguesa “abriga o seu excesso populacional e suplementa na forma de vencimentos estatais o que não consegue amealhar na forma de lucros, juros, rendas e honorários”. Ademais, seu *interesse político*¹⁵³ – a manutenção da sociedade burguesa – obrigou-a a “aumentar diariamente a repressão” e, por conseguinte, “os recursos e o pessoal do poder estatal”, ao mesmo tempo em que era forçada a travar “uma guerra ininterrupta contra a opinião pública e a desconfiadamente mutilar e paralisar os órgãos autônomos de movimento da sociedade, quando não amputá-los completamente” (*idem*). Em outros termos, “para manter a influência sem ter em mãos a alavanca do poder executivo, a burguesia deveria tirar do estado parte do poder e transferi-lo à sociedade civil, ao movimento social” (COTRIM, 2007, p. 253), medida que estava impossibilitada de

¹⁵³ Em determinados momentos do texto, Marx utiliza o termo *interesses políticos* da burguesia como expressão dos *interesses gerais* da classe, que se manifestam sob forma política (cf. COTRIM, 2007, p. 249).

efetivar, pois “significaria ampliar espaços de manifestação das contradições de classe, e pôr em risco sua própria existência” (*ibid.*, p. 253). Sintetizando o impasse da burguesia francesa, Marx aduz que ela “foi obrigada por seu enquadramento de classe a, por um lado, destruir as condições de vida de todo e qualquer poder parlamentar, portanto também do seu próprio, e, por outro lado, tornar irresistível o Poder Executivo hostil a ela” (MARX, 2011b, p. 77).

A análise marxiana adverte, sem embargo, que “as consequências da troca de ministros só foram aparecendo no curso do desenvolvimento posterior” (*ibid.*, p. 78), de modo que, “num primeiro momento”, Bonaparte “nunca gozou de tanto desprezo por parte de todas as classes como durante esse período. O governo da burguesia nunca foi tão absoluto, nunca ela ostentou com tanta prepotência as insígnias da dominação” (*idem*).

O período de *ditadura legislativa* do Partido da Ordem se resume, segundo Marx, à promulgação de duas leis: a “lei que restabelece o *imposto do vinho*” e a “*lei de educação*, que abole a descrença” (*ibid.*, pp. 78-79). Na primeira, “a burguesia declarou intocável o velho e detestável sistema fiscal francês”, na segunda, “ela procurou assegurar o antigo estado de ânimo das massas que permitia suportá-lo”. Marx destaca a situação na qual a burguesia liberal, representada pelos orleanistas – “esses vetustos apóstolos do voltairianismo e da filosofia eclética” – deixa a encargo dos seus tradicionais inimigos – os jesuítas – “a administração do espírito francês”. Isso ocorria, segundo o autor *d’O 18 de brumário*, porque as facções monarquistas “podiam até divergir em relação ao pretendente à coroa, mas eles compreendiam que o seu governo unido requeria a junção dos meios de opressão das duas épocas”, ou seja, seria necessário complementar “os meios de subjugação da Monarquia de Julho” com os “meios de subjugação da restauração” (*ibid. ib.*).

Expressão do estreitamento político da burguesia, a *ditadura legislativa* passava a considerar qualquer direito como *socialismo*, “quer se tratasse do direito de petição ou do imposto do vinho, da liberdade de imprensa ou do livre-comércio, de clubes ou da lei orgânica municipal, da proteção da liberdade pessoal ou da regulamentação do orçamento do Estado” (*ibid.*, p. 80). O conservadorismo da classe burguesa se agudiza de tal modo que implica um recuo diante de suas próprias conquistas: “declara-se como *socialista* o liberalismo burguês, o Iluminismo burguês e até a reforma financeira burguesa”. Tal condenação generalizada, que recusa como socialista até as reformas que permanecem circunscritas no interior dos parâmetros do

modo de produção capitalista, expressa o caráter estreito das liberdades garantidas em termos abstratos pela revolução política, que, quando necessário, devem ser sacrificadas para garantir a manutenção de sua base material, o capital. Como ressalta Marx, em tom de ironia, “era considerado um ato socialista construir uma ferrovia onde já havia um canal, e era um ato socialista defender-se com um bastão ao ser atacado com uma espada”. Importante fixar, não obstante, que a atitude da burguesia enraizava-se na consciência de que, nas circunstâncias criadas pela luta de classes a partir de 1848, seus interesses materiais podiam ser ameaçados até pelo liberalismo mais trivial. Não se tratava de “mera forma de falar, de modo, de tática de partido” (*idem*). O estreitamento político da burguesia expressava uma necessidade de classe advinda da realidade social. As liberdades recusadas não podiam ser concedidas, “não por determinações emanadas da esfera política, mas sim por seu uso como armas contra o domínio sócio-econômico, a existência socio-econômica da burguesia”. Conforme a letra d’*O 18 de brumário*:

A burguesia tinha a noção correta de que todas as armas que ela havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que ela havia produzido se rebelavam contra a sua própria civilização, que todos os deuses que ela havia criado apostataram dela. Ela compreendeu que todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua *dominação classista* a um só tempo na base social e no topo político, ou seja, que haviam se tornado “*socialistas*” (*ibid.*, p. 80).

As palavras de Marx retomam a reflexão fundamental em torno do significado histórico das revoluções de 1848, destacado no início de *O 18 de brumário*, quando o autor contrapõe a *tragédia* da grande Revolução Francesa com a sua repetição *farsesca* no século XIX. Como momento decisivo do processo multissecular de formação e consolidação do modo burguês de reprodução social, a revolução de 1848 representa o instante final do papel transformador da burguesia enquanto categoria social. Trata-se do fim da fase ascendente de desenvolvimento do modo burguês de reprodução da vida, isto é, o momento em que ocorre uma “inversão do avanço historicamente sem precedentes e, de muitas maneiras, altamente positivo do capital na reprodução societal” (MÉSZÁROS, 2011, p. 16). Parte do processo no qual a burguesia revela a essência de sua posição de classe na estrutura social do século XIX, a *ditadura legislativa* expressava, no plano político, a necessidade de defender o sistema do capital a qualquer custo, mesmo que implique a condenação das conquistas burguesas alcançadas no período heroico. Aponta-se, por conseguinte, para o esgotamento das condições históricas que possibilitaram a revolução política como avanço limitado. Esta pôde se realizar durante o período revolucionário da classe burguesa, quando seus interesses

materiais de classe coincidiam com os interesses gerais da sociedade. Entretanto, uma vez consolidadas as bases fundamentais do modo de vida burguês, a universalidade das garantias do cidadão revela o seu caráter abstrato, decorrente de sua subordinação às exigências do processo de acumulação de capital. As liberdades políticas devem ser sacrificadas quando, em determinadas circunstâncias históricas, podem ser usadas para ameaçar, *a um só tempo na base social e no topo político*, a *dominação classista* da burguesia.

O pensamento marxiano ressalta, não obstante, que “nessa ameaça e nesse ataque” às próprias instituições, a classe burguesa “desvendou acertadamente o segredo do socialismo, cujo sentido e tendência ela avaliou com mais justeza do que o próprio assim chamado socialismo é capaz de fazer a seu respeito” (MARX, 2011b, p. 80). Ao mencionar o *assim chamado socialismo*, Marx se refere ao *socialismo doutrinário*, pequeno-burguês, que é criticado à medida que não compreende que a solução das mazelas emergentes no seio da sociedade civil pressupõe sua transformação estrutural pela revolução social, que atinge a essência contraditória do modo de produção: a relação entre capital e trabalho. Desconhecendo os limites da revolução política e sua subordinação à propriedade privada, o *assim chamado socialismo* “não consegue entender porque a burguesia se fecha a ele tão obstinadamente, quer ele se lamurie em termos sentimentais dos sofrimentos da humanidade, quer ele proclame em termos cristãos o reino milenar e o amor fraterno universal”. Em outras palavras, um socialismo ingênuo que, desconhecendo os limites essenciais da politicidade, devaneia “em termos humanistas sobre espírito, formação e liberdade” ou imagina “em termos doutrinários um sistema de mediação e de bem-estar de todas as classes” (*idem*). Não percebe que a emancipação política como avanço parcial garante apenas a liberdade possível no interior da (*des*)ordem humano-societária do capital¹⁵⁴.

Diante de um potencial acirramento da luta de classes, “toda a agitação e luta política, ainda que em prol de reformas em si mesmas compatíveis com a ordem burguesa, deviam ser banidas” (COTRIM, 2007, p. 246). Contudo, o que a burguesia não compreendia era “a consequência de que o seu *próprio regime parlamentarista*, que a sua *dominação política* como tal, e agora também em moldes *socialistas*, necessariamente incorreria na sentença condenatória generalizada” (MARX, 2011b, pp. 80-81). Marx salienta, novamente, a relação contraditória entre o conteúdo social despótico da dominação burguesa e a forma republicana pela qual esse domínio pode

¹⁵⁴ Cf. CHASIN, 2000, p. 151.

ser exercido politicamente pelo conjunto das facções, argumentando que, ao conceber “cada manifestação da vida da sociedade uma ameaça à ‘tranquilidade’”, a burguesia tornava a manutenção de seus interesses incompatível com “o seu próprio regime, o *regime parlamentarista*”, que é essencialmente o *regime da intranquilidade*, que “vive na luta e pela luta”. Assim, indaga o autor, se “o regime parlamentarista vive da discussão”, como poderia a burguesia “proibir a discussão?” No mesmo sentido, se “cada interesse, cada instituição social é transformada por ele [regime parlamentarista] em ideia universal, tratada como ideia”, “como poderia algum interesse, alguma instituição afirmar-se acima do pensamento e impor-se como artigo de fé?” (*idem*).

Convém observar, se a relação contraditória entre a universalidade abstrata do cidadão e o seu suporte material no indivíduo burguês é identificada pela crítica marxiana desde 1843, esta não deixa de reconhecer, em *O 18 de brumário*, que tal contradição podia permanecer oculta “enquanto a dominação da classe burguesa não se organizasse totalmente, enquanto não adquirisse sua expressão política pura”, pois em tais circunstâncias “o antagonismo em relação às demais classes tampouco podia aparecer de forma pura, e, onde aparecesse, não teria como assumir aquela versão perigosa que transforma toda luta contra o poder estatal em luta contra o capital” (*idem*). O autor reitera, com efeito, o significado das jornadas de junho de 1848, na qual o proletariado se levanta em luta contra a república, *expressão política pura* da dominação burguesa, explicitando, assim, o caráter abstrato da universalidade das garantias do cidadão e, por conseguinte, o compromisso da política com a propriedade privada. Nos momentos anteriores, enquanto a dominação burguesa ainda não se organizou totalmente, predominam formas estatais que excluem do universo político determinadas facções de classe, obstaculizando o reconhecimento do antagonismo estrutural entre burguesia e proletariado, que permanece escamoteado pela existência de um inimigo comum, detentor exclusivo do poder político. Uma vez organizado completamente o domínio burguês, este se expressa politicamente na forma republicana, que, como *regime da intranquilidade*, desvela a essência da dominação burguesa, situada fora do âmbito estatal. De um lado, a república garante formalmente a igualdade de direitos, universalizando as garantias do cidadão para todas as classes; de outro, é obrigada a suprimir tais garantias quando utilizadas de modo a ameaçar a ordem social do capital, revelando o seu compromisso com o *interesse particular* da classe burguesa.

Tal contradição, inerente à forma republicana, é explicitada no estreitamento político que caracteriza a dominação política do Partido da Ordem. Este, ao mesmo

tempo em que procura garantir a forma política que permite o governo conjunto das diferentes facções, se vê obrigado a atacar as bases institucionais da própria república quando pressionado pelo acirramento da luta de classes. Desenha-se, desse modo, circunstâncias nas quais o compromisso da república com a propriedade privada exige a sua própria negação. A ameaça constante à ordem social do capital leva a burguesia a ansiar por formas retrógradas de domínio político:

Assim sendo, ao tachar de heresia ‘socialista’ aquilo que antes enaltecera como ‘liberal’, a burguesia confessa que o seu próprio interesse demanda que ela seja afastada do perigo de governar a si própria; que, para estabelecer a tranquilidade no país, sobretudo seu Parlamento de burgueses devia ser silenciado; que, para preservar o seu poder social intacto, o seu poder político devia ser desmantelado; que os burgueses privados só poderiam continuar a explorar as demais classes e desfrutar sem percalços a propriedade, a família, a religião e a ordem se a sua classe fosse condenada à mesma nulidade política que todas as demais classes; que, para salvar a sua bolsa, a coroa deveria ser arrancada da sua cabeça e a espada destinada a protegê-la deveria ser pendurada sobre a sua própria cabeça como espada de Dâmocles (MARX, 2011b, pp. 81-82).

A análise d’*O 18 de brumário* ressalta que o Partido da Ordem “quando não oprimia e se portava de modo reacionário, era atingida por incurável improdutividade” (*ibid.*, p. 82). E, enquanto a burguesia se desgastava com a generalização de medidas repressivas, o ministério de Bonaparte, quando não “tomava a iniciativa para a aprovação de leis no espírito do Partido da Ordem”, procurava “conquistar popularidade mediante propostas puerilmente simplórias” e “afirmar a sua oposição à Assembleia Nacional”. Entretanto, “a dissonância entre o Partido da Ordem e o presidente já havia assumido um caráter ameaçador, quando um acontecimento inesperado levou este, arrependido, de volta aos braços daquele” (*idem*). Trata-se das *eleições complementares de 10 de março de 1850*, “realizadas para preencher os cargos de representantes que haviam ficado vagos após o 13 de junho em decorrência de prisão ou exílio dos seus ocupantes” (*ibid.*, pp. 82-83). Elas consagrariam a vitória dos candidatos *socialistas*, evidenciando, mais uma vez, o regime parlamentarista como o regime da intranquilidade.

Desde a revogação do estado de sítio de Paris, em meados de agosto de 1849 (época em que a Assembleia Nacional decretava dois meses de recesso), a *ditadura legislativa* e o domínio irrestrito da burguesia contribuíram para a reorganização das forças de oposição, acentuando as tensões no interior da luta de classes na França. Marx destaca que “o *Siècle*, velho representante literário dos *pequeno-burgueses monárquico-constitucionais*, *republicanizou-se*, o *Presse*, velha expressão literária dos *reformistas*

burgueses, democratizou-se” e, por fim, “o *National*, velho órgão clássico dos *burgueses republicanos, virou socialista*” (MARX, 2012, p. 117). Paralelamente, “as *sociedades secretas* cresceram em extensão e intensidade na mesma proporção em que os *clubes públicos* se tornaram inevitáveis”. Em poucas palavras, tratava-se de uma resposta ao recrudescimento do despotismo burguês através do Partido da Ordem, que aglutinava classes e facções com diferentes perspectivas em torno do *partido vermelho*. Segundo o autor de *As lutas de classe na França*, “o dia 13 de junho havia cortado as cabeças oficiais dos partidos semirevolucionários; as massas restantes criaram sua própria cabeça”. Delineando uma nova situação de perigo de agitação popular, “as classes intermediárias descontentes da sociedade francesa começaram a preferir as promessas da república vermelha com seus terrores problemáticos aos terrores da monarquia vermelha com sua desesperança factual” (*idem*). Agrupavam-se “os partidários da reforma de todos os matizes e as pretensões mais modestas da classe média /.../ em torno da bandeira do mais radical dos partidos revolucionários, em torno da bandeira vermelha” (*ibid.*, p. 137).

Com efeito, o assim chamado *partido da anarquia*, no qual se reuniam as diferentes facções impelidas pelo “antagonismo aberto contra a república oficial” (*ibid.*, p. 136), configurava um socialismo multifacetado, que abrangia uma variedade de interesses correspondentes às diversas classes e suas respectivas condições de vida. Segundo Marx, “da reforma mínima da velha desordem social até a convulsão da velha ordem social, do liberalismo burguês até o terrorismo revolucionário alcançam os extremos que abrangem o ponto de partida e o ponto de chegada do partido da ‘anarquia’” (*idem*). Atentando para os diferentes “socialismos” agrupados na “fraseologia socialista *genérica*”, a reflexão marxiana aponta “o *socialismo do National, do Presse e do Siècle*, que visa, de modo mais ou menos consequente, derrubar o domínio da aristocracia financeira e libertar a indústria e o comércio de suas atuais amarras” (*ibid.*, p. 137). Trata-se, nesse caso, do *socialismo burguês*, o “socialismo da indústria, do comércio e da agricultura”, que, “como toda mutação do socialismo, naturalmente congrega uma parte dos trabalhadores e pequeno-burgueses, distingue-se do socialismo propriamente dito, do *socialismo pequeno-burguês*, do socialismo *par excellence* [por excelência]” (*ibid.*, pp. 137-138). Este sonha “com a implementação pacífica do seu socialismo” e “imagina o processo histórico vindouro em termos de *aplicação de sistemas* que os pensadores da sociedade inventam ou inventaram, seja em grupo, seja como inventores individuais” (*ibid.*, p. 138). Tanto o *socialismo burguês*

quanto o *socialismo pequeno-burguês* constituem-se, de acordo com Marx, como tipos limitados de socialismo: o primeiro restringindo-se a fazer reivindicações estritamente burguesas (o protesto da indústria contra a aristocracia financeira); o segundo subordinando, utopicamente, “a totalidade do movimento a um dos seus momentos”, isto é, “substitui a produção comunitária, social, pela atividade cerebral do pedante individual e, sobretudo, suprime a luta de classes revolucionária com suas exigências, fantasiando pequenas proezas ou grandes sentimentalismos” (*idem*). O caráter utópico do socialismo pequeno-burguês se constitui na tentativa de alterar as relações sociais do capital através de princípios doutrinários, procurando impor o seu ideal à realidade da sociedade burguesa.

Aos dois tipos de socialismo limitado, a análise marxiana contrapõe o *socialismo revolucionário*, o *comunismo*, que, conforme a letra d’*As lutas de classe na França*:

!.../ é a declaração da permanência da revolução, a ditadura classista do proletariado como ponto de transição necessário para a abolição de todas as diferenças de classe, para a abolição da totalidade das relações de produção em que estão baseadas, para a abolição da totalidade das relações sociais que correspondem a essas relações de produção, para a convulsão da totalidade das ideias, que se originam dessas relações sociais (MARX, 2012, pp. 138-139).

O *socialismo revolucionário*, como expressão do interesse de classe do proletariado, se dirige, por conseguinte, contra o centro nervoso da dominação burguesa, contra as bases das relações sociais que constituem a forma desumana pela qual a sociedade burguesa se reproduz. Para suprimir a (des)ordem humano-societária do capital, o *comunismo* declara a revolução permanente e a ditadura classista do proletariado como *ponto de transição necessário para a abolição de todas as classes*. Revolução permanente e ditadura do proletariado constituem, por conseguinte, uma processualidade dirigida para a transformação das relações de produção que geram a dominação de classe, não podendo ser entendidas como formas cristalizadas. Como salienta Livia Cotrim, “a finalidade dessa revolução permanente é bem clara: supressão de todas as relações de produção que geram as classes, de todas as relações sociais correspondentes e de todas as ideias delas resultantes” (COTRIM, 2007, p. 290). Diferenciando-se, nesse sentido, do socialismo utópico – que, ao invés de abarcar a totalidade do complexo prático de relações sociais da sociedade burguesa, limita-se a propor a transformação da realidade pela força dos princípios – o socialismo revolucionário procura suprimir o modo de vida burguês a partir de suas determinações

fundamentais, abarcando tanto as relações sociais quanto as ideias que delas germinam. Importante grifar, “a ditadura de classe do proletariado”, em oposição à ditadura da burguesia efetivada pelo moderno aparato estatal, tem “por objetivo destruir o mundo existente, e assim destruir a si própria” (COTRIM, 2007, p. 291).

Identificadas as diferenças essenciais entre os tipos de socialismo aglutinados em torno da fraseologia socialista genérica, aponta-se que, não obstante a limitação da coalizão formada em torno da bandeira vermelha – que aglutina interesses tão variados quanto são os que compõem o Partido da Ordem – o ponto a ser destacado é a ameaça que sua vitória nas eleições de 10 de março de 1850 proporcionou à ordem social dominada pela burguesia, obrigando Bonaparte, que começava a mostrar rosto próprio, a se refugiar novamente atrás do Partido da Ordem. “Sob a influência dos trabalhadores”, a coalizão socialdemocrata lançou três candidatos que “representavam as três classes aliadas: no topo, o insurgente de junho”, De Flotte, como “representante do proletariado revolucionário”; ao seu lado, “o socialista doutrinário” Vidal, “representante da pequena burguesia socialista”; por fim, Carnot como “representante do partido republicano dos burgueses, cujas fórmulas democráticas haviam adquirido um sentido socialista perante o Partido da Ordem e há muito já haviam perdido o seu sentido próprio” (*ibid.*, pp. 140-141). Sumariando os resultados das eleições, Marx destaca que:

Tratou-se de uma *coalizão geral contra a burguesia e o governo, como no mês de fevereiro*. Só que dessa feita o *proletariado encabeçou a liga revolucionária*. A despeito de todos os esforços em contrário, os candidatos socialistas forma vitoriosos. /.../ O Partido da Ordem foi como que fulminado por um raio. As eleições nos departamentos não lhe serviram de consolo, pois resultaram em maioria para os *montagnards*. *A eleição de 10 de março de 1850!* Ela foi a revogação do mês de junho de 1848: os *massacreurs* [massacradores] e *déporteurs* [deportadores] dos insurgentes de junho retornaram à Assembleia Nacional, só que de cabeça baixa, na esteira dos deportados, tendo seus princípios na ponta da língua. Ela foi a revogação do dia 13 de junho de 1849: a Montanha, proscrita pela Assembleia Nacional, retornou a ela agora como trombeta avançada da revolução e não mais como sua comandante. Ela foi a revogação do dia 10 de dezembro: Napoleão e seu ministro La Hitte não foram aprovados. A história parlamentarista da França só registra um caso análogo: aa rejeição de Haussez, ministro de Carlos X, em 1830. A eleição do dia 10 de março de 1850, por fim, representou a cassação da eleição do dia 13 de maio, que havia proporcionado a maioria ao Partido da Ordem. A eleição do dia 10 de março foi um protesto contra a maioria do dia 13 de maio. O dia 10 de março foi uma revolução. Por trás das cédulas de votação está o pavimento das ruas (*ibid.*, p. 141).

Com a vitória nas eleições, a aliança em torno da socialdemocracia demonstrou sua força, bem como a essência contraditória do sufrágio universal, que, embora compartilhe a mesma limitação das demais garantias constitucionais – haja vista que o

direito ao voto pressupõe a figura do cidadão como caricatura abstrata –, em 10 de março possibilitou a explicitação, no plano político, da luta de classes que se acentuava no seio da sociedade civil (diferentemente das eleições de 10 de dezembro, que elegeram Bonaparte como presidente). Em tais circunstâncias, o Partido da Ordem declara, através de um de seus membros mais progressistas, que “a votação do dia 10 de março é a guerra” (*ibid.*, p. 141). Tratava-se de nova ameaça à ordem burguesa, que, independentemente de suas limitações de caráter socialdemocrata, ensejava a reunião das diversas facções da alta burguesia entre si (e com Bonaparte) para o reestabelecimento da ordem. Se durante a *ditadura legislativa*, com a luta de classes aparentemente controlada, desenvolviam-se as tensões entre as diferentes facções do Partido da Ordem e deste com Bonaparte, a ameaça potencial representada pela vitória do partido vermelho exige a ação conjunta da burguesia, que põe de lado suas disputas mesquinhas para salvar o interesse comum pela preservação da propriedade privada.

Segundo Marx, “o dia 10 de março de 1850 constitui o início de uma nova fase da república constitucional, a fase de sua dissolução” (*ibid.*, p. 141). Em resposta à vitória eleitoral do partido da anarquia, foi elaborada nova lei eleitoral, no dia 8 de maio, que aboliu o sufrágio universal, impôs “um domicílio de três anos no local da votação /.../ condição aos eleitores”, cabendo acrescentar, ainda, que “a comprovação desse domicílio ficava sujeita, no caso dos trabalhadores, a um atestado a ser emitido por seus empregadores” (MARX, 2011b, p. 84). Em 31 de maio, a lei foi aprovada.

O autor d’*As lutas de classe na França* destaca, não obstante, que “a base da Constituição é o *sufrágio universal*”. Nesse sentido, sua eliminação “é a última palavra do Partido da Ordem, da ditadura burguesa” (MARX, 2012, p. 143). A República manifesta explicitamente a sua essência de classe, minando, contraditoriamente, as suas bases fundamentais. Revela-se, desse modo, que, tal como as demais garantias constitucionais, o direito ao voto só tem sentido no interior da ordem burguesa. A análise marxiana reitera a articulação orgânica entre a política e as necessidades advindas da sociabilidade do capital, demonstrando que a aprovação da lei eleitoral, abertamente inconstitucional, não pode ser compreendida pelo *entendimento político*, pela estrutura formal que atribui à Constituição o estatuto de Lei Maior. A aprovação da lei eleitoral só encontra explicação na análise da luta de classes, que a identifica como expressão das determinações materiais que subordinam a política à necessidade de preservação do modo de produção. Conforme argumenta Marx:

O domínio burguês como efluente e resultado do sufrágio universal, como ato declarado da vontade soberana do povo: esse é o sentido da Constituição burguesa. Porém, a partir do momento em que o teor desse sufrágio, dessa vontade soberana, não é mais a dominação dos burgueses, que sentido ainda teria a Constituição? Não seria dever da burguesia regulamentar esse sufrágio de tal maneira que ele queira o que é razoável, isto é, a sua dominação? Ao revogar constantemente o poder estatal vigente e voltar a constituí-lo de maneira nova a partir de si mesmo, o sufrágio universal não estaria revogando toda e qualquer estabilidade? Ele não estaria questionando a todo o instante todos os poderes vigentes? Ele não estaria destruindo a autoridade? Ele não estaria arriscando alçar a própria anarquia à condição de autoridade? Depois do 10 de março de 1850, quem ainda duvidaria disso? (MARX, 2012, p. 143).

Rejeitando o sufrágio universal em 31 de maio de 1850, base da república constitucional, a classe burguesa admitia o seguinte: “*‘nossa ditadura subsistiu até agora pela vontade popular; de agora em diante, ela precisa ser consolidada contra a vontade popular’*” (ibid., p. 144). Após a revogação do sufrágio universal, inicia-se o período da dissolução da república, no qual, uma vez controlado o perigo da luta de classes, volta a “irromper a luta entre a Assembleia Nacional e Bonaparte” (MARX, 2011b, p. 89), que culminará com a vitória deste. Importante grifar, não obstante, que o ocaso da forma republicana não decorre dos conflitos internos entre Poder Legislativo e Poder Executivo, mas pelas batalhas que ambos travaram, em conjunto, contra as forças sociais que pudessem representar uma ameaça à sociedade burguesa. Tais batalhas obrigam a burguesia a destruir as bases da expressão pura de domínio político – a república – para preservar o seu poder social pela propriedade privada. E isso porque, contraditoriamente, a forma republicana, ao mesmo tempo em que, de um lado, permite que as facções da burguesia possam governar conjuntamente, de outro, favorece a intensificação da luta de classes, tanto por permitir o debate e a liberdade de manifestação e organização, quanto por possibilitar a compreensão das lutas sociais na sua forma autêntica. Em circunstâncias de agudização do antagonismo entre as classes, a república é obrigada a contrariar os seus princípios constitucionais para garantir a ordem social que a sustenta, o modo de produção capitalista. Por conseguinte, é a contradição oriunda do compromisso da república com a acumulação de capital que conduz à sua própria dissolução. Nesse sentido, salienta Marx que “as facções coligadas da burguesia /.../ já se haviam condenado quando recuaram diante da única forma possível de seu poder *unificado*, da forma mais poderosa e mais plena do seu *domínio de classe*, a da *república constitucional*” (MARX, 2012, p. 144). Caberá à Bonaparte apenas desferir o golpe de misericórdia no Partido da Ordem e acabar definitivamente com a fraseologia republicana, que, desde 1848, foi reiteradamente negada em nome do

interesse burguês pela preservação da sociabilidade do capital. O primeiro passo do presidente seria assumir o controle das Forças Armadas, conquistado após a destituição de Changarnier, general do Partido da Ordem que havia unificado em sua pessoa o comando das Forças Armadas após a derrota da socialdemocracia em 13 de junho.

Atentando para o conflito entre o Partido da Ordem e Bonaparte, Marx aponta que este, reconhecendo o momento propício originado pela abolição do sufrágio universal em 31 de maio, aproveitou para extorquir o Parlamento, fazendo “com que os seus ministros requeressem uma lista civil de 3 milhões na Assembleia Nacional” (MARX, 2011b, p. 89). Sem condições de levar adiante um conflito com o presidente depois de haver “rompido radical e definitivamente com a massa” da nação, a Assembleia Nacional “acabou rejeitando a lista civil anual, mas deferiu uma subvenção única de 2.160.000 de francos. Agindo assim, incorreu numa dupla fraqueza: deferir o dinheiro e, ao mesmo tempo, mostrar com a sua irritação que só o estava deferindo a contragosto” (*ibid.*, p. 90). O autor de *O 18 de brumário* adianta que, mais tarde, seria revelado as razões pelas quais “Bonaparte precisava do dinheiro”¹⁵⁵ (*idem*).

Após ceder a contragosto a extorsão de Bonaparte, a Assembleia Nacional entra, novamente, em recesso, durante o qual o Partido da Ordem se dispersa “nas suas facções isoladas, cada uma delas ocupada com as suas próprias intrigas restauradoras”, e deixa o presidente agir livremente. Este “estava, portanto, autorizado a promover, por seu turno, périplos pelos *départements* franceses”, alardeando, “ora de modo mais dissimulado, ora de modo mais aberto, os seus próprios planos de restauração” (*ibid.*, pp. 90-91). Durante tais incursões, Bonaparte era acompanhado pelos afiliados da *Sociedade 10 de Dezembro*, formada em 1849 “sob o pretexto da instituição de uma sociedade beneficente”, mas que na realidade organizava em seções secretas o *lumpemproletariado* parisiense, “sendo cada uma delas liderada por um agente bonapartista e tendo no topo um general bonapartista” (*ibid.*, p. 91). A Sociedade 10 de Dezembro colocava lado a lado “*Roués* [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia” e o *lumpemproletariado*, que, segundo Marx, eram:

/.../ vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suam, toda essa massa indefinida,

¹⁵⁵ O dinheiro seria usado para trazer o exército para o controle do presidente, como se verá mais adiante.

desestruturada e jogada de um lado para o outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boémia] (MARX, 2011b, p. 91).

De acordo com a análise marxiana, a Sociedade 10 de Dezembro era uma “sociedade beneficente” apenas à medida que “todos os seus membros, a exemplo de Bonaparte, sentiam a necessidade de beneficiar-se à custa da nação trabalhadora” (*ibid.*, p. 91). Sua composição e a atuação prática explicitavam, não obstante, a verdadeira face do presidente, que, desde sua eleição em 10 de dezembro de 1848, permanecia ocultada atrás do Partido da Ordem, apresentando-se como desvinculada de qualquer posição de classe. Segundo Marx, Bonaparte se define por sua condição de “*chefe do lumpemproletariado*, porque é nele que identifica maciçamente os interesses que persegue pessoalmente, reconhecendo, nessa escória, nesse dejetos, nesse refugio de todas as classes, a única classe na qual pode se apoiar incondicionalmente”. Assim, “o verdadeiro Bonaparte, o Bonaparte *sans phrase* [sem retoques]” é o aventureiro, o rufião, preocupado com os interesses mais mesquinhos, que procura apenas efetivar em larga escala a prática do *lumpemproletariado*.

Conforme as palavras do autor d’*O 18 de brumário*, “o que os Ateliês Nacionais representavam para os trabalhadores socialistas, o que as *Gardes mobiles* representaram para os burgueses republicanos, foi para Bonaparte a Sociedade 10 de Dezembro, a força armada partidária típica dele” (*ibid.*, pp. 92-93). Esta “lhe pertencia, era obra *sua*, era ideia exclusivamente sua” (*ibid.*, p. 93). O verdadeiro Bonaparte, por conseguinte, era aquele que defende a “ordem, religião, família e propriedade” em seus discursos oficiais “proferidos publicamente diante dos cidadãos” e que, nos bastidores, é “respaldado pela sociedade secreta dos Schufterles e Spiegelbergs¹⁵⁶, a sociedade da desordem, da prostituição e da roubalheira”. O caráter da Sociedade 10 de Dezembro se manifesta nas razões que ensejaram sua dissolução. De acordo com Marx, “ocorreu que, acidentalmente, representantes populares pertencentes ao Partido da Ordem acabaram debaixo dos porretes dos decembristas” e, além disso, houve denúncia de que “uma fração dos decembristas decidira assassinar o general Changarnier e Dupin, o presidente da Assembleia Nacional, e que já teria destacado os indivíduos para executar a decisão”. Diante de um inevitável inquérito parlamentar sobre a Sociedade 10 de Dezembro, Bonaparte se antecipou e “dissolveu preventivamente a sua sociedade; é claro que só no

¹⁵⁶ “Personagens libertinos e banidos da peça *Die Räuber* [Os ladrões], de Friedrich von Schiller” (nota do tradutor in MARX, 2011b, p. 93). A tradução portuguesa foi editada pela editora L&PM e intitulada *Os bandoleiros* (cf. SCHILLER, 2001).

papel, pois, ainda no final de 1851, o diretor de polícia Carlier, em um extenso *memoire* [memorando], tenta em vão levá-lo a de fato dispensar os decembristas” (*idem*).

Como salienta o filósofo alemão, “a Sociedade 10 de Dezembro permaneceria como exército privado de Bonaparte até ter logrado transformar o exército público numa Sociedade 10 de Dezembro” (*ibid.*, p. 94). E a primeira tentativa do presidente em ganhar o exército foi feita “pouco depois do início do recesso da Assembleia Nacional, mais especificamente com o dinheiro que havia extorquido dela”. O presidente procurava seduzir os oficiais e suboficiais com charutos, champagne, carne de aves fria e salsichão ao alho, episódio que contrapunha o ministro da guerra, instigado por Bonaparte, ao general Changarnier, que, confiante de sua superioridade frente ao presidente e aos ministros, intentava combater “aquelas irregularidades disciplinares” (*idem*). O conflito se acentuou de tal modo que a Comissão de Permanência sentiu a necessidade de reeditar sessões secretas nas quais “houve solicitações reiteradas para que a pátria fosse declarada em perigo, pois o exército parecia dividido em dois quartéis hostis com dois estados-maiores hostis, um locado no Eliseu, onde residia Bonaparte, o outra nas Tulherias, onde residia Changarnier” (*ibid.*, p. 95). Para evitar o conflito entre os poderes, o presidente “se apressou em destituir o seu ministro da Guerra Hautpoul, despachá-lo a toda a pressa para Argel e nomear para esse posto o general Schramm” (*idem*). Hautpoul era, entretanto, braço direito de Changarnier.

O incidente com o exército constituía evidência da superioridade das forças concentradas no Poder Executivo, encabeçado por Bonaparte, diante da fragilidade do Poder Legislativo dominado pelo Partido da Ordem, que lutava para manter seu domínio sobre as Forças Armadas, único poder que lhe restava, haja vista que havia se alienado da população após reiteradas invectivas contra o próprio Parlamento, motivadas pela necessidade da burguesia em defender seus interesses materiais contra as fraseologias que ameaçavam a ordem social.

No dia 12 de novembro de 1850, Bonaparte enviou ao Parlamento uma mensagem em tom conciliador, na qual destacava a necessidade de ordem e tranquilidade na França, declarando-se submetido à vontade do povo que o elegeu no dia 10 de dezembro de 1848. Nos termos de Marx, tratava-se de uma mensagem marcada pela “prolixidade norte-americana, repleta de detalhes, reascendendo a ordem, ávida por reconciliação, constitucionalmente resignada, tratando de tudo e de cada coisa, menos das *questions brûlantes* [questões candentes] do momento” (*ibid.*, pp. 95-96). Tais questões diziam respeito à lei eleitoral e ao debate em torno da revisão da

Constituição, sem a qual haveria novas eleições para presidente com o fim do mandato de Bonaparte, em 1851, quando o Partido da Ordem seria forçado a enfrentar a vontade das demais classes hostis ao domínio exclusivo da burguesia.

Em suma, a solução constitucional põe em xeque todo o *status quo* político, e, por trás da ameaça ao *status quo*, o cidadão vislumbra o caos, a anarquia, a guerra civil. Ele vê todas as suas aquisições e vendas, suas letras de câmbio, seus casamentos, seus contratos notariais, suas hipotecas, suas rendas fundiárias, seus aluguéis, seus lucros, todos os seus contratos e fontes de renda postos em xeque pelo primeiro domingo de maio de 1852, e ele não pode correr esse risco. Por trás da ameaça ao *status quo* político se esconde o perigo de desabamento de toda a sociedade burguesa. A única solução possível nos termos da burguesia é o adiamento da solução. Ela só será capaz de salvar a república constitucional por meio da violação da Constituição, por meio da prorrogação do mandato do presidente /.../ Assim, o prepotente Partido da Ordem se vê forçado, para sua humilhação, a levar a sério a pessoa ridícula, ordinária e por ele odiada do pseudo-Bonaparte (MARX, 2012, p. 158).

Sem se deixar iludir pelas palavras do presidente, os burgraves do Partido da Ordem continuavam receosos com a aproximação da data das eleições. Eles “perceberam com irritação que, ao fazer uma verbosa enumeração das leis recentemente aprovadas”, a mensagem de Bonaparte omitia, “com silêncio bem calculado, a lei principal, a lei eleitoral, e, em vez disso, entregava a eleição do presidente em 1852, em caso de não revisão da Constituição, aos cuidados do povo” (*ibid.*, p. 97). Para o Partido da Ordem, “a lei eleitoral era a bola de chumbo acorrentada” aos seus pés, “que dificultava a sua capacidade de andar e, nessa hora, também de atacar”. Receosa de ser obrigada a enfrentar a vontade do povo francês nas eleições presidenciais, a coalizão da alta burguesia “procurou temerosamente contornar, mitigar e escamotear todo e qualquer conflito com o Poder Executivo”. Ademais, “por medo de perder as conquistas obtidas contra a Revolução, deixou os seus rivais colherem os frutos delas” ao permitir que Bonaparte se apropriasse do seu discurso. Como salienta Marx, ao afirmar em sua mensagem que “a França pede acima de tudo tranquilidade”, o presidente gritava ao Partido da Ordem o que este “gritara desde fevereiro para a Revolução” (*idem*). Conforme argumenta o autor d’*O 18 de brumário*:

Bonaparte exigia, portanto, que o deixassem agir sem ser perturbado, e o partido parlamentarista ficou paralisado pelo medo em dose dupla: de conjurar novamente inquietação revolucionária e de dar a impressão, aos olhos da sua própria classe, aos olhos da burguesia, de ser ele próprio o promotor da inquietação. Portanto, como a França queria, acima de tudo, tranquilidade, o Partido da Ordem não ousou responder “guerra” à “paz” proposta por Bonaparte em sua mensagem (MARX, 2011b, p. 97).

A crítica marxiana evidencia que a atitude do Partido da Ordem se enraizava na defesa dos seus interesses de classe e não em uma suposta postura política retrógrada.

Sua fraqueza, que o impedia de enfrentar o chefe do Poder Executivo, foi produzida pelas exigências impostas pela luta de classes, que obrigou a burguesia a fortalecer os poderes do presidente e enfraquecer os poderes do Parlamento para manter a ordem social necessária para o bom andamento dos negócios. Contida a convulsão social pelas reiteradas medidas repressivas do Partido da Ordem (que culminou com a abolição do sufrágio universal, base da Constituição republicana), não lhe restavam forças para combater o adversário que restava: o presidente. Como aduz Livia Cotrim, “não é, pois, nem a ordem política nem as concepções políticas dos que nela atuaram” (COTRIM, 2007, p. 259) que produz a postura do Partido da Ordem. Ao contrário, “é a defesa de seus interesses materiais, das relações sócio-econômicas que os geram, e nas quais esses indivíduos existem como tais, que determina suas posturas e concepções; isto é, eles agem e pensam politicamente de acordo com o que são” (*idem*).

A análise marxiana argumenta, não obstante, que, reconhecendo sua debilidade para enfrentar Bonaparte nos principais assuntos do governo, a Assembleia Nacional limitava-se a travar contendas “por prerrogativas individuais do Parlamento” (MARX, 2011b, p. 98). O Partido da Ordem manifestava uma postura ambígua, contornando e abafando “a briga com o Poder Executivo em oportunidades de importância decisiva”, sendo forçado “a topar a briga nas questões mais mesquinhas possíveis” (*ibid.*, p. 99). Não ousava “enfrentar o choque no momento em que este era de importância fundamental, em que o Poder Executivo realmente se expusera e as causas da Assembleia Nacional seria a causa nacional” (*ibid.*, p. 100). Segundo Marx, “se tivesse feito isso, teria emitido à nação uma ordem para pôr-se em marcha, mas não havia nada que ele temesse mais do que isto: que a nação se pusesse em movimento” (*idem*).

O filósofo alemão atenta para as prioridades do Partido da Ordem, que procura garantir o seu domínio político na luta que travava no Parlamento contra Bonaparte, mas demonstra que não está disposto a levar tal luta adiante a ponto de ameaçar a ordem burguesa, ainda que o risco não fosse elevado naquele momento. A postura ambígua do Partido da Ordem enraizava-se, com efeito, no medo de mobilizar a nação francesa, que havia sido reiteradamente reprimida com as invectivas da burguesia contra a república na defesa de seus interesses de classe. Entretanto, concentrando os seus ataques ao presidente em ocasiões insignificantes, o Partido da Ordem produzia a situação que tentava evitar, pois passava a ser visto pelo pela *burguesia fora do Parlamento* como responsável pela intranquilidade política. Conforme Marx:

Enquanto as classes revolucionárias se deliciavam com as humilhações sofrida pela Assembleia Nacional, pois o entusiasmo daquelas pelas prerrogativas parlamentares desta era tão grande quanto o entusiasmo da Assembleia pelas liberdades civis, a burguesia fora do Parlamento não conseguia compreender como é que a burguesia dentro do Parlamento podia desperdiçar o seu tempo com querelas tão miúdas e arriscar a tranquilidade nacional por causa de rivalidades tão espúrias com o presidente. Ela ficou confusa com a estratégia de selar a paz no momento em que todo mundo esperava batalhas e de atacar no momento em que todo mundo acreditava que a paz estivesse selada (*ibid.*, p. 100).

Em 12 de janeiro de 1851, a contraposição entre o ministro da guerra e Changarnier culmina com a destituição deste, juntamente com a instauração de um novo ministério, ambas as medidas possibilitadas por uma manobra de Bonaparte somada à incompetência do Partido da Ordem, que não conseguiu “reunir votos suficientes para um confronto que envolveria organizar um exército parlamentar sob o comando de Changarnier” (COTRIM, 2007, p. 259), que naquele momento “ainda estava realmente à frente das Forças Armadas e da Guarda Nacional parisiense” (MARX, 2011b, p. 104). Ao perder o controle sobre as Forças Armadas, que “se colocavam à sua disposição na pessoa de Changarnier /.../, o Partido da Ordem deu a entender que a burguesia perdera a vocação para dominar” (*ibid.*, p. 105). Havendo perdido o ministério parlamentar e o exército, a única força restante do Partido da Ordem era o “apelo a princípios não violentos, que ele próprio sempre havia interpretado como regras gerais que se prescrevem a terceiros para obter maior liberdade de movimentos” (*idem*). A análise marxiana afirma que a destituição de Changarnier encerra a primeira parte do período da luta entre o Partido da Ordem e o Poder Executivo, acrescentando que, desde então, quando se iniciava o momento em que a guerra entre os dois poderes seria travada aberta e declaradamente, o Partido da Ordem havia perdido armas e soldados. Como expressa a letra d’*O 18 de brumário*:

Sem ministério, sem exército, sem povo, sem opinião pública, deixando de ser a representação da nação soberana desde a lei eleitoral de 31 de maio, sem olhos, sem ouvidos, sem dentes, sem nada, a Assembleia Nacional se transformara aos poucos em um *Parlamento francês antigo*¹⁵⁷, que era forçado a deixar a ação a cargo do governo e a contentar-se com protestos resmungados *post festum* (MARX, 2011b, p. 105).

Importante reiterar, o processo de esfarelamento do Partido da Ordem, que se acentuará ao longo do ano de 1851, ocorre como consequência da contradição entre a única forma política capaz de garantir a sua dominação conjunta – a república – e o

¹⁵⁷ “Os Parlamentos franceses antigos constituíram, a partir da Idade Média, as instâncias jurídicas máximas na França. Todavia, o Parlamento não possuía poder de fato, porque era a presença pessoal do rei nas sessões que tornava obrigatório o registro das leis. Os Parlamentos foram dissolvidos em 1790 durante a Revolução Francesa” (nota do editor *in* MARX, 2011b, p. 105).

conteúdo social desta dominação, que obriga o Partido da Ordem a rasgar a Constituição, alienar-se da massa da nação e sacrificar todo o seu poder parlamentar, quedando-se sem forças para combater o presidente, livre para conspirar abertamente contra a Assembleia Nacional. Após recuperar o domínio da república das mãos dos burgueses tricolores ao forçar a dissolução da Assembleia Constituinte, abafar violentamente a procissão pacífica da Montanha pelas garantias constitucionais e, posteriormente, arrancar o coração da Constituição com a abolição do sufrágio universal em 31 de maio de 1850, o Partido da Ordem, que fizera todo o trabalho sujo, via-se impotente diante da figura débil de Bonaparte, que constantemente ameaça reintroduzir o sufrágio universal, consciente do perigo que tal medida representa para o adversário.

A reação do Partido da Ordem diante da destituição de Changarnier e da instauração do novo ministério de Bonaparte foi mais uma expressão de sua fraqueza, pois se limitou à proposta, no dia 18 de janeiro, de “um voto de desconfiança em relação aos ministros, sem que o general Changarnier fosse sequer mencionado” (*ibid.*, p. 106). A aprovação da proposta deveu-se a uma “*coalizão* entre os legitimistas e orleanistas resolutos, os puros republicanos e a Montanha”, demonstrando que o Partido da Ordem perdera também a sua “maioria parlamentar autônoma”. A crítica marxiana recorda, não obstante, que “o voto de desconfiança de 18 de janeiro atingiu os ministros e não o presidente”, que fora o verdadeiro responsável pela deposição de Changarnier. Ao acreditar que obteve uma vitória em 18 de janeiro, o Partido da Ordem sofria, segundo o autor, da doença do *cretinismo parlamentar*, “que prende os infectados dentro de um mundo imaginário e os priva de todo o senso, de toda a memória, de todo o entendimento para a crueza do mundo exterior” (*ibid.*, p. 107). O cretinismo parlamentar do Partido da Ordem levava-o a engrandecer ilusoriamente suas vitórias no parlamento, acreditando que estavam “atingindo o presidente enquanto batiam nos seus ministros” (*ibid.*, p. 108), logo ele que “havia destruído com as próprias mãos – e foram obrigados a destruir na luta contra as demais classes – todas as condições que possibilitavam o poder parlamentar” (*idem*).

O sentido da aliança com a Montanha logo seria revelado com a recusa do Partido da Ordem em assinar uma petição de “anistia geral para todos os presos políticos” (*idem*), assinada por 189 membros do partido socialdemocrata. Tal atitude reiterou o conservadorismo da posição social da alta burguesia, indisposta a arriscar a ordem burguesa na luta pela manutenção de seu poder parlamentar. Conforme argumenta Marx, ao invés de “deixar-se intimidar pelo Poder Executivo com a

perspectiva de novas agitações, ela deveria ter dado uma pequena chance à luta de classes, para colocar o Executivo na dependência dela. Ela, porém, não se sentiu à altura do desafio de brincar com fogo” (*ibid.*, p. 109). Bastou que o ministro do Interior “conjurasse o espectro vermelho para que o Partido da Ordem rejeitasse, sem discussão, uma moção que teria conquistado para a Assembleia Nacional enorme popularidade e trazido Bonaparte de volta aos seus braços” (*idem*).

Demonstrando a irrelevância da vitória parlamentar do Partido da Ordem no dia 18 de janeiro, Bonaparte, “alegando que nenhum partido parlamentar possuía mais a maioria” (*ibid.*, p. 108), nomeou “um assim chamado ministério de transição, no qual não havia nenhum membro do parlamento, composto só por indivíduos totalmente desconhecidos e insignificantes, um ministério de meros assistentes e secretários”. A intenção do presidente era “fazer o Partido da Ordem se esfalfar jogando contra essas marionetes”, compreendendo que “não valia mais a pena estar seriamente representado na Assembleia Nacional”. Como salienta Marx, Luís Bonaparte “passou a concentrar todo o Poder Executivo na sua pessoa de uma forma bem mais visível, sendo o espaço de manobra de que dispunha para explorá-lo em função de seus propósitos tanto maior quanto mais os seus ministros atuavam como figurantes” (*idem*).

Com constantes mudanças de combinações ministeriais, “Bonaparte cansava a Assembleia Nacional e divertia-se à custa dela”, procurando acentuar as tensões entre as diferentes facções do Partido da Ordem, “angustiando todos eles com a perspectiva de um ministério republicano e a inevitável restauração do sufrágio universal daí decorrente” (*ibid.*, p. 109). Contribuindo para acelerar o desgaste da Assembleia Nacional, o presidente “produz concomitantemente na burguesia a convicção de que os seus esforços sinceros em prol da formação de um ministério parlamentar esbarram na irreconciliabilidade das facções monarquistas” (*idem*). Segundo Marx:

A burguesia, no entanto, clamava cada vez mais alto por um “governo forte” e achava imperdoável deixar a França “sem administração” tanto mais porque parecia avizinhar-se uma crise comercial geral, fazendo nas cidades a mesma propaganda para o socialismo que o preço ruinosamente baixo do cereal fazia no campo. O comércio enfraquecia dia a dia, as mãos desocupadas se multiplicavam a olhos vistos, em Paris havia pelo menos 10 mil trabalhadores sem sustento, em Rouen, Mühlhausen, Lyon, Roubaix, Tourcoing, Sait Étienne, Elbeuf etc. inúmeras fábricas estavam paradas (*ibid.*, pp. 109-110).

A análise marxiana aponta, assim, para um processo no qual o Partido da Ordem é forçado por seu enquadramento de classe a quebrar as bases da república burguesa e de seu Poder Parlamentar, para, posteriormente, desgastar-se e fragmentar-se em uma luta desigual com o Poder Executivo, desde o início prejudicada pela postura

ambígua da Assembleia Nacional, que não ousa arriscar qualquer manobra que possa reavivar a nação francesa, com receio de, ao fazê-lo, despertar o ímpeto revolucionário das classes mais baixas. Tal processo, ao mesmo tempo, isola a *burguesia dentro do Parlamento* da *burguesia fora do Parlamento*, impaciente com as humilhações sofridas pela Assembleia Nacional e temerosa diante de uma possível crise comercial capaz de ressuscitar o espectro vermelho do socialismo, passando a clamar cada vez mais alto por um governo forte, capaz de garantir a estabilidade necessária ao bom andamento das relações comerciais. Observa-se, desse modo, a ruptura entre a classe burguesa e sua representação parlamentar, “de sorte que, distanciando-se de seus parlamentares, a burguesia se aproxima do presidente” (COTRIM, 2007, p. 260). A *burguesia fora do Parlamento* continua compartilhando os mesmos interesses gerais de classe da *burguesia dentro do Parlamento*, porém, começa a perceber que para a manutenção de tais interesses torna-se “cada vez mais necessário que o governo político garanta a sujeição dos trabalhadores, e cada vez menos necessário que esse poder debata publicamente acerca de seus interesses econômicos” (*idem*).

Aproveitando-se da debilidade cada vez acentuada do Partido da Ordem, “Bonaparte pôde ousar, no dia 11 de abril, a restauração do ministério de 18 de janeiro” (MARX, 2011b, p. 110), que havia sido destituído em função de voto de desconfiança da Assembleia Nacional. Assim, “em novembro de 1849, Bonaparte havia se contentado com um ministério *não parlamentar*”, ao destituir o ministério de Barrot; “em janeiro de 1851, com um ministério *extraparlamentar*”, um ministério de transição, sem nenhum membro do Parlamento; até que, “no dia 11 de abril, ele se sentiu suficientemente forte para compor um ministério *antiparlamentar*, que unificava harmonicamente em si mesmo os votos de desconfiança das duas Assembleias, da Assembleia Constituinte e da Assembleia Legislativa”. De acordo com Marx, “essa escalada de ministérios constituiu o termômetro com que o Parlamento podia medir a redução do seu próprio calor vital”, que “havia chegado a um ponto tão baixo no final de abril, que Persigny recomendou a Changarnier, num encontro pessoal, que passasse para o lado do presidente”. Persigny explicitou para o general do Partido da Ordem o desdém que o presidente guardava pela influência nula da Assembleia Nacional e que “já estaria pronta a proclamação a ser publicada após o *coup d'état* sempre pretendido, mas casualmente mais uma vez adiado” (*idem*). O Parlamento, “de tão abatido, de tão decomposto, de tão mortalmente corrompido que estava” (*ibid.*, p. 111), ignorou o aviso

e “não conseguiu ver no duelo com o grotesco chefe da Sociedade 10 de Dezembro nada além do duelo com um percevejo” (*idem*).

Importante reiterar, com Livia Cotrim, que a redução do “calor vital” do Parlamento não poderia ocorrer “nem ser compreendida sem levar em conta a questão /.../ sobre a qual Marx retoma várias vezes: a tensão entre a manutenção do poder conjunto da burguesia sob forma parlamentar, e a necessidade de submeter os trabalhadores” (COTRIM, 2007, p. 261). E “se a retomada da expansão econômica, com o fim da crise iniciada em 1847, havia favorecido a reação, agora a ameaça de uma nova crise favorecia o retorno da movimentação tanto operária quanto camponesa” (*idem*). Após a instituição do *ministério antiparlamentar*, as carências econômicas da classe burguesa, “relativas à garantia das condições para a continuidade da acumulação, em especial a submissão dos trabalhadores, presidem a inviabilização final da forma republicana parlamentar de seu domínio e tornam necessário o golpe de estado” (*ibid.*, p. 262).

O dia 28 de maio marca o início do “último ano da Assembleia Nacional” (MARX, 2011b, p. 113), quando esta foi obrigada a decidir pela manutenção ou revisão da Constituição republicana, ocasião na qual se explicita a fragmentação do Partido da Ordem em suas facções componentes. Segundo Marx, “o Partido da Ordem era uma liga de substâncias sociais heterogêneas” e “a questão da revisão produziu uma temperatura política tão alta que o produto novamente se decompôs nos seus elementos originais” (*idem*). Inicia-se, por conseguinte, o processo de dessubstanciação do Parlamento, no qual, após atacar e enfraquecer os republicanos puros e a Montanha, o Partido da Ordem se esfacela, consolidando cada vez mais a ruptura entre a classe burguesa e sua representação parlamentar.

O autor d’*O 18 de brumário* analisa a posição de cada sujeito social a respeito da revisão, salientando que os bonapartistas se interessavam pela revisão, sobretudo para suprimir o artigo 45 da Constituição, que proibia a reeleição do presidente. Os republicanos posicionavam-se “terminantemente contra qualquer revisão, pois viam nela uma conspiração generalizada contra a República” (*ibid.*, p. 113), além de estarem confiantes na vitória, haja vista que “dispunham de *mais de um quarto dos votos na Assembleia Nacional*” e “a Constituição prescrevia três quartos dos votos para tomar legalmente a decisão favorável à revisão e à convocação de uma Assembleia de revisão” (*ibid.*, pp. 113-114). O Partido da Ordem, por sua vez, “estava enredado de contradições inextirpáveis” (*ibid.*, 114), manifestando novamente uma postura ambígua, sem poder

se posicionar contra ou a favor, à medida que ambas as opções implicariam o fim do seu poder. A rejeição da revisão o obrigaria a enfrentar o povo em novas eleições, “colocaria o *status quo* em perigo, deixando uma única saída a Bonaparte, a da violência, abandonando a França à anarquia revolucionária no segundo [domingo do mês] de maio de 1852”. A aprovação da revisão “constitucionalmente prevista” fatalmente fracassaria em razão do veto dos republicanos e, caso declarassem “inconstitucionalmente a maioria simples dos votos como válida” (*idem*), ainda seriam obrigados, para conter a revolução, a refugiar-se no Poder Executivo, fortalecendo ainda mais Bonaparte.

Em meio à indecisão do Partido da Ordem, ganha fôlego uma proposta de restauração monárquica a partir de uma das facções, o que, segundo Marx, era inviável, pois ressuscitaria o “antigo antagonismo, na luta pela supremacia da grande propriedade ou do dinheiro”. Como destaca o filósofo alemão, “a *republica parlamentarista* era mais do que o terreno neutro em que as duas facções da burguesia francesa, os legitimistas e orleanistas, latifúndio e indústria, podiam conviver sob o mesmo teto com os mesmos direitos”. A forma republicana “era a condição incontornável da sua dominação *conjunta*, a única forma de Estado em que o interesse geral da sua classe podia submeter a si, ao mesmo tempo, as demandas das suas facções em particular e todas as demais classes da sociedade” (*idem*). Marx retoma, assim, o traço essencial do Estado moderno na sociabilidade do capital, que deve preservar o interesse burguês na forma do interesse geral, acima das demais classes e dos interesses particulares das facções. Como destaca Livia Cotrim, no interior da estrutura social do capital, “esse interesse geral existente se separa plenamente e se põe ao lado dos interesses particulares, assim como ocorre, neste modo de produção e intercâmbio, como todas as formas sociais, gerais, da vida, produzidas como entidades exteriores ao indivíduo” (COTRIM, 2007, p. 263). Uma vez organizada completamente a dominação burguesa pelo capital, sua manutenção não pode ser garantida através de uma forma política que se apresente como defensora de uma facção exclusivamente. A restauração monárquica reascendia, por conseguinte, a velha disputa entre ambas as facções, cada qual com seu interesse particular assentado sobre diferentes formas de propriedade. A monarquia implicava o reinado de uma das duas grandes dinastias, tornando-se impossível a conciliação de seus interesses. A única forma do governo conjunto, como afirma reiteradamente Marx, era a república burguesa. Segundo o autor:

A revisão da Constituição – e as circunstâncias exigiam que ela fosse tomada em consideração – pôs em xeque também o domínio conjunto das duas facções burguesas concomitantemente com a república e, dada a possibilidade da monarquia, ressuscitou a rivalidade de interesses que elas haviam representado alternada e preferencialmente, a luta pela supremacia de uma facção sobre a outra. Os diplomatas do Partido da Ordem acreditaram poder conciliar a luta mediante uma união das duas dinastias, por meio de uma assim chamada *fusão* dos partidos monarquistas e das suas casas reais. A verdadeira fusão da restauração com a Monarquia de Julho era a república parlamentarista, na qual foram apagadas as cores orleanistas e legitimistas, e as distintas espécies de burgueses se dissolveram no burguês puro e simples, no gênero “burguês”. Porém, naquele momento, o orleanista deveria se tornar legitimista, o legitimista, orleanista. O reinado, que personificou o seu antagonismo, deveria corporificar a sua unidade, a expressão dos interesses exclusivos das suas facções deveria tornar-se a expressão dos interesses comuns da sua classe, a monarquia deveria produzir aquilo que somente a aniquilação de duas monarquias, a república, podia realizar e já realizara. Essa foi a pedra filosofal com cuja confecção os doutores do partido da Ordem quebraram suas cabeças. Como se a monarquia legítima algum dia pudesse vir a ser a monarquia dos burgueses industriais ou o reinado burguês algum dia pudesse vir a ser o reinado da aristocracia rural hereditária. Como se propriedade de terra e indústria pudessem se irmanar sob *uma só* coroa, quando a coroa só pode ser depositada sobre uma cabeça, sobre a cabeça do irmão mais velho ou do mais novo. Como se a indústria pudesse de alguma forma assemelhar-se à propriedade fundiária, enquanto esta não se decidir por tornar-se industrial (MARX, 2011b, pp. 115-116).

Atento às condições objetivas do capitalismo francês, Marx aponta para impossibilidade de se conciliar os interesses da indústria e da grande propriedade fundiária enquanto esta, embora “aburguesada”, ainda não havia se industrializado. A sociedade francesa “não havia ainda desenvolvido ou incorporado as formas de produção estritamente capitalistas, razão pela qual a prevalência de qualquer dos dois iria de encontro ao outro” (COTRIM, 2007, p. 264). A única chance de fusão monárquica vislumbrada por Marx era o reconhecimento, por Henrique V, do “conde de Paris como sucessor” (MARX, 2011b, p. 117), o que implicaria, porém, “uma abdicação voluntária da casa de Orléans, a sua resignação legitimista, o retrocesso penitente da Igreja estatal protestante para a Igreja estatal católica”. Em poucas palavras, “um retrocesso que, ademais, nem os levava ao trono que haviam perdido, mas ao mesmo degrau do trono em que haviam nascido” (*idem*).

A postura ambígua do Partido da Ordem – que, reitera-se, originava-se contraditoriamente da necessidade objetiva de preservação do capital e do seu poder social – levou ao fracasso tanto a tentativa de fusão monarquista quanto a possibilidade de uma fusão parlamentar. À medida que o Partido da Ordem se desmanchava, desenvolvia-se, cada vez mais seriamente, “as negociações entre Faucher, o ministro de Bonaparte, e os legitimistas” (*ibid.*, p. 118). No dia 19 de julho, a maioria do Parlamento votou a favor da revisão da Constituição, sem conseguir, entretanto, o

número necessário de votos, à medida que, recorde-se, eram necessários “três quartos dos votos constitucionalmente prescritos” (*ibid.*, p. 119) para a aprovação da revisão¹⁵⁸. Conforme aduz Marx, “a maioria do Parlamento se declarou contrária à Constituição, mas essa Constituição se declarou favorável à minoria e considerou a sua decisão como válida”, situação que motivou nova medida antirrepublicana do Parlamento, que “declarou a Constituição e junto com ela também o seu próprio poder como ‘excluídos da maioria’”. Com tal decisão, o Poder Legislativo “aboliu a Constituição e prolongou o mandato presidencial; ao mesmo tempo, declarou que nem a Constituição poderia morrer nem o mandato do presidente viver enquanto ele próprio persistisse” (*idem*).

Delineia-se, assim, o contexto no qual a república parlamentar torna-se inviável, bem como qualquer tentativa de restauração monárquica. A insistência nesta apenas contribuía para acelerar a decomposição do Partido da Ordem e enfraquecer o parco poder político que ainda lhe restava. Em tais circunstâncias, germina-se uma terceira forma de Estado: a ditadura bonapartista. Importante demarcar, a análise ontológica marxiana está diante de uma novidade histórica, apreendida pela investigação da gênese e necessidade dos fenômenos sociais. Atento ao movimento da luta de classes na França, o filósofo alemão procura identificar o bonapartismo como resposta a determinadas necessidades emergentes da sociedade burguesa. Aproveitando-se da contraposição entre Parlamento e Constituição, Bonaparte “agiu no espírito do Parlamento quando rasgou a Constituição, e agiu no espírito da Constituição quando dispensou o Parlamento” (*ibid.*, p. 119). A crítica marxiana revela, não obstante, que o presidente agiu, na prática, em favor dos interesses gerais da burguesia, uma vez que estes não podiam mais ser incorporados pelo Partido da Ordem através da forma republicana. Ao desferir o golpe de Estado, Bonaparte garantiu “o domínio do capital, a ordem burguesa, contra as duas fontes de risco que a ameaçavam: a república e a restauração monárquica” (COTRIM, 2007, p. 265).

A decisão pela revisão da Constituição se constitui o ponto culminante da postura contraditória que acompanhou o processo de esfacelamento do Partido da Ordem após diversas invectivas contra as instituições republicanas e seu próprio poder político. Restava-lhe apenas aguardar o curso dos acontecimentos que consumariam sua derrota definitiva. Diante de tal momento crítico, em mais uma demonstração de que

¹⁵⁸ O resultado da votação contabilizou 446 votos favoráveis à revisão e 278 contrários. Marx aponta, salientando a fragmentação do Partido da Ordem, que “Thiers, Changarnier etc. acompanharam o voto dos republicanos e da Montanha” (MARX, 2011b, p. 119).

não compreendia plenamente o contexto em que se encontrava, opta por se retirar em recesso:

Com a sua decisão sobre a revisão, o Partido da Ordem demonstrou que não era apto nem para dominar nem para servir, nem para viver nem para morrer, nem para suportar a república nem para derrubá-la, nem para manter a Constituição nem para jogá-la no lixo, nem para cooperar com o presidente nem para romper com ele. De quem ele esperava a resolução de todas as contradições. Do calendário, do curso dos acontecimentos. Ele desafiou, portanto, os acontecimentos a tratá-lo com violência, e, desse modo, desafiou o poder ao qual entregou, na luta contra o povo, uma atribuição após a outra até que ele próprio se viu impotente diante dele. Para que o chefe do Poder Executivo pudesse traçar o seu plano de batalha contra ele com maior tranquilidade, reforçar os seus recursos operacionais, escolher os seus instrumentos, consolidar as suas posições, ele resolveu, em meio a esse momento crítico, retirar-se do cenário e entrar em recesso por três meses, de 10 de agosto a 4 de novembro (MARX, 2011b, p. 120).

O autor d'*O 18 de brumário* salienta que, no momento em que a Assembleia Nacional se retirava em recesso, consolidava-se a ruptura do Partido da Ordem no Parlamento com o Partido da Ordem fora do Parlamento. Ademais, “os porta-vozes e os escribas da burguesia, os seus palanques e sua imprensa, em suma, os ideólogos da burguesia e a própria burguesia, os representantes e os representados, estranhavam-se e não se entendiam mais” (*idem*). No que se refere à imprensa, a ruptura ainda é mais inequívoca do que com os representantes parlamentares e se evidenciava nas “sentenças proferidas pelos juízes burgueses” (*ibid.*, p. 124), que condenavam os “jornalistas burgueses a pagar multas exorbitantes e a cumprir penas descabidas de prisão por todo e qualquer ataque que desferiam contra os anseios usurpadores de Bonaparte”, cerceando juridicamente “toda e qualquer tentativa da imprensa no sentido de defender os direitos políticos da burguesia contra o Poder Executivo” (*ibid.*, pp. 124-125).

Não obstante, destaca-se como elemento decisivo para produzir as circunstâncias do golpe de Estado “o rompimento da burguesia comercial com os seus políticos. Ela os acusou, não de terem renegado o seu princípio, como fizeram os legitimistas com os seus, mas, ao inverso, de continuarem atendo-se a princípios que se tornaram inúteis” (*ibid.*, p. 121). A aristocracia financeira passava, desse modo, para o lado bonapartista, ansiando um governo forte em defesa de seus interesses comerciais ligados à bolsa de valores. Estes se expressam contundentemente no número de 1º de fevereiro de 1851 do “órgão europeu” da aristocracia financeira: “o *Economist*”, que repetia o discurso usado pelo Partido da Ordem contra as classes revolucionárias, mas que, no contexto de ruptura da burguesia com seus representantes políticos, voltava-se contra ele:

Agora nos vem de todos os lados a constatação de que a França pede, antes de tudo, tranquilidade. O presidente declara isso na sua mensagem à Assembleia Legislativa e é repercutido das tribunas nacionais, reafirmado pelos jornais, proclamado do púlpito, e é demonstrado pela sensibilidade dos títulos públicos diante da menor perspectiva de perturbação e pela estabilidade deles sempre que o Poder Executivo sai vitorioso (citação do *Economist* in MARX, 2011b, p. 121).

De acordo com Marx, no número de 19 de novembro, o mesmo órgão “declara no seu próprio nome: ‘Em todas as bolsas de valores da Europa, o presidente passou a ser reconhecido como a sentinela da ordem’”. A posição manifestada pelo *Economist* indicava que “a aristocracia financeira condenou a luta parlamentar do Partido da Ordem contra o Poder Executivo como *perturbação da ordem* e celebrou cada vitória do presidente contra os seus pretensos representantes como uma *vitória da ordem*”. Ademais, a crítica marxiana adverte que a facção da aristocracia financeira não compreende “somente as grandes instituições de crédito e os grandes especuladores de títulos públicos, em relação aos quais se compreende imediatamente que o seu interesse coincide com o interesse do poder estatal”. O filósofo alemão destaca que “todo o moderno negócio com dinheiro e toda a economia bancária estão intimamente entretecidos com o crédito público. Uma parte do capital ativo necessariamente é investido em títulos públicos facilmente resgatáveis e emprestado a juros” (*idem*). Registra-se, desse modo, o vínculo essencial entre os interesses materiais da aristocracia financeira com a manutenção do Estado, haja vista que sua acumulação de capital está diretamente vinculada à dívida pública. Segundo Marx, para a aristocracia financeira, ligada aos modernos negócios com dinheiro e à economia bancária, a estabilidade do poder estatal é decisiva, pois “os seus depósitos, o capital disponibilizado entre eles e distribuído por eles entre comerciantes e industriais, flui em parte dos dividendos dos detentores de fundos públicos” (*ibid.*, pp. 121-122).

A facção da burguesia industrial, “no seu fanatismo pela ordem”, também se irritou “com as desavenças do Partido da Ordem no Parlamento com o Poder Executivo” (*ibid.*, p. 122). A impaciência com intrigas perturbadoras da tranquilidade caracterizava a atuação dos burgueses industriais desde o início das disputas entre o Poder Legislativo e o Poder Executivo, quando exigiram que seus representantes na Assembleia Nacional “deixassem o poder militar migrar das mãos do seu próprio Parlamento para as de um pretendente aventureiro sem oferecer resistência”. Com efeito, a burguesia industrial “demonstrou que a luta pela afirmação do seu interesse

público, do interesse da sua própria classe, do seu poder político, apenas o incomodava e desgostava como perturbação dos negócios privados” (idem).

A irritação da burguesia com as intrigas entre Poder Legislativo e Poder Executivo ganhou fôlego, não obstante, com a crise econômica que começou a se evidenciar no final de fevereiro de 1851, com a diminuição da exportação, ensejando a classe a acusar “os embates parlamentares de serem a causa da estagnação e clamava por seu silenciamento para que o comércio voltasse a se fazer ouvir” (*ibid.*, pp. 122-123). A crítica marxiana destaca o *entendimento político* decorrente da posição de classe da burguesia, que associou a estagnação do comércio “a razões puramente políticas, ou seja, ao embate entre o Parlamento e o Poder Executivo, à incerteza provocada por uma forma de Estado apenas provisória, à perspectiva aterradora do segundo [domingo do mês] de maio de 1852” (*ibid.*, p. 125). Sem menosprezar o papel efetivo da instabilidade, gerada pelas disputas entre Legislativo e Executivo, para deprimir “alguns ramos industriais em Paris e nos *départments*”, Marx salienta, contudo, que “a interferência das condições políticas foi apenas local e irrelevante”, o que pode ser comprovado no fato de que “a recuperação do comércio se deu justamente no momento em que a situação política piorou” (*idem*). O autor ironiza a estreiteza da compreensão que a burguesia francesa tinha da situação, pois mesmo quando esteve na feira industrial de Londres foi incapaz de perceber a conexão da crise francesa com a crise inglesa. Conforme a letra d’*O 18 de brumário*, a causa comum de ambas, “que naturalmente não deve ser procurada dentro dos limites do horizonte político francês, era evidente. 1849 e 1850 foram anos de enorme prosperidade material e de uma superprodução que só em 1851 se revelou como tal” (*ibid.*, p. 126). Com efeito, abstraindo algumas circunstâncias especiais, a crise econômica de 1851 era ocasionada pela “parada que a superprodução e a superespeculação” habitualmente provocam “na trajetória do ciclo industrial, antes de reunir todas as forças para atravessar célere e febrilmente a última etapa do ciclo e chegar novamente ao seu ponto de partida, a *crise comercial generalizada*” (*ibid.*, pp. 126-127).

Atentando para o quadro histórico francês, no qual a crise política originada pela luta de classes era agravada pela crise econômica, Marx delinea o contexto do golpe de Estado:

Imaginemos agora como, no meio desse pânico comercial, o cérebro do burguês francês, já abalado pelo comércio, é torturado, azoado, atordoado por rumores sobre golpes de Estado e sobre a reintrodução do sufrágio universal, sobre o embate entre Parlamento e Poder Executivo, sobre a guerra frondista dos orleanistas e legitimistas, sobre conspirações comunistas no sul da

França, sobre supostas *jacqueries* [levantes camponeses] nos *départments* de Nièvre e Cher, sobre as propagandas dos diferentes candidatos à presidência, sobre as manchetes espalhafatosas dos jornais, sobre as ameaças dos republicanos propondo-se a defender a Constituição e o sufrágio universal de armas na mão, sobre as boas-novas da parte dos heróis emigrados *in partibus* [no exterior], que anunciavam o fim do mundo para o segundo [domingo do mês] de maio de 1852. Em vista disso, é muito compreensível que, em meio a essa indescritível e ruidosa confusão de fusão, revisão, prorrogação, Constituição, conspiração, coalizão, emigração, usurpação e revolução, o burguês tenha esbravejado furioso na direção de sua república parlamentar: “*Antes um fim com terror do que um terror sem fim!*” (MARX, 2011b, p. 128).

A letra marxiana é enfática ao argumentar que Luís Bonaparte vem atender um grito da classe burguesa, que passa a exigir um governo forte capaz de assegurar a ordem necessária para garantir a manutenção do processo de acumulação de capital. A percepção que o presidente tinha da situação da burguesia “fora aguçada pela crescente impulsividade dos credores, que, em cada pôr do sol que os aproximava mais e mais da data de vencimento, o segundo [domingo do mês] de maio de 1852, viam o movimento astral protestando as suas promissórias terrenas” (*idem*). O ato político de Bonaparte, que põe fim à intranquilidade reinante na sociedade francesa, expressa uma resposta à necessidade das classes proprietárias, que, aterrorizada com a instabilidade que ameaçava toda a estrutura social, prefere abdicar da forma que possibilita o seu domínio político conjunto para conservar o seu poder social. Conforme aduz Marx:

.../ o partido parlamentar da ordem com sua grita por tranquilidade reduziu a si próprio ao silêncio, declarando que o domínio político da burguesia é incompatível com a segurança e a continuidade da burguesia, destruindo com as próprias mãos, na luta contra as demais classes da sociedade, todas as condições de seu próprio regime, o regime parlamentarista; a massa extraparlamentar da burguesia, em contrapartida, sendo servil ao presidente, insultando o Parlamento, maltratando a sua própria imprensa, praticamente convidou Bonaparte a reprimir e destruir o segmento que dominava a fala e a escrita, os seus políticos e os seus literatos, a sua tribuna e a sua imprensa, para que pudesse, confiadamente, sob a proteção de um governo forte e irrestrito, dedicar-se aos seus negócios privados. Ela declarou inequivocamente que estava ansiosa por desobrigar-se do seu próprio domínio político para livrar-se, desse modo, das dificuldades e dos perigosos implicados (MARX, 2011b, p. 124).

O autor d’*O 18 de brumário* reforça, portanto, a responsabilidade da própria burguesia, representada no Parlamento pelo Partido da Ordem, pelos acontecimentos que conduziram ao golpe de Estado. Diante das reivindicações dos trabalhadores, em um primeiro momento, e dos democratas socialistas, em um segundo momento, a classe burguesa necessitava recrudescer sua posição conservadora e destruir o *regime da intranquilidade*, a república, *expressão política pura* de sua dominação social. Bonaparte, em sua pequenez, foi praticamente convidado a tomar as rédeas do aparato

estatal e consumir a ditadura que a burguesia construiu no interior da forma republicana. Assim, diferentemente de Victor Hugo, que “vê no golpe apenas um ato de poder de um indivíduo isolado” (*ibid.*, p. 18), Marx demonstra que tal indivíduo se constitui como expressão de forças sociais mais amplas, sublinhando as circunstâncias históricas que possibilitaram a concentração do poder do Estado francês nas mãos de uma pessoa medíocre.

De modo a frisar o papel decisivo desempenhado pela burguesia no processo que culminou no golpe de Bonaparte, Marx afirma que “se alguma vez houve algum evento que, bem antes de acontecer, projetou a sua sombra à frente, então esse foi o golpe de Estado de Bonaparte” (*ibid.*, p. 128). O anúncio foi feito em diversas ocasiões. “Toda vez que o Parlamento partia para o ataque, os jornais bonapartistas ameaçavam com um golpe de Estado, e à medida que a crise se aproximava o tom ia esalmando” (*ibid.*, p. 129). O filósofo alemão recorda que “o golpe de Estado sempre foi ideia fixa de Bonaparte” e “ela o possuía de tal maneira que ele continuamente se traía e dava com a língua nos dentes. Mas era tão fraco que sempre acabava desistindo dela”. Evidenciada a falta de destreza política do presidente, incapaz de ocultar os seus planos conspiradores, conclui-se que “o que fez com que o golpe de Estado fosse bem-sucedido não foi nem a discrição recatada do chefe da Sociedade 10 de Dezembro, nem um atropelamento imprevisto de parte da Assembleia Nacional” (*idem*). Ao contrário, “ele foi bem-sucedido apesar da indiscrição *daquela* e com conhecimento prévio *desta*, ou seja, foi resultado necessário e inevitável do desenvolvimento anterior” (*ibid.*, pp. 129-130).

Quando a Assembleia Nacional retomou suas atividades no dia 4 de novembro, “só o que lhe restou foi refazer mediante uma recapitulação breve e concisa o percurso que havia absolvido e comprovar que só fora sepultada depois de morta” (*ibid.*, p. 130). No dia 18 de novembro, “ficou claro /.../ que não havia mais maioria nenhuma no Parlamento. A Assembleia Nacional se tornara *incapaz de tomar decisões*. Não havia mais força coesiva unindo os seus elementos atômicos” (*ibid.*, p. 131). Finalmente, no dia 2 de dezembro, consumou-se o golpe de Estado que destruiu o Parlamento e instaurou a “ditadura de Bonaparte”, recebida com aplausos pela burguesia industrial, que exclamava “*bravo!*” enquanto assistia “o ocaso do seu próprio domínio” (*ibid.*, p. 132). O *coup d'état* provoca, para o autor d’*O 18 de brumário*, o retorno do corpo estatal “à sua forma mais antiga, ao domínio despudoradamente simples da espada e da batina” (MARX, 2011b, p. 29). De modo a grifar o caráter farsesco da medida que

garantiu a Luís Bonaparte o poder ditatorial, Marx retoma os golpes de Estado desferido pelos heróis da burguesia, argumentando que:

Cromwell, ao dissolver o Parlamento Longo, foi sozinho até o centro deste, tirou o relógio do bolso para que ele não subsistisse nem por um minuto além do prazo por ele estipulado e enxotou cada um dos parlamentares com insultos divertidos e bem-humorados. Napoleão, não possuindo a estatura do seu modelo, ao menos foi até o Corpo Legislativo no dia 18 de Brumário e leu em voz alta, ainda que embargada, a sentença de morte dele. O segundo Bonaparte, que, aliás, estava sob um Poder Executivo bem diferente do de Cromwell ou Napoleão, não buscou o seu modelo nos anais da história mundial, mas nos anais da Sociedade 10 de dezembro, nos anais da jurisprudência criminal. Em seguida, ele roubou 25 milhões de francos do banco da França, comprou o general Magnan com 1 milhão e os soldados, um por um, com 15 francos e cachaça, encontrou-se secretamente com seus comparsas como um ladrão durante a noite, mandou invadir a casa dos líderes mais perigosos do Parlamento e sequestrar Cavaignac, Lamoricière, Le Flô, Changarnier, Charras, Thiers, Baze etc. enquanto dormiam, ordenou que as tropas ocupassem os pontos-chave de Paris, bem como o prédio do Parlamento, e logo pela manhã mandou afixar cartazes vistosos em todos os muros, anunciando a dissolução da Assembleia Nacional e do Conselho de Estado, a restauração do sufrágio universal e a decretação do estado de sítio no *département* de Siene. Pouco depois, inseriu um documento falso no *Moniteur* segundo o qual nomes influentes do Parlamento teriam se agrupado em torno dele numa consulta oficial (MARX, 2011b, p. 133).

Repetição farsesca do 18 de brumário de Napoleão I, o golpe de Estado de Luís Bonaparte se constitui, para Marx, como momento decisivo do desenvolvimento histórico do Poder Executivo, “essa terrível corporação de parasitas” que, “com sua monstruosa organização burocrática e militar, com a sua máquina estatal multifacetada e artificiosa”, “envolve o organismo da sociedade francesa como uma membrana e entope todos os seus poros” (*ibid.*, p. 140). Segundo o filósofo alemão, “esse exército de funcionários de meio milhão de pessoas somado a um exército regular de mais meio milhão” inicia sua gênese histórica “no tempo da monarquia absoluta”, quando contribuiu para a aceleração da “decadência do sistema feudal” (*idem*). Na monarquia absoluta, “os dignitários feudais passam à condição de funcionários remunerados”, convertendo “o catálogo multicolor dos potentados medievais conflitantes” em “plano regulamentado de um poder estatal cujo trabalho é dividido e centralizado como numa fábrica” (*idem*). A grande Revolução Francesa varreu definitivamente os entraves feudais que persistiam, ao quebrar “todos os poderes autônomos nos níveis local, territorial, citadino e provincial, visando criar a unidade nacional burguesa” (*ibid.*, pp. 140-141). A França revolucionária, ainda que voltada contra o poder monárquico, “necessariamente desenvolveu o que a monarquia absoluta havia começado: a centralização e, junto com ela, o raio de ação, os atributos e os servidores do poder governamental”, aperfeiçoados, posteriormente, por Napoleão I (*ibid.*, p. 141).

Note-se, o processo de desenvolvimento do Poder Executivo é o mesmo processo pelo qual o Estado se desenvolve pela centralização de suas funções, reiterando a afirmação marxiana segundo a qual o Poder Executivo, dotado de um exército de funcionários, é o poder político real, o corpo efetivo do Estado.

A análise ontológica marxiana atenta para a relação essencial existente entre Estado e sociedade civil, sublinhando que o desenvolvimento do corpo político moderno como máquina estatal centralizada cumpre a função de responder às necessidades oriundas do modo de produção capitalista. Durante o período heroico, a máquina estatal serve como instrumento da classe burguesa contra os privilégios senhoriais, de modo que, “sob a monarquia absoluta, durante a primeira revolução, e sob Napoleão, a burocracia foi apenas um meio para preparar a dominação de classe por parte da burguesia”. A derrocada do feudalismo e a consolidação do modo de vida burguês transformam qualitativamente a estrutura social, alterando, por conseguinte, o caráter político do estado, que deixa de ser arma do novo contra o velho e passa a ser arma do velho contra o novo. Como aduz Marx, encerrado o período heroico, “sob a restauração, sob Luís Filipe e sob a república parlamentar”, a máquina estatal “foi mero instrumento da classe dominante, por mais que ela também aspirasse poder próprio”. O período da restauração e da Monarquia de julho “nada acrescentaram além de uma maior divisão do trabalho, que crescia na mesma proporção em que a divisão do trabalho no interior da sociedade burguesa criava novos grupos de interesse, ou seja, novo material para a administração estatal” (*idem*). Como resultado desse processo, aflora-se o caráter essencial da política como universalidade abstrata e contraposta à sociedade civil, produzida pelo estranhamento entre indivíduo e gênero humano. De acordo com a letra d’*O 18 de brumário*:

Todo e qualquer interesse *comum* foi imediatamente desvinculado da sociedade e contraposto a ela como interesse mais elevado, geral, subtraído à atividade dos próprios membros da sociedade e transformado em objeto da atividade governamental, desde a ponte, o prédio escolar e o patrimônio comunal de um povoado até as ferrovias, o patrimônio nacional e a universidade nacional da França (MARX, 2011b, p. 141).

Por fim, durante o período da república parlamentar, esta foi obrigada, “na sua luta contra a revolução”, a “reforçar os meios e a centralização do poder do governo para implementar as medidas repressivas” (*idem*) contra as classes que ameaçavam a propriedade privada e a ordem social burguesa. Em outras palavras, deram continuidade ao processo de centralização e burocratização do Estado como modo de garantir a preservação da sociedade burguesa contra as classes revolucionárias. Não obstante, “foi

somente sob o segundo Bonaparte que o Estado se tornou completamente independente. A máquina estatal consolidou-se de tal forma face à sociedade civil que como líder lhe basta o chefe da Sociedade 10 de Dezembro” (*ibid.*, p. 141). O golpe de Luís Bonaparte constitui o estágio final da gênese do Estado moderno, momento no qual o fortalecimento do Poder Executivo, em desenvolvimento ao menos desde a monarquia absoluta, consolida a independência da máquina estatal em relação à sociedade civil. Como aponta Livia Cotrim, “o poder executivo alcança a sua consumação sob a forma bonapartista, resultado da evidência de que, da máquina da burguesia contra as formas e classes feudais, tornara-se máquina da mesma burguesia contra o trabalho” (COTRIM, 2007, p. 354).

Marx adverte, não obstante, que, embora se afirme como poder independente contraposto à sociedade civil, “o poder estatal não paira no ar. Bonaparte representa uma classe, mais precisamente, a classe mais numerosa da sociedade francesa: *os camponeses parceleiros [Parzellenbauern]*” (MARX, 2011b, p. 142). O campesinato, que abarcava “mais de dois terços de toda a população francesa” (MARX, 2012, p. 129), elegeu Bonaparte em 10 de dezembro de 1848 “embalado em ilusões tanto sobre sua própria condição quanto sobre a do presidente” (COTRIM, 2007, p. 295). Para a crítica marxiana, “a eleição de 10 de dezembro de 1848 só foi consumada com o *coup d'état* de 2 de dezembro de 1851” (MARX, 2011b, p. 142), de modo que, “assim como os Bourbon constituíam a dinastia da grande propriedade fundiária e os Orléans a dinastia do dinheiro, os Bonaparte são a dinastia dos camponeses, isto é, da massa popular francesa” (*idem*).

A análise da classe camponesa, tal como a das demais classes, procura compreendê-la a partir de suas condições de vida. Estas eram configuradas pelo estágio pouco avançado do desenvolvimento industrial francês e sua repercussão na incompletude do processo de separação entre trabalho e meios de trabalho. Para Marx, a classe camponesa, “no âmbito da civilização, representa a barbárie” (MARX, 2012, p. 79), ou seja, o atraso, decorrente do seu modo de produção e que “os isola uns dos outros, em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco” (MARX, 2011b, p. 142). Tal isolamento “é favorecido pelos péssimos meios de comunicação franceses e pela pobreza dos camponeses”, diferenciando estes da burguesia e do proletariado, que se desenvolvem estabelecendo “relações diversificadas entre si”. O modo de produção camponês, baseado na propriedade parcelada, “não permite nenhuma divisão do trabalho /.../, nenhuma aplicação da ciência, portanto, nenhuma multiplicidade no seu

desenvolvimento, nenhuma diversidade de talentos, nenhuma profusão de condições sociais”. A produção dos *camponeses parceleiros* “é praticamente autossuficiente”, o que significa que eles obtêm “os seus meios de subsistência mais da troca com a natureza do que do intercâmbio com a sociedade” (*idem*). Em outras palavras, a ausência de intercâmbio é condição restritiva, que obsta o desenvolvimento das capacidades humanas, razão pela qual Marx caracteriza o campesinato como a “mais estacionária das classes” (MARX, 2012, p. 133). Por conseguinte, como “resultante de um momento anterior do desenvolvimento do capital e da dominação burguesa, as necessidades do campesinato não podem pautar as lutas atuais” (COTRIM, 2007, p. 295). Buscando preservar a propriedade parcelada e a economia de subsistência, os camponeses opõem-se tanto à burguesia quanto ao proletariado, necessitando de uma autoridade que se coloque acima da sociedade que os proteja das demais classes. Conforme a letra d’*O 18 de brumário*:

.../ a grande massa da nação francesa se compõe por simples adição de grandezas homônimas, como batatas dentro de um saco constituem um saco de batatas. Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceleiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados. O seu representante precisa entrar em cena ao mesmo tempo como o seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder governamental irrestrito, que os proteja das demais classes e lhes mande chuva e sol lá de cima. A expressão última da influência política dos camponeses parceleiros consiste, portanto, no fato de o Poder Executivo submeter a sociedade a si próprio (MARX, 2011b, pp. 142-143).

Sem embargo, Marx salienta que o desenvolvimento da sociedade burguesa transformou o modo de vida do camponês, que aos poucos deixava de ser livre proprietário de terras para se tornar escravo do capital. Para o autor, “a forma de propriedade ‘napoleônica’, que, no início do século XIX, constituiu a condição para a libertação e o enriquecimento da população camponesa na França, transformou-se, no decorrer desse mesmo século, na lei da sua escravidão e do seu pauperismo” (*ibid.*, pp. 145-146). Tal “desenvolvimento econômico da propriedade parcelada desvirtuou a relação dos camponeses com as demais classes da sociedade” (*ibid.*, 146). À medida que as relações capitalistas penetram a vida no campo, “constata-se que a sua exploração se distingue da exploração do proletariado industrial apenas pela *forma*. O explorador é o

mesmo: *o capital*” (MARX, 2012, p. 132), de modo que “os capitalistas individuais exploram os agricultores individuais por meio da hipoteca e da usura; a classe capitalista explora a classe camponesa por meio do imposto estatal” (*idem*). Com efeito, atentando para o *interesse material* da classe camponesa na estrutura social burguesa, Marx argumenta que este “não se encontra mais, como sob Napoleão, em consonância com os interesses da burguesia e do capital, mas em contradição com eles” (MARX, 2011b, p. 147). Desse modo, os camponeses “descobrem o seu aliado e líder natural no *proletariado citadino*, cuja missão é a subversão da ordem burguesa” (*idem*). Ao reconhecer o interesse material do campesinato na sua condição de classe escravizada pelo capital, Marx ressalta que:

A dinastia de Bonaparte não representa o camponês revolucionário, mas o camponês conservador; não o camponês que se projeta para além da condição social que garante a sua subsistência, ou seja, que se projeta para além da parcela, mas, antes, aquele que quer consolidá-la; não o povo do campo que quer subverter a velha ordem com a sua própria energia em aliança com as cidades, mas, pelo contrário, aquele que, apaticamente encerrado nessa velha ordem, quer ver a si mesmo posto a salvo e favorecido junto com a sua parcela pelo fantasma do Império. Essa dinastia não representa o esclarecimento, mas a superstição do camponês, não o seu parecer, mas o seu preconceito, não o seu futuro, mas o seu passado, não a sua moderna Cévennes¹⁵⁹, mas a sua moderna Vendée¹⁶⁰ (MARX, 2011b, p. 144).

Ainda que a exploração da classe camponesa se diferencie da exploração do proletariado apenas pela forma, o apoio ao golpe de Estado – e, posteriormente, a votação em favor de Luís Bonaparte nas eleições gerais de 20 e 21 de dezembro – expressava a dificuldade da maioria dos camponeses de compreender suas reais condições de vida. Segundo Marx, “os três anos do duro governo da república parlamentar já revoltaram e libertaram, ainda que superficialmente, uma parte dos camponeses franceses da ilusão napoleônica” (*ibid.*, p. 144). Porém, tal processo era constantemente refreado pela repressão da burguesia, que “os repelia com violência sempre que se punham em movimento” (*idem*). Portanto, quando, diante do golpe de Estado, a burguesia denunciou em voz alta “a estupidez das massas, da *vile multitude* [do populacho vil] que a teria traído por Bonaparte” (*ibid.*, p. 145), não levava em conta

¹⁵⁹ “Cévennes é uma região montanhosa na província francesa de Languedoc, onde ocorreram, entre 1702 e 1705, as revoltas camponesas conhecidas como levantes dos ‘camisards’, que começaram como forma de protesto contra a perseguição aos protestantes e acabaram assumindo um caráter abertamente antifeudal” (nota do editor *in* MARX, 2011b, p. 144).

¹⁶⁰ “Vendée, um departamento no oeste da França, foi um centro das forças monarquistas durante a Revolução Francesa de 1789 a 1794. Em 1793, essas forças organizaram uma revolta contrarrevolucionária, apoiada pelo campesinato dessa região economicamente atrasada. A partir de então, a designação ‘Vendée’ passou a ser sinônimo de atividade contrarrevolucionária” (nota do editor *in* MARX, 2011b, p. 144).

que ela própria contribuiu para consolidar “à força o imperialismo da classe camponesa”, pois, através da repressão aos camponeses que se libertavam, “preservou as condições que formam o nascedouro dessa religião camponesa”. Marx afirma que, “de qualquer modo, a burguesia necessariamente temerá a estupidez das massas enquanto elas permanecerem conservadoras, e o discernimento das massas assim que elas se tornarem revolucionárias” (*idem*).

Importa grifar, não obstante, que o apoio da classe camponesa ao golpe de Bonaparte se dava em razão do mito que a classe ainda cultivava em torno de Napoleão I. Não escolhiam “o Bonaparte que se submeteu ao Parlamento burguês, mas o Bonaparte que pôs fuga ao Parlamento” (*ibid.*, p. 142). Entretanto, o desenvolvimento da ordem burguesa, protegida pela ditadura bonapartista, logo repercutira na “corrosão progressiva da propriedade parcelada” (*ibid.*, p. 149) e no desabamento do “edifício estatal construído sobre ela”, razão pela qual Marx argumenta que “a paródia do imperialismo foi necessária para libertar a massa da nação francesa da impetuosidade da tradição e elaborar com toda a clareza a contradição entre o poder estatal e a sociedade” (*idem*).

Com efeito, se o golpe de Estado e a instauração do império bonapartista tiveram o apoio da massa camponesa, isso não se dava em função dos *interesses materiais* da classe, mas em função de ilusões que ela, em razão de suas condições de vida, ainda nutria pela figura do imperador do período heroico, Napoleão I. A análise marxiana esclarece, com efeito, que, “na condição de Poder Executivo que se tornou independente, Bonaparte sente-se chamado a assegurar a ‘ordem burguesa’” (*ibid.*, p. 150). A função prática objetiva cumprida por Bonaparte é reiterada por Marx ao longo de toda análise d’*O 18 de brumário*, preocupada em demonstrar que as circunstâncias da luta de classes, a partir de 1848, obrigaram a classe burguesa a abrir mão do seu domínio político direto – exercido através da república parlamentar – para garantir o seu domínio social pelo capital, ainda que isso implique na sua submissão ao líder da Sociedade 10 de Dezembro, à frente do Poder Executivo. Reitera-se, o golpe de Estado se tornou possível haja vista que a burguesia, ameaçada pelas classes revolucionárias, foi forçada a destruir as instituições republicanas e fortalecer o presidente com poderes repressivos, culminando com a destituição do Parlamento para garantir a tranquilidade necessária para o bom andamento dos negócios privados. Como escreve Marx:

A burguesia fez apoteose do sabre; o sabre a dominou. Ela destruiu a imprensa revolucionária; a sua própria imprensa foi destruída. Ela colocou as Assembleias populares sob vigilância da polícia; os seus próprios salões

culturais foram vigiados pela polícia. Ela dissolveu as Guardas Nacionais democráticas; a sua própria Guarda Nacional foi dissolvida. Ela decretou o estado de sítio; o estado de sítio foi decretado sobre ela. Ela substituiu os júris pelas comissões militares; os seus júris foram substituídos por comissões militares. Ela submeteu o ensino popular aos padrecos; os padrecos a submeteram ao seu próprio ensino. Ela deportou sem julgamento; ela foi deportada sem julgamento. Ela reprimiu toda e qualquer manifestação da sociedade mediante o poder estatal; toda e qualquer manifestação da sociedade foi esmagada pelo poder estatal; Motivada por sua bolsa de dinheiro, ela se rebelou contra os seus próprios políticos e escritores; os políticos e escritores foram eliminados, mas, tendo sido desse modo amordaçada a sua boca e quebrada a sua perna, também a sua bolsa de dinheiro foi saqueada. A burguesia bradou incansavelmente para a Revolução como Santo Arsênio aos cristãos: “*Fuge, tace, quisce!*” [Foge, cala-te, aquieta-te!] Bonaparte gritou para a burguesia: “*Fuge, tace, quisce!*” [Foge, cala-te, aquieta-te!] (MARX, 2011b, pp. 137-138).

Importante frisar, o golpe de Estado apresenta-se como momento decisivo de um itinerário histórico de realização prosaica do liberalismo, no qual a burguesia explicita sua posição social conservadora com a consolidação do seu modo de vida, sendo obrigada a minar as bases da república – e, por conseguinte, de seu poder político – para garantir o seu poder social através da subjugação das classes revolucionárias, sobretudo da classe trabalhadora, que, desde 1848, demonstrou que se tornava consciente de seus interesses de classe ao se levantar, autonomamente, contra o Estado e a sociabilidade do capital. Produto da passagem da burguesia ao campo da contrarrevolução, o bonapartismo, embora germinado em circunstâncias de luta política entre a Assembleia Nacional e o presidente, encontra o seu verdadeiro significado na esfera da *práxis*, à medida que cumpre função de responder à necessidade de conservação do interesse burguês em circunstâncias de luta aberta contra a perspectiva do trabalho. É esta que enseja a concentração dos poderes repressivos do Estado no Poder Executivo, inviabilizando a existência do Parlamento, que se enfraquece em cada investida contra a forma republicana.

Com efeito, considerando a totalidade do processo histórico que confere significado à ação individual de Bonaparte, nota-se que esta é produzida pela contradição estrutural que permeia o desenvolvimento histórico da burguesia como categoria social, no qual as ilusões “heroicas” forjadas na luta contra o feudalismo são voltadas contra ela própria, gerando a necessidade da supressão ditatorial das conquistas democrático-burguesas. A república parlamentar se evidencia como *regime da intranquilidade*, inconveniente para o modo de produção do capital em circunstâncias de acirramento das lutas sociais, momento em que as concessões democráticas, mesmo no interior dos parâmetros da sociedade burguesa, podem ameaçar a ordem social.

Reitera-se, o conservadorismo burguês, explicitado na consolidação do modo de produção, torna a classe avessa a reivindicações utópicas, consideradas atentado contra a ordem, ainda que no interior do espectro republicano. Entretanto, ao abdicar da forma correspondente ao período da revolução política, a burguesia abdicava do seu domínio político direto. Conforme argumenta Livia Cotrim, “ao abdicar de suas ‘ilusões heróicas’, humanistas, também abre mão do exercício direto do poder político, ao mesmo tempo em que este se reduz cada vez mais a funções repressivas” (COTRIM, 2007, p. 266). Como consequência, aponta Marx:

A Constituição, a Assembleia Nacional, os partidos dinásticos, os republicanos azuis e os republicanos vermelhos, os heróis da África, o discurso tonitruante proferido no palanque, o relampejar da imprensa do dia, o conjunto da literatura, as figuras políticas e os renomados intelectuais, o Código Civil e o direito penal, *liberté, égalité, fraternité* [liberdade, igualdade, fraternidade] e o segundo [domingo do mês] de maio de 1852 – tudo desapareceu como se fosse uma quimera diante da fórmula mágica pronunciada por um homem que não era considerado mestre-feiticeiro nem pelos seus inimigos. O sufrágio universal parece ter sobrevivido só o tempo suficiente para redigir de próprio punho o seu testamento diante dos olhos do mundo inteiro e declarar pessoalmente, em nome do povo: “Tudo o que existe merece perecer” (MARX, 2011b, p. 31).

O *bonapartismo* se afirma, assim, como domínio político indireto da classe burguesa, à medida que destrói a única forma que possibilita a dominação política direta das diferentes facções em conjunto: a república. A inviabilidade desta, não obstante, é produzida pela própria burguesia, quando a agudização da luta de classes explicita a contradição entre o conteúdo social despótico de sua dominação e o princípio de universalidade que caracteriza a república parlamentar. Marx enfatiza tal contradição ao longo de toda a obra: sempre preocupada com a manutenção de seu poder social pela *contrarrevolução*, procurando impedir o avanço do proletariado e da pequena-burguesia ao poder, a burguesia golpeia reiteradamente as instituições da República, até o momento em que, através de Luís Bonaparte, destrói definitivamente o Parlamento e as liberdades da democracia burguesa, explicitando o conteúdo social escamoteado pela forma republicana. Registre-se, a *ditadura bonapartista* está contida no compromisso da república parlamentar com a propriedade privada e a ordem burguesa. Segundo Marx, “aquela república nada perdeu além da sua aparência de respeitabilidade. A França atual estava integralmente contida na república parlamentar. Bastava uma estocada da baioneta para estourar a bolha e fazer com que o monstro saltasse aos olhos” (*ibid.*, p. 138). E, convém enfatizar, “o monstro estava já visível desde a instauração da república – esta era o poder do capital; o que agora salta diante dos olhos é a forma

acabada deste poder, sua forma mais explícita – a ditadura *sans frase*” (COTRIM, 2007, p. 267).

A situação contraditória que caracteriza o governo ditatorial de Bonaparte – na qual, de um lado, se apresenta como poder autônomo em relação a todas as demais classes e, de outro, tem como função objetiva a manutenção do interesse particular da burguesa – repercute na sua atuação como governante. Conforme relata o autor d’*O 18 de brumário*, “Bonaparte gostaria de ser encarado como benfeitor patriarcal de todas as classes. Mas ele não tem como dar a um sem tirar do outro” (MARX, 2011b, p. 152). Embora aparentemente autônomo, o Estado, mesmo na forma bonapartista, cumpre a função de apresentar um interesse particular de classe na forma do interesse geral, razão pela qual Bonaparte, por mais que tentasse, jamais conseguiria ser, de fato, o benfeitor patriarcal de todas as classes. Por conseguinte, o sobrinho de Napoleão acaba por apresentar uma postura ambígua e oscilante, sem ser capaz de agradar um segmento da sociedade sem prejudicar outro. Assim, “essa missão cheia de contradições de que esse homem foi incumbido explica as contradições do seu governo, o tatear obscuro de um lado para o outro, que ora procura obter o apoio desta ou daquela classe, ora procura humilhar esta ou aquela classe” (*ibid.*, p. 151). De acordo com Marx:

Impelido pelas exigências contraditórias dessa situação e, ao mesmo tempo, como um ilusionista sentindo-se na obrigação de apresentar constantes surpresas para manter os olhos do público fixos nele, ou seja, de realizar todo dia um novo golpe de Estado *en miniature*, Bonaparte, o suplente de Napoleão, esculhamba toda a economia burguesa, toca em tudo que aprecia intocável para a revolução de 1848, deixa uns aguardando a revolução com paciência e outros com vontade de fazer a revolução e gera a pura anarquia em nome da ordem, enquanto simultaneamente despe toda a máquina do Estado da sua aura de santidade, profanando-a, tornando-a ao mesmo tempo asquerosa e ridícula. O culto à túnica sagrada de Trier é reeditado por ele em Paris na forma do culto ao manto imperial de Napoleão. Porém, quando o manto imperial finalmente cair sobre os ombros de Luís Bonaparte, a estátua de bronze de Napoleão despencará do alto da coluna de Vendôme¹⁶¹ (*ibid.*, p. 153-154).

Marx salienta, não obstante, que a consolidação da *ditadura bonapartista* prepara o caminho para a revolução social, identificada como a *revolução radical* que, até o golpe de 2 de dezembro, “ainda está percorrendo o purgatório” (MARX, 2011b, p. 140). Conforme destacado na análise do processo que derrubou a Monarquia de Julho, a

¹⁶¹ O próprio Marx reconhece, no *Prefácio à 2ª edição de 1869 d’O 18 de brumário*, que sua previsão se concretizou. “A coluna de Vendôme encimada por uma estátua de Napoleão I foi erguida na Praça Vendôme, em Paris, como tributo às vitórias militares do ano de 1805. No ano de 1863, Napoleão III mandou tirar o monumento a Napoleão I com o chapéu napoleônico e a capa militar e substituí-la por uma estátua dotada de toda a pompa imperial. Em maio de 1871, por ordem da Comuna de Paris, a coluna foi destruída como símbolo do militarismo e do chauvinismo” (nota do editor in MARX, 2011b, p. 154).

instauração da república parlamentar foi fundamental para desvelar a essência da dominação burguesa ocultada atrás da coroa. Segundo Marx, a primeira metade dos preparativos para a revolução radical era fazer “com que o Parlamento chagasse ao auge do seu poder para então derrubá-lo”. Uma vez cumprida a primeira metade dos preparativos, “ela passa a fazer com que o *Poder Executivo* chegue ao seu auge, reduzindo-o à sua expressão mais pura, isolando-o, colocando-o diante dos seus olhos como pura acusação para concentrar nele todas as suas forças de destruição”. Finalmente, “quando ela tiver consumado essa segunda metade dos seus trabalhos preparatórios, a Europa se porá em pé e exultará: bem cavocado, velha toupeira!” (*idem*). Ver-se-á, a seguir, como a segunda metade dos trabalhos preparatórios da revolução se consuma com a queda do Segundo Império e o advento da Comuna de Paris, antítese direta do *bonapartismo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo a tecer algumas considerações a guisa de conclusão, aponta-se, primeiramente, para o ano de 1848 como momento decisivo para a reflexão marxiana, no qual coincidem o início da fase adulta do pensamento de Marx¹⁶² e o momento histórico no qual a sociedade burguesa e o Estado moderno sofrem uma inflexão decisiva em seu processo de desenvolvimento.

Como visto no Capítulo I, o desenvolvimento da crítica marxiana da política constitui o passo decisivo do itinerário intelectual do autor, momento em que inicia a elaboração de um novo patamar de inteligibilidade a partir da ruptura ontológica com o seu passado filosófico, considerado pelo autor como insuficiente para resolver os problemas sociais que com os quais ele se deparava enquanto trabalhava como jornalista da *Gazeta Renana*. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o filósofo alemão inicia o período de formação do seu pensamento original, alavancado pelas críticas ontológicas à filosofia especulativa e à política, sendo esta o objeto real e apenas a propósito desta que se desenvolve a crítica à especulação¹⁶³. Em outros termos, a crítica marxiana não se restringe a uma determinada concepção, que encontra em Hegel seu maior expoente, supostamente dando lugar a uma nova teoria política, que orientaria a observação da realidade concreta. Ao contrário, a crítica ontológica marxiana procura reproduzir mentalmente as determinações constitutivas do existente e apreender a política tal como existe em si e por si. A crítica à política é o reconhecimento de seus limites essenciais pela investigação de sua *gênese* e *necessidade*, que orienta a crítica das diferentes concepções a respeito dela.

Conforme destacado ao longo desta dissertação, a crítica ontológica da política, desdobrada nos anos de 1843 e 1844, conduz à conclusão de que as formas de Estado, bem como as relações jurídicas, não podem ser explicadas por si mesmas, haja vista que estão enraizadas nas *condições materiais de existência* dos homens, na sociedade civil, cuja anatomia deve ser buscada na economia política. Com efeito, a investigação da anatomia da sociedade civil, a partir de 1844, desenvolve-se através da crítica à economia política, que, somada às críticas da política e da filosofia especulativa, constituem a nova *posição* marxiana como “forma de ontologia sem parentesco com o saber absoluto e que recusa qualquer tipo de fundamento especulativo”, configurando

¹⁶² Recorde-se, conforme relato do próprio Marx, o período de formação do seu pensamento termina em 1847, com a redação de *Miséria da Filosofia*. Cf. MARX, 2008, p. 46-49.

¹⁶³ Cf. VAISMAN, 1996, p. 120.

“um estatuto teórico, cuja fisionomia é traçada por um feixe de lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social” (VAISMAN *in* CHASIN, 2009, pp. 9-10). Como resultado da nova posição ontológica do filósofo alemão – que, frise-se, pressupõe a mais rigorosa prioridade ao objeto no processo do conhecimento – a política é compreendida como complexo específico constituído no desenvolvimento contraditório do ser social, resultado do estranhamento entre indivíduo e gênero humano produzido na divisão do trabalho.

O 18 de brumário de Luís Bonaparte testemunha o momento histórico no qual a moderna sociedade civil-burguesa – objeto da investigação marxiana desde suas primeiras conclusões em 1843-1844 –, bem como o Estado moderno, atingem o grau de maturidade em seu desenvolvimento, evidenciando historicamente suas limitações estruturais enraizadas no seu compromisso com a propriedade privada. Atentando para a análise das lutas de classe em França no período da revolução de 1848 – a mais europeia de toda a história da Europa, segundo Fernando Claudin¹⁶⁴ –, acompanha-se o modo pelo qual as categorias marxianas, como formas de ser, se desdobram à medida que se desenvolve o objeto da investigação. Tal desenvolvimento confirma a determinação da politicidade como predicado negativo do ser social, ao evidenciar o esgotamento das condições históricas que possibilitaram a emancipação política como avanço parcial.

Como culminação de um desenvolvimento desigual, no qual o avanço das forças produtivas humanas que possibilitaram a emancipação do indivíduo dos laços comunais *naturais* é conquistado no processo contraditório de emancipação da propriedade privada, a marcha de consolidação da sociedade moderna tem como um de seus momentos decisivos a Revolução Francesa, processo que se realiza através de um período revolucionário – culminando com a efetivação da emancipação política, que afirma de modo abstrato a universalidade do indivíduo e se expressa mais radicalmente na Constituição jacobina de 1793 – e da posterior guinada conservadora da classe vitoriosa, manifesta nas revoluções de 1848, quando a burguesia é obrigada a atuar, pela primeira vez na história, como classe compromissada em manter a ordem social do capital pela violência contra as classes que anteriormente a impulsionaram na luta contra a monarquia absoluta e as forças sociais feudais, revelando o caráter de classe que alicerça a universalidade abstrata do *cidadão*. A maturação histórica da sociedade burguesa explicita, desse modo, a contradição essencial entre capital e trabalho, bem como o conflito entre proprietários e não-proprietários que dela decorre, passando a

¹⁶⁴ Cf. CLAUDIN, 1985, p. X.

exigir do aparato político – que anteriormente possibilitou a emancipação política dos indivíduos como avanço parcial – a repressão de qualquer manifestação que coloque em risco o bom funcionamento do metabolismo social.

No que concerne à crítica marxiana da política, importa atentar para o “caráter clássico” da particularidade francesa de entificação do modo de produção capitalista, na qual se pode observar o desenvolvimento do Estado em suas manifestações mais radicais, o que possibilita apreender com maior clareza seus limites estruturais. Como salienta Engels, no *Prefácio à 3ª edição de O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, “mais do que qualquer outro, a França é o país em que cada uma das lutas de classe históricas foi travada até a decisão final” (ENGELS in MARX, 2011b, p. 21), ressaltando que, “em consequência disso, também as formas políticas alternantes, no âmbito das quais essas lutas se deram e os seus resultados se sintetizaram, assumiram contornos bem mais nítidos”. Processo que remonta os primeiros passos da ascensão da burguesia como categoria social, a França foi “o centro do feudalismo na Idade Média, país-modelo da monarquia estamental unificada desde a Renascença”, para, no século XVIII, destruir “o feudalismo na grande Revolução”, fundando “o domínio puro da burguesia de uma maneira tão clássica como não se viu em nenhum outro país europeu” (*idem*).

Em *O 18 de brumário*, com a realidade da França como objeto, Marx atenta para a articulação entre a maturação da sociedade burguesa como estrutura social e a forma política como complexo específico emergente das carências contraditórias constituídas pelo modo de produção do capital. A particularidade francesa, sua condição de expressão clássica da emancipação política, permite observar, em sua forma pura, a relação entre os *interesses objetivos* dos sujeitos sociais modernos (que se constituem e se explicitam ao longo do processo) e o legado de alternativas deixado pelo processo de edificação da sociedade burguesa que culminou na Revolução Francesa. Esta ao emancipar politicamente o indivíduo, ao mesmo tempo em que garante, de um lado, as condições necessárias para a consolidação do modo de vida burguês, permite, de outro lado, que as demais classes entrem no universo da disputa política, processo que explicita o antagonismo estrutural entre os *interesses de classe* da burguesia e do proletariado, bem como as limitações que impedem a política de resolvê-lo. O Estado moderno se revela incapaz de se afirmar como realização racional da universalidade humana uma vez que encontra seu alicerce material na figura do indivíduo proprietário, razão pela qual é forçado a abandonar as garantias universais para preservar as relações sociais que a sustentam. Por conseguinte, o ideal revolucionário, que impulsionou o

Terceiro Estado, se revela contraditório com a eclosão das revoluções de 1848, quando o interesse de classe burguês, que anteriormente incorporava o interesse geral, se separa dos interesses das classes exploradas pelo modo de vida do capital, revelando a natureza abstrata da universalidade da política.

Como salienta a análise marxiana, o universo de alternativas sócio-políticas na França do século XIX se manifesta, concretamente, na disputa entre as diferentes facções de classe formadas no desenvolvimento contraditório da produção capitalista, cada qual com condições de vida e interesses objetivos particulares, que orientam sua atuação prática. Não obstante, a apreensão dos nexos internos, objetivamente existentes, da luta social na França do século XIX revela que os interesses particulares das diferentes facções estão, em última instância, subordinados a sua posição diante do antagonismo estrutural constituído pelo modo de produção, entre a perspectiva da classe que se sente bem e aprovada na autoalienação da sociedade burguesa e a perspectiva da classe que se revolta contra a condição de desumanidade gerada por tal autoalienação. Em outras palavras, os massacres de junho de 1848 e o desfecho do processo na ditadura bonapartista explicitam, de um lado, o proletariado como a classe que, para efetivar seus interesses, é obrigada a se revoltar contra a ordem social do capital e, por conseguinte, contra o Estado, que mesmo em sua forma republicana mais progressista permanece incapaz de contrariar os interesses do capital; de outro lado, as diferentes facções de classe (da pequena-burguesia à grande burguesia latifundiária) como portadoras de interesses particulares distintos que, todavia, subordinam-se, em última instância, ao *interesse objetivo* pela manutenção da ordem social, o que acaba por repercutir no caráter contraditório de suas reivindicações. Seja no processo de erosão do Governo Provisório que culminou em Junho de 1848, seja no que se seguiu da república constitucional até o golpe de Estado, as posições sociais das diferentes facções da burguesia, bem como as concepções políticas que delas decorrem (mais ou menos radicais, da ingenuidade da socialdemocracia ao conservadorismo monarquista da grande burguesia), ambas são forçadas a revelar os seus limites estruturais quando, diante da radicalização dos conflitos sociais, recuam diante das conquistas da emancipação política em benefício da preservação da ordem social.

Interessado em explicar o modo pelo qual a dinâmica da moderna luta de classes, em circunstâncias históricas específicas do capitalismo francês, desenharam as condições que tornaram possível a personalidade medíocre e grotesca de Luís Bonaparte se apresentar como herói, o filósofo alemão demonstra como a república burguesa –

expressão mais progressista do domínio político burguês – não pode ser mais do que *a forma de revolução política da sociedade burguesa e não sua forma de vida conservadora*, razão pela qual sua consolidação em 1848 pressupõe sacrificar, contraditoriamente, as promessas ilusórias que puderam germinar durante o período heroico de formação da burguesia. O golpe de Estado é identificado como momento de explicitação do despotismo burguês encoberto pelo véu da ilusão da forma republicana, constantemente em contradição com o seu conteúdo. A ditadura bonapartista faz aflorar o conteúdo social da república, que perde apenas sua aparência de respeitabilidade.

Assim, é reiterada, pela reflexão marxiana adulta de *O 18 de brumário*, a descoberta alcançada em 1843, para a qual a política, mesmo em sua forma mais radical de expressão (como emancipação política), não deixa de ser um predicado negativo do ser social, produzido em resposta às exigências advindas do processo de emancipação da propriedade privada dos laços comunais e, por conseguinte, à consolidação do poder social da burguesia, que apresenta seu *interesse particular* na forma política do *interesse geral*. Forma de avanço parcial, a emancipação política plenamente efetivada revela sua limitação essencial em 1848, quando os direitos do cidadão, garantidos abstratamente no texto da Constituição, são considerados caso de polícia quando exercidos de forma ameaçadora pelas classes exploradas, revelando o indivíduo burguês como determinação real na qual está ancorada a universalidade das garantias políticas. Marx não deixa de apontar a maior lição a ser extraída da luta social que culminou nos massacres de junho: o desvelamento das limitações da emancipação política, encobertas pela idealização da sociedade burguesa durante seu período revolucionário de desenvolvimento. Segundo o filósofo alemão, “o fruto principal do movimento revolucionário de 1848 não foi o que os povos ganharam, mas sim o que perderam – *a perda de suas ilusões*” (MARX, 2010d, p. 357).

O modo pelo qual a crítica marxiana apreende o objeto investigado – no caso, a sociedade francesa de 1848 – orienta-se a partir dos lineamentos categoriais desenvolvidos com a instauração da nova posição ontológica, para a qual a crítica verdadeiramente filosófica apreende a realidade social em sua imanência, como complexo de relações estruturado por um modo particular da produção da vida social: o capital. Importante grifar, Marx não aplica, em *O 18 de brumário*, uma metodologia desenvolvida anteriormente, procedimento alheio à natureza de sua concepção e que permaneceria cego às particularidades da realidade francesa, frequentemente destacadas na análise das condições de vida das classes sociais, bem como à particularidade do

bonapartismo, fenômeno histórico novo cuja essência pôde ser apreendida graças à acuidade da análise marxiana, preocupada em reproduzir de modo categorial o *ser-precisamente-assim* da sociedade francesa. Reitera-se, a análise marxiana da política pressupõe apreendê-la em sua especificidade, esclarecendo sua gênese e desenvolvimento.

Em *A guerra civil na França*¹⁶⁵, obra voltada para a análise das lutas sociais que culminaram na Comuna de Paris, Marx retoma o processo histórico de gênese do Estado moderno, reiterando, nos *Materiais Preparatórios*¹⁶⁶, que este se constitui como “enorme maquinaria governamental, que como uma jiboia constringe o verdadeiro corpo social na malha ubíqua de um exército permanente, uma burocracia hierárquica, uma polícia e um clero obedientes e uma magistratura servil” (MARX, 2011c, p. 169). A crítica ontológica marxiana reitera, nesse sentido, a concepção do Estado como produto da cisão entre indivíduo e gênero humano, comunidade abstrata que usurpa os poderes sociais dos indivíduos.

O ponto nevrálgico da análise marxiana permanece, não obstante, na constatação segundo a qual, enraizado no processo histórico no qual o ser social se desenvolve contraditoriamente a partir da divisão do trabalho, o Estado atinge seu pleno desenvolvimento na modernidade burguesa. Em um primeiro momento, “nos dias da monarquia absoluta”, seu poder centralizado pode “servir à nascente sociedade de classe média como uma poderosa arma em suas lutas para emancipar-se do feudalismo”. O Estado moderno, como estágio máximo de um desenvolvimento histórico originado pela divisão do trabalho, é constituído pela *emancipação política* efetivada historicamente pela grande Revolução Francesa, que, para conferir “pleno alcance a livre desenvolvimento da moderna sociedade da classe média, teve de eliminar todos os bastiões locais, territoriais, municipais e provinciais do feudalismo”, aplainando “o solo social para a superestrutura de um poder estatal centralizado, com órgãos onipresentes ramificados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica” (*idem*).

Marx reitera a determinação ontonegativa da politicidade ao afirmar que o poder estatal “fora sempre o poder para a manutenção da ordem, isto é, da ordem

¹⁶⁵ Registre-se que serão arroladas apenas algumas passagens d’*A guerra civil na França* para reiterar a permanência da determinação ontonegativa da politicidade na obra marxiana madura, não cabendo a esta dissertação uma análise exaustiva em torno das reflexões de Marx sobre a Comuna de Paris.

¹⁶⁶ A edição utilizada d’*A guerra civil na França* optou por traduzir os *Materiais Preparatórios* como *Primeiro e Segundo Rascunho*.

existente da sociedade e, portanto, da subordinação e exploração da classe produtora pela classe apropriadora” (*ibid.*, p. 170). Mesmo no período heroico, a emancipação política não é capaz de produzir uma realidade nova, limitando-se a sancionar o existente, a sociedade burguesa. Entretanto, se a emancipação política se apresentou como arma da burguesia contra as velhas relações sociais feudais, “com a entrada da própria sociedade em nova fase, a fase da luta de classes, o caráter de sua força pública organizada – o poder estatal – teve de mudar /.../ e cada vez mais desenvolver seu caráter de instrumento do despotismo de classe”, explicitando-se como “engrenagem política voltada a perpetuar a escravização social dos produtores de riqueza por seus apropriadores, do domínio econômico do capital sobre o trabalho” (*idem*). Demarca-se, por conseguinte, a função social do poder político na estrutura social do capital consolidada, momento em que o Estado é obrigado a degenerar-se em despotismo de classe sem fraseologias. A articulação orgânica entre Estado e sociedade civil torna-se evidente com a análise da gênese da política moderna, de modo que se o poder estatal, durante a ascensão do modo de produção capitalista, pôde se constituir como arma da burguesia contra o feudalismo, “seu caráter político mudou simultaneamente com as mudanças econômicas da sociedade” (*ibid.*, p. 182).

A passagem da burguesia para a posição contrarrevolucionária modifica o caráter do processo de centralização do poder estatal e explicita a contradição entre o conteúdo social da dominação burguesa e a forma republicana. Segundo Marx, “durante o período da República Parlamentar, o poder estatal tornou-se, enfim, o confesso instrumento da guerra, empregado pela classe apropriadora contra a massa produtora do povo” (*ibid.*, p. 171). Com a agudização da luta de classes na “nova fase da sociedade burguesa”, delineiam-se as circunstâncias nas quais a manutenção da ordem burguesa inviabiliza a forma pela qual as facções podem exercer o poder político conjuntamente. Assim, “quando /.../ todos os elementos da resistência popular foram quebrados, a República parlamentar teve de desaparecer diante do Segundo Império”, dando origem ao *bonapartismo*.

A análise marxiana reitera, em *A guerra civil na França*, sua conclusão d’*O 18 de brumário*, segundo a qual a república se afirma como despotismo da burguesia velado sob a aparência de comunidade universal, aparência que se desfaz com a agudização da luta de classes, que obriga a burguesia a abrir mão da fraseologia fraternal em benefício de um governo forte capaz de garantir a manutenção do metabolismo social. O *bonapartismo*, segundo Marx, “era a única forma possível de

Estado capaz de garantir alguma sobrevida à velha ordem social. Ele foi, assim, aclamado por todo o mundo como o ‘salvador da ordem’” (*idem*). O argumento marxiano destaca, desse modo, as duas dimensões da ditadura bonapartista, que, de um lado, apresentando-se como salvadora da ordem, parece flutuar sobre a sociedade civil, acima de todas as classes. Porém, de outro lado, revela-se como poder político indireto da burguesia, à medida que a função social que desempenha é a de preservar uma ordem específica, a ordem do capital. O Segundo Império “afirma estar apoiado sobre o campesinato /.../; afirma salvar a classe trabalhadora ao derrubar o parlamentarismo /.../ e afirma salvar as próprias classes dominantes ao submeter as classes trabalhadoras sem insultá-las” (*ibid.*, p. 184). Em poucas palavras, “afirma, se não o bem-estar público, pelo menos a glória nacional”. Contudo, “por mais incômodo que possa ser para o orgulho político da classe dominante e de seus parasitas estatais, ele prova ser o regime realmente adequado à ‘ordem’ burguesa, na medida em que dá rédeas soltas a todas as orgias da indústria” (*idem*). O bonapartismo, em sua particularidade, cumpre função similar a da monarquia, pois encobre, a sua maneira – sob o véu de uma aparente autonomia do Estado em relação à sociedade civil –, o domínio social da burguesia pelo capital. Com efeito, a autonomia do Estado em relação à sociedade civil alcançada pelo bonapartismo é apenas aparente, haja vista o vínculo essencial do golpe de Bonaparte com a necessidade da burguesia em garantir a tranquilidade que a forma republicana é incapaz de fornecer.

O Segundo Império, de acordo com Marx, é a “forma acabada do poder governamental” (*ibid.*, p. 171), produto de um itinerário histórico de centralização da máquina estatal que culmina com a destruição do Parlamento pelo Poder Executivo, que passa a concentrar todos os poderes repressivos. Tal forma de poder governamental foi, não obstante, “o mais prostituído, desavergonhado saqueio dos recursos estatais por um bando de aventureiros, uma incubadora de enorme dívidas estatais, a glória da prostituição, uma vida fictícia de falsos pretextos” (*ibid.*, pp. 171-172). Em suma, “o Império é o poder estatal do domínio moderno de classe, ao menos no continente europeu” (*ibid.*, p. 184). A análise marxiana aponta o bonapartismo como última forma de poder do Estado, cujo caráter prostituído corresponde à podridão da sociedade que o gerou, marcada pela luta aberta contra a revolução social pela perspectiva do trabalho. A argumentação de Marx, longe de implicar na impossibilidade do Estado em recuar

para formas anteriores¹⁶⁷, define a ditadura bonapartista como a última alternativa para a sociedade burguesa garantir, por meio do poder estatal, a ordem social ameaçada pela agudização da luta de classes.

Por fim, destaca-se das análises de Marx em *A guerra civil na França* a necessidade da revolução social como destruição do Estado e da política, reiterando as conclusões expressas na letra d’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. O exame da ditadura bonapartista revela que a expressão consumada do poder estatal consagra-se como a prostituição total, explicitando a condição do Estado como parasita que usurpa o poder social dos indivíduos, de modo que, segundo o argumento marxiano, a classe trabalhadora “não pode, como o fizeram as demais classes dominantes e suas diferentes frações rivais nos sucessivos momentos de seu triunfo, simplesmente se apossar desse corpo estatal existente e empregar esse aparato pronto para seu próprio objetivo” (*ibid.*, p. 169). Reafirmando a distinção fundamental entre revolução política e a revolução social, o autor adverte ao proletariado que “o instrumento político de sua escravização não pode servir como o instrumento político de sua emancipação”. Demonstrando que a gênese e necessidade do Estado explicita sua condição de instrumento de dominação – que, conforme se acentua a luta de classes, centraliza cada vez mais poderes repressivos e direciona-os contra os trabalhadores –, a análise marxiana ilumina a função essencial do poder estatal e a impossibilidade deste ser usado para outra função. A existência do Estado, segundo Marx, pressupõe a relação de exploração de classe no seio da sociedade civil, pois é esta que enseja o aperfeiçoamento do aparato estatal. Desse modo, “a primeira condição para a manutenção do poder político é transformar [a] maquinaria estatal e destruí-la – um instrumento de domínio de classe” (*idem*). Para o filósofo alemão, “o que os trabalhadores tinham de derrubar era não uma mais ou menos incompleta forma do poder governamental da velha sociedade, mas sim esse poder mesmo em sua forma acabada e exaustiva: o *Império*. O oposto direto do *Império* era a *Comuna*” (*ibid.*, p. 172).

Em suma, constata-se que, para o pensamento marxiano, a política se constitui como instância específica que emerge da fragilidade social e atinge a sua forma pura com o advento do Estado Moderno e da sociedade burguesa, processo histórico que cria, simultaneamente, a possibilidade da superação de ambos pela emancipação humana, única capaz de viabilizar o prosseguimento do processo de autoconstrução humana,

¹⁶⁷ É necessário considerar que, quando Marx termina a redação d’*A guerra civil na França*, a Comuna de Paris já havia sido derrotada e a república burguesa reestabelecida.

interrompido pelos estranhamentos gerados no seio do metabolismo social do capital. A emancipação humana, como esclarece Chasin, “não é mais da lógica das liberdades restritas, condicionadas pela malha de determinações externas ao homem, mesmo que por ele próprio construídas, mas a construção da mundaneidade humana a partir da lógica inerente ao humano”, a lógica “do *ser social*, cuja natureza própria ou ‘segredo ontológico é a *autoconstituição*” (CHASIN, 2000, p. 151).

Conforme aponta a crítica marxiana da política, as formas estatais, longe de apresentar um desenvolvimento autônomo, são forjadas de acordo com as necessidades emergentes da sociedade burguesa, razão pela qual, em circunstâncias de acirramento da luta de classes, a república – expressão política pura do domínio burguês – torna-se incapaz de garantir a tranquilidade necessária para garantir o bom andamento do processo de acumulação de capital, dando lugar à forma da *ditadura bonapartista*, que expressa o despotismo da classe burguesa despido de fraseologias.

A consumação da gênese do Estado moderno no *bonapartismo* explicita a politicidade como determinação ontonegativa, revelando que o Estado, conforme a circunstâncias da luta de classes, não é capaz de garantir nem as conquistas efetivadas pela revolução política, cujas condições históricas pertencem ao século XVIII, quando a burguesia incorporava o interesse geral das classes exploradas. A república do século XIX, longe de se afirmar como comunidade universal, contém em seu interior, no seu compromisso essencial com a propriedade privada, a semente do bonapartismo, chamado a atuar quando a intranquilidade que caracteriza o regime republicano passa a ameaçar as classes proprietárias. Consumando a prostituição total da máquina estatal, a ditadura bonapartista, bem como as razões sociais que a edificam, revelam a política como instrumento de dominação de classe, razão pela qual não é capaz de resolver as contradições da sociedade burguesa. Entretanto, como afirma Marx em 1848, “o profundo precipício que se abriu diante de nós pode enganar os democratas, pode nos fazer presumir que as lutas pelas formas de estado sejam vazias de conteúdo, ilusórias, vãs? Só os espíritos fracos, covardes, podem levantar a questão” (MARX, 2010d, p. 129). Para o filósofo alemão, “as colisões que resultam das condições da própria sociedade burguesa devem ser enfrentadas, não podem ser fantásticamente eliminadas” (*idem*). E, no que se refere ao enfrentamento das colisões produzidas pela (des)ordem humano-societária do capital, a experiência da Comuna de Paris apresenta-se como luta político-social que soube se livrar das ilusões em torno da república burguesa que ainda predominavam nas revoluções de 1848. Conforme aduz Marx, “o brado de ‘República

Social' com que a Revolução de Fevereiro foi anunciada pelo proletariado em Paris não expressava senão a vaga aspiração de uma república que viesse /.../ suprimir /.../ a dominação de classe ela mesma” (MARX, 2011c, p. 56). Em poucos meses, o compromisso do Estado com o capital expurgou a fraseologia de fraternidade da forma republicana, culminando com o massacre do proletariado nas *jornadas de junho*.

A novidade da Comuna se constituía à medida que, embora não pudesse ser a realização da revolução social, se afirmava como “forma política completamente flexível, ao passo que todas as formas anteriores de governo haviam sido fundamentalmente repressivas” (*ibid.*, p. 59). Para Marx, o segredo da Comuna era sua condição de “governo da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho”. Por conseguinte, ela atingia a raiz da política e deveria “servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classes e, por conseguinte, da dominação de classe”, de modo que, “com o trabalho emancipado, todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe” (*idem*).

A análise marxiana da Comuna afirma, portanto, a luta pela emancipação humana como prática que transcende os limites da politicidade, devendo ser levada adiante pelo proletariado como classe negada, à medida que os trabalhadores “não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida” (*ibid.* p. 60). A emancipação da classe trabalhadora coincide, assim, com a revolução social, com a revolução da perspectiva do trabalho. Esta se constitui, importante frisar, como espinha dorsal do pensamento marxiano, diretamente vinculada à crítica ontológica da sociedade burguesa, cujos limites apontam, necessariamente, para a possibilidade de sua superação. Em suma, analisando a crítica marxiana da política – decisiva, como se viu, para a constituição dos lineamentos fundamentais da obra de Marx – destaca-se a necessidade da emancipação humana como problemática posta objetivamente pelo próprio capital e, uma vez ocultada, conduz inevitavelmente à naturalização de pressupostos históricos e transitórios. Reitera-se, retirar a dimensão práctico-emancipatória da obra de Marx pressupõe invalidar a sua crítica à sociedade burguesa e, por conseguinte, a totalidade de seu estatuto teórico. A obra marxiana coloca o problema da revolução social como necessidade permanente e infinita, contraposta à “civilização” e à “justiça da ordem burguesa”, que “aparecem em todo o seu esplendor

sempre que os escravos e os párias dessa ordem se rebelam contra seus senhores. Então essa civilização e essa justiça mostram-se como uma indisfarçada selvageria e vingança sem lei” (*ibid.*, p. 72).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGULHON, Maurice. *1848: o aprendizado da República*. Tradução: Maria Inês Rolim. São Paulo: Paz e Terra, 1991;
- ALBINATI, Ana Selva. *Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841 a 1847*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo IV – *Dossiê Marx*. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 101-144;
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Tradução: Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1979;
- ALVES, Antônio José Lopes. *A individualidade moderna nos Grundrisse*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo IV – *Dossiê Marx*. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 255-307;
- ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. *Pandemônio de infâmias: classes sociais, estado e política nos estudos de Marx sobre bonapartismo*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo;
- CHASIN, José. *Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009;
- _____. *A determinação ontonegativa da politicidade*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo III – *Política*. Santo André: Ad Hominem, 2000, pp. 129-162;
- _____. *Ad Hominem: rota e prospectiva de um projeto marxista*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo IV – *Dossiê Marx*. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 5-78;
- _____. *A via colonial de entificação do capitalismo*. In: *A miséria brasileira – 1964-1994: do golpe militar à crise social*. Santo André: Ad Hominem, 2000b, pp. 37-58;
- _____. *Lukács: vivência e reflexão da particularidade*. In: *Revista Nova Ensaio*, São Paulo, n. 9, 1982, pp. 55-69;
- _____. *Marx e a revolução alemã de 1848*. In: *Revista Nova Ensaio*, São Paulo, n. 10, 1982b, pp. 57-65;
- _____. *A sucessão na crise e a crise na esquerda*. In: *Revista Ensaio*, São Paulo, n. 17/18, 1989, pp. 1-122;
- CHASIN, Milney. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Disponível em: http://www.verinotio.org/di/di11_especulacao.pdf. Acesso em: 24 jul. 2012;

_____. *A crítica da especulação nas Glosas de Kreuznach*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo IV – *Dossiê Marx*. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 145-164;

CLAUDIN, Fernando. *Marx, Engels y la revolucion de 1848*. Madrid: Siglo XXI, 1985;

COTRIM, Livia Cristina de Aguiar. *Marx – política e emancipação humana 1848-1871*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo;

COSTA, Mônica Hallak Martins da. *A exteriorização da vida nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem 1*, Tomo IV – *Dossiê Marx*. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. 165-212;

_____. *As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: http://www.verinotio.org/di/di3_categorias.pdf. Acesso em: 19 nov. 2011;

DE DEUS, Leonardo Gomes. *Soberania popular e sufrágio universal: o pensamento político de Marx na Crítica de 43*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: http://www.verinotio.org/di/di6_soberania.pdf. Acesso em: 19 nov. 2011;

DEMIER, Felipe Abranches. *O longo bonapartismo brasileiro (1930-1964): automatização relativa do Estado, populismo, historiografia e movimento operário*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói;

ENDERLE, Rubens. *Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846*. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: http://www.verinotio.org/di/di8_ontologia.pdf. Acesso em: 19 nov. 2011;

_____. *Apresentação*. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006;

ENGELS, Friedrich. *Esboço de uma crítica da economia política*. In: *Revista Temas de Ciências Humanas*, n. 5. São Paulo: Ciências Humanas, 1979, pp. 1-30;

_____. *Marx e a “Nova Gazeta Renana” 1848/1849*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos: Volume II*. São Paulo: Edições Sociais, 1976;

FAUSTO, Ruy. *Sobre o destino da antropologia na obra de maturidade de Marx*. In: *Revista Discurso*, São Paulo, n. 11, 1979, pp. 55-64;

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. Campinas: Papyrus, 1988;

_____. *Necessidade de uma reforma da filosofia (1842)*. In: *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002, pp. 13-18;

_____. *Teses provisórias para uma reforma da filosofia (1842)*. In: *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002, pp. 19-36;

_____. *Princípios da filosofia do futuro (1843)*. In: *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002, pp. 37-100;

FLAUBERT, Gustave. *A educação sentimental*. São Paulo: W. M. Jackson: 1959;

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx – 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995;

GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966;

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009;

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2011;

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. Tradução: Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2009;

_____. *A era do capital*. Tradução: Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 2009b;

HUGO, Victor. *Napoleão – o pequeno*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1996;

LESSA, Sérgio. *Lukács – ética e política*. Chapecó: Argos, 2007;

_____. *Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a): ontologia e método em Lukács*. In: *Revista Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1999, pp. 141-173;

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução: Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012;

LUKÁCS, Gyorgy. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. São Paulo: UFRJ, 2009;

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012;

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução: Nélio Schneider (com colaboração de Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes). São Paulo: Boitempo, 2013;

_____. *Socialismo e democratização – Escritos políticos 1956-1971*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. São Paulo: UFRJ, 2008;

_____. *Conversando com Lukács*. Tradução: Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969;

_____. *Diálogo sobre o “Pensamento Vivido”*. In: *Revista Ensaio*, São Paulo, número especial, n. 15/16, 1986, pp. 13-88;

_____. *Existencialismo ou marxismo*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Senzala, 1967;

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Tradução: Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004;

MARX, Karl. *Carta ao pai*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura – textos escolhidos*. Tradução e edição: José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010;

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2006;

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b;

_____. *Para a questão judaica*. Tradução: José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009;

_____. *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c;

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2009b;

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993;

_____. *Teses Ad Feuerbach*. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã – Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009c;

_____. *Miséria da filosofia – Resposta à Filosofia da miséria, do sr. Proudhon*. Tradução: José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2011;

_____. *Nova Gazeta Renana*. Tradução: Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010d;

_____. *As lutas de classes na França*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012;

_____. *A Constituição da República Francesa aprovada em 4 de novembro de 1848*. In: *Novos Rumos*, Marília, v. 49, n. 2, pp. 31-40, 2012b;

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b;

_____. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Tradução: Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 1997;

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução: Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008;

_____. *A guerra civil na França*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011c;

_____. *Grundrisse*. Tradução: Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011d;

_____. *O capital – crítica da economia política. Livro I – o processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013;

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Tradução: Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011;

_____. *A ideologia alemã – Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009;

_____. *Manifesto comunista*. Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2011b;

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social – ensaios de negação e afirmação*. Tradução: Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008;

- _____. *Teoria da alienação em Marx*. Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2009;
- _____. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Tradução: Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009b;
- _____. *Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história*. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011;
- MORAES, João Quartim de. *Continuidade e ruptura no pensamento de Marx: do humanismo racionalista ao materialismo crítico*. In: BOITO JR., Armando et alii (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Campinas: Xamã, 2002;
- NETTO, José Paulo. *A propósito da Crítica de 1843*. In: *Nova Ensaio. Marx Hoje*, São Paulo, edição especial, ano V, n. 11/12, pp. 177-196, 1983;
- _____. *Prólogo à edição brasileira*. In: MARX, Karl. *Para a questão judaica*. Tradução: José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009;
- RANIERI, Jesus. *A câmara escura – alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001;
- RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx*. Tradução: Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1991;
- SADER, Emir. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Cortez, 1993;
- SCHILLER, Friedrich. *Os bandoleiros*. Tradução: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2001;
- SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Tradução: Rolando Roque da Silva. São Paulo. DIFEL, 1974;
- SOUSA, Tomás Bastian de. *Política e direitos humanos em Marx – da Questão Judaica à Ideologia Alemã*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo;
- TEIXEIRA, Paulo Tomaz Fleury. *A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848*. In: *Revista Ensaio Ad Hominem 1*, Tomo I –Marxismo. Santo André: Ad Hominem, 1999, pp. 175-246;
- VAISMAN, Ester. *A obra de juventude e da maturidade: ruptura ou continuidade?*. In: BOITO JR., Armando et alii (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Campinas: Xamã, 2002;

_____. *Marx e a Filosofia: elementos para a discussão ainda necessária*. In: *Revista Nova Economia*, v. 16, n. 2, 2006, pp. 327-341. Disponível em: <http://web.face.ufmg.br/face/revista/index.php/novaeconomia/issue/view/72>. Acesso em: 23 de março de 2013;

_____. *A determinação marxiana da ideologia*. 1996. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte;

_____. *A usina onto-societária do pensamento*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem I*, Tomo I – *Marxismo*. Santo André: Ad Hominem, 1999, pp. 247-287;

_____. *Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa*. In: *Revista Ensaios Ad Hominem I*, Tomo IV – *Dossiê Marx*. Santo André: Ad Hominem, 2001, pp. I-XXIX;

VAZ, Henrique Lima. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*. In: *Nova Ensaio. Marx Hoje*, São Paulo, edição especial, ano V, n. 11/12, 1983, pp. 147-160;

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da práxis*. Tradução: Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007;

_____. *Ciência e revolução: o marxismo de Althusser*. Tradução: Heloísa Hahn. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980;

VIEIRA, Vera Lúcia. *As constituições burguesas e seus limites contra-revolucionários*. In: *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 30, 2005, pp. 99-126;