

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

ISABELA ALLINE OLIVEIRA

FORMA POLÍTICA E A CRÍTICA AO ESTADO EM MARX

Orientador

PROF. DR. WOLFGANG LEO MAAR

São Carlos
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FORMA POLÍTICA E A CRÍTICA AO ESTADO EM MARX

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia na linha de Ética e
Política da Universidade Federal
de São Carlos.
Orientador: Prof. Dr. Wolfgang
Leo Maar

São Carlos
2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Isabela Aline Oliveira, realizada em 18/03/2019:

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar

Prof. Dr. Ricardo Musse
FFLCH-USP

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Ricardo Musse e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar

DEDICATÓRIA

À Reginaldo dos Passos Oliveira. Aos meus avôs Fabiano Euzébio, Emerenciana de Nazaré, José Jorge Oliveira e Nazaré Bento.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, corpo docente e técnico administrativo, por garantirem as condições para realização da pesquisa.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) agência de fomento responsável pela pesquisa.

Ao conjunto das trabalhadoras terceirizadas, aos membros do Comitê em Defesa das Trabalhadoras Terceirizadas, à diretoria 2016/2018 do Sintufscar pela unidade nas lutas por uma universidade mais democrática.

Ao meu orientador, Wolfgang Leo Maar pela disposição em me acompanhar e orientar durante a realização deste trabalho.

Agradeço aos meus orientadores da graduação Cássio Córrea Benjamin e Glória Maria Ferreira Ribeiro.

À minha família, pelo incentivo em especial minha mãe Rozangela de Paula.

As minhas amigas Letícia Souza, Kennia Barros e Virginia Toledo por terem apoiado meus sonhos e feito da nossa casa um lugar aconchegante e aberto ao debate de ideias.

Ao meu querido amigo Guilherme Pontes, pela paciência e pelo afeto durante os desafios.

Às minhas queridas amigas Kelly Motta e Marina Eduarda, pela ternura e por me lembrarem a todo instante que é preciso boas doses de risos para curar a amargura cotidiana.

Ao André Luan, que inspirou o seguimento da vida acadêmica e despertou meu interesse sobre a questão da Universidade.

Joana, Carol e Zezé por, desde o princípio da graduação, serem minha segunda família, aquela que partilha comigo dos momentos bons e ruins.

À minha amiga Shênia Giarola, agradeço por me fazer perceber que uma universidade mais democrática carece de professores mais humanos e éticos. Você com certeza é uma inspiração como profissional.

À Rosana Nubia Sorbille, por ter me enriquecido de cultura revolucionária e contribuído de forma constante para minha formação acadêmica e política.

Agradeço aos moradores da Ocupação em Busca de Um Sonho – São Carlos e os moradores do bairro Antenor Garcia, em especial, à Bia e à Dona Carmelita pelo acolhimento em São Carlos. Aos brigadistas e amigos Rafael Mattos, Elias Rosa, Daniel Gonzaga, Juliana Bavuzo e demais camaradas das Brigadas Populares pela inspiração e pela força durante todo processo de resistência que enfrentamos.

Aos queridos amigos da vida e diretores da Associação de Pós-graduandos da UFSCar Ana Maria, Thiago, Felipe e Gabriel. Vocês tornaram essa dissertação possível e dividiram os bons e os difíceis momentos da pós-graduação.

A querida amiga Grazielle, Lívia Francisco e André Nardim pelo acolhimento e por dividir tantas reflexões sobre a vida, a filosofia e a política.

*Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a
revolução social pode colher a sua poesia.
Karl Marx.*

RESUMO

Trata-se de investigar a crítica ao Estado feita por Karl Marx (1818 – 1883) e como a partir dessa crítica o autor estabelece um pressuposto para pensar formas políticas de organização da sociedade entendendo que a verdadeira democracia (*wahre Demokratie*) está vinculada à ideia de emancipação. Portanto, a noção de revolução e o materialismo histórico-dialético constituem elementos fundamentais para pensar a dicotomia entre Estado e sociedade civil característica da sociedade moderna para o autor.

Palavras-chave: Estado, forma política, Marx.

ABSTRACT

This work intends to investigate Marx's critique of the State and how starting with this critique the author establishes a presupposition to think the political forms of organization of society according to the true democracy (wahre Demokratie) as condition to think the idea of emancipation. Therefore the notions of revolution and historical-dialectical materialism are fundamental elements for reflecting the dichotomy between State and civil society characteristic of modern society for the author.

Key - words: State, political forms, Marx.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A CRÍTICA DE MARX AO ESTADO E Á POLÍTICA	15
1.1 As duas formas de conceber o Estado	19
1.2 A crítica marxiana à concepção de Estado em Hegel.....	21
1.3 Unidade e Forma Política do Estado	31
2 LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO NO PENSAMENTO MARXIANO	39
2.1 Política e Vida social	41
2.2 Os limites da emancipação política e a afirmação da emancipação humana como horizonte	45
2.3 A emancipação humana como <i>telos</i> da teoria da revolução	51
3 LUTA DE CLASSES E REVOLUÇÃO	55
3.1 Classes Sociais e Luta de Classes.....	56
3.2 O papel do partido e a revolução socialista	61
3.3 Estado e democracia no <i>Manifesto do Partido Comunista</i>	63
4 ESTADO E EMANCIPAÇÃO A PARTIR DO 18 DE BRUMÁRIO E DE A GUERRA CIVIL NA FRANÇA	68
4.1 A Revolução de Fevereiro e a conjuntura pré golpe	73
4.1.2 A natureza do Estado bonapartista instaurado após o golpe de 1851.....	80
4.2 A Guerra Civil na França.....	85
4.2.1 A Comuna de Paris: a forma política da emancipação	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

Esta dissertação visa discutir, tomando por base obras do filósofo Karl Marx, a concepção sobre as formas políticas e a crítica ao Estado. Pretendeu-se compreender de que maneira, a partir dessa crítica, Marx pensa as formas políticas de organização social que não são necessariamente estatais.

O objeto de estudo proposto nesta dissertação pode ser considerado como relevante para os estudos em ética e filosofia política, na medida em que pretende contribuir para as reflexões filosóficas entre Estado e emancipação nas obras de Marx.

Em pesquisa realizada no portal de banco de teses da Capes encontramos uma considerável produção acadêmica sobre temas relacionados ao desta pesquisa. Dentre as pesquisas que são desenvolvidos nos programas de pós-graduação em filosofia não é incomum que delimitem como recorte o período que compreendem o escritos do jovem Marx, principalmente quando o objeto de estudo se refere mais especificamente ao Estado.

Relacionar à crítica ao Estado aos escritos sobre a Comuna de Paris talvez seja a chave para compreensão do que constitui os pressupostos filosóficos de uma forma política no pensamento marxiano que possivelmente darão conteúdo à emancipação. A leitura das obras que compreendem o período de 1843 a 1872 é o que permite a problematização de qual a importância da emancipação e do materialismo histórico – dialético para o esboço de forma política pensada a partir da Comuna de Paris. A pertinência deste estudo revela a possibilidade de abordar um tema tão amplamente discutido trilhando outros caminhos reflexivos e tendo como referência outros métodos de análise das obras de Marx.

Buscamos analisar a dimensão política da obra de Marx com base na estrutura fundamental em que seu pensamento político está circunscrito. Do ponto de vista teórico, essa pesquisa buscará enquadrar a crítica ao Estado e ao direito e relacioná-la com a forma política analisada por Marx com gênese na experiência da Comuna de Paris.

Nossa hipótese é que três estruturas fundamentais do pensamento marxiano serão decisivas e irão influenciar sua percepção acerca das formas políticas de organização social. O materialismo histórico-dialético como método de compreensão das estruturas do real, a teoria da revolução e a noção de emancipação.

A fim de responder a hipótese geral deste trabalho é preciso ressaltar que a escolha metodológica é parte central da pesquisa, pois pode determinar a resposta para o problema que nos propomos investigar. O enquadramento metodológico é, portanto, a estruturação de um problema dentro de um contexto bibliográfico.

Na filosofia marxiana, o método não é marginal, ao contrário, ele é o modo pelo qual conhecemos a totalidade a partir do conhecimento das determinações que a compõem. As particularidades que compõem o todo e o constituem como tal são as estruturas pelos quais podemos conhecer a realidade. O concreto é síntese das determinações do real, tais determinações são constituídas pelo conjunto das relações sociais que produzem os fenômenos políticos, econômicos e jurídico. (MARX, 2008).

No que se refere à obra de Karl Marx a abordagem metodológica indica qual enquadramento e perspectiva teórica nortearão o caminho de investigação ao problema posto.

Para investigar os temas em questão, nossa escolha metodológica não se fundamenta na divisão entre o jovem e velho Marx e nem tem como ponto de partida a percepção de que nas obras de sua juventude o autor assume uma posição teórica que posteriormente irá rever, como se o conjunto de suas obras fosse um todo inconciliável.

O problema é ainda maior se for levado em conta o recorte comum na teoria marxista de dividir as obras de “juventude” em contraposição às obras históricas. Esse recorte é justificado geralmente por uma maturidade insuficiente do conceito de materialismo nas obras ditas de juventude e pelo excesso da influência hegeliana nesses escritos. Já as ditas obras históricas seriam a fase madura em que Marx já é capaz de analisar os fenômenos políticos e econômicos sem a sombra do idealismo.

Se a leitura da obra de Marx impõe como propõe Louis Althusser um problema político, teórico e histórico¹, no que tange ao debate sobre uma forma política que dê conteúdo a emancipação o método de dividir a obra marxiana institui um prejuízo político, histórico e teórico ao pensamento do autor, porque induz uma concepção de um real epistemologicamente nulo e perene, negando toda compreensão do materialismo histórico dialético. Em decorrência, as interpretações de uma concepção dicotômica, que

¹ Na obra *Por Marx*, Althusser expõe as dificuldades de leitura das obras ditas de juventude de Marx organizando-as a partir de três problemas fundamentais: i) o problema político expresso pela leitura em que *O Capital* se opõe à filosofia presente nas obras do jovem Marx e, portanto, resta saber se elas expressam o todo da teoria marxiana; ii) o problema teórico que se limita à leitura das obras de juventude como comparação as teorias filosóficas com as quais Marx debate e iii) o problema histórico que trata da relação entre os acontecimentos reais e históricos e os acontecimentos para o pensamento marxiano. ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Editora UNICAMP, 2015.

nega a si mesma, é eleita como a única interpretação possível retirando dos escritos do autor a capacidade de apontar a complexidade de conceitos que em sua obra são desenvolvidos a partir da reflexão crítica de uma realidade que não é forjada pelo espírito absoluto, mas pela análise da sociedade real.

Metodologicamente o estudo das obras de Marx tem por objetivo a investigação de uma sequência de conceitos e análises teóricas complexas que resguardam um progressivo encadeamento de um conceito a outro, de uma obra a outra. Reconhecendo os avanços conceituais, e ao mesmo tempo, a raiz em que os conceitos foram sendo elaborados como argumenta Löwy:

A obra de Marx não está fundada sobre uma “dualidade” de que o autor, por falta de rigor ou por confusão inconsciente, não teria percebido; pelo contrário, ela tende para um monismo rigoroso, no qual fatos e valores não estão “misturados”, mas organicamente ligados ao interior de um único movimento de pensamento, de uma ciência crítica, em que a explicação e a crítica do real estão dialeticamente integradas. (LÖWY, 2002, p.38).

Igualmente, o contexto histórico de escrita das obras, as divergências teóricas que as permeiam, bem como as transformações conceituais que apresentam serão levadas em conta mesmo que a investigação historiográfica não seja o foco central. Essa articulação nos permite apreender a realidade a partir do método materialista de Marx, pelo qual estrutura econômica e superestrutura, teoria e prática estão dialeticamente ligados e integrados no processo histórico.

Com a finalidade de cumprir os objetivos propostos, esta dissertação terá como referência a leitura investigativa e crítica das seguintes obras do autor: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844), *A Ideologia Alemã* (1846), *Sobre a Questão Judaica* (1843), *O Manifesto do Partido Comunista* (1848), *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852) e *A Guerra Civil na França* (1871), entre outras.

Neste trabalho buscaremos demonstrar que é possível encontrar em Marx, portanto: i) uma crítica radical a totalização do Estado; ii) uma crítica à teoria da razão de Estado; iii) uma crítica à essência do Estado Burguês e, finalmente iv) uma teoria não acabada de uma forma política que seja à negação do Estado burguês e que dê conteúdo a emancipação.

As formas políticas são entendidas como formas político-organizativas da sociedade que não se confundem com as formas de governo estatais, por exemplo, a monarquia e a república. Nesse sentido, o caminho a ser percorrido nesta dissertação pretende ter como ponto de partida a crítica ao Estado formulada por Marx para chegar à

análise do mesmo sobre uma forma política que é apresentada pelo pensamento marxiano como a antítese do Estado: a Comuna de Paris.

No primeiro capítulo faremos um apanhado geral sobre a existência ou não de uma teoria marxiana do Estado. Se existe uma teoria da extinção do Estado, o que dela decorre e quais são as influências dessa teoria para o desenvolvimento do materialismo histórico? Portanto, visamos compreender como Marx formula a negação do Estado e do direito a partir da crítica ao pensamento de Hegel.

Essa discussão está relacionada ao debate sobre as origens do Estado totalitário e sua relação com o marxismo, por esse motivo há grande relevância de se investigar a natureza do Estado na filosofia marxiana e a natureza do poder e do direito.

No segundo capítulo, a crítica de Marx à liberdade e ao direito burguês presentes em *Sobre a Questão Judaica*, traz à tona os elementos centrais que compõem a ideia marxiana de liberdade e emancipação. Tais conceitos serão o pano de fundo para articulação da noção de revolução e luta de classes na teoria da revolução presente no *Manifesto do Partido Comunista* - tema do terceiro capítulo. Trata-se de investigar também o que Marx designa como ditadura do proletariado, os limites, os contextos históricos e políticos em que o termo foi cunhado pelo autor e compreender a relação da ditadura do proletariado com a noção de revolução e de negação do Estado burguês.

A partir das leituras do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* e de *A Guerra Civil na França* será constituído o quarto capítulo. Usaremos as referências de Marx sobre o golpe de Bonaparte como alicerce de uma crítica ao Estado a partir das premissas do materialismo histórico dialético. Também teceremos considerações sobre como a Comuna de Paris, enquanto experiência histórica e política, inaugurou a possibilidade de uma forma política não estatal de organização política. Nosso esforço será de examinar o conteúdo das formas políticas adotadas como formas de organização do poder e tomadas de decisão no seio da Comuna.

1 A CRÍTICA DE MARX AO ESTADO E À POLÍTICA

É possível dizer que existe uma teoria do Estado em Marx? Encontramos em Marx uma teoria do Estado ou não é possível encontrar uma teoria do Estado em Marx, pois a teoria marxiana é a teoria da extinção do Estado?

Num primeiro momento sustentaremos que existe na obra de Marx uma teoria da extinção do Estado e negação do Estado burguês que não corresponde a uma teoria de negação e extinção das formas políticas. Essa teoria de negação do Estado burguês é formulada a partir da crítica à racionalidade do Estado presente na obra teórica de Friedrich Hegel e, sobretudo, está articulada organicamente ao conjunto da filosofia política presente no pensamento de Marx.

Com base no plano de estudo sobre o Estado² encontrado nos cadernos de anotações de Marx pode-se afirmar que apesar de não ter sido concluído o autor tinha a pretensão de aprofundar seus estudos sobre o Estado, o poder governamental, a representação política e uma série de outros temas referentes à filosofia política. Por essa razão, estudar a temática na obra de Marx implica em compreender e relacionar as formas políticas e a crítica ao Estado no conjunto de suas obras.

Isso não significa acreditar que existem fragmentos contraditórios e esparsos sobre o Estado e a política que juntos não são capazes de constituir as bases de uma teoria crítica sobre a política.

Ao contrário, considerando que Marx postulou vários pressupostos conceituais que fornecem uma base para estudar o problema do Estado a partir de sua obra, os capítulos desta dissertação articulam um arcabouço teórico que pretende elucidar sua notável contribuição para a crítica contundente ao Estado moderno. E, a esse respeito, a negação do Estado surge dentro de um mesmo movimento de pensamento e negação do idealismo alemão.

O acerto de contas de Marx com o Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Max Stirner presente em *A Ideologia Alemã* tem como ponto de partida a necessidade de inaugurar um novo momento teórico para pensar os fundamentos da filosofia. A crítica da política elevada à crítica filosófica subtrai a filosofia do terreno exclusivo da crítica à religião.

² O plano de estudo sobre o Estado encontra-se nas páginas 23 e 22 do caderno de anotações de Marx e tem como base a nota 421 da edição da *Ideologia Alemã* publicada pela Boitempo.

No Prólogo de *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que, “os homens [...] organizaram as suas relações mútuas em função das representações de Deus. Estes sonhos formam o núcleo da filosofia atual dos jovens hegelianos”. (2007, p.523).

As categorias e formas do conhecimento para Hegel são conhecidas pelo sujeito através da manifestação do processo de autoconhecimento do espírito absoluto. O real coincide com essas mesmas categorias e formas de pensamento no processo de reconhecimento de si do espírito absoluto.

Para Hegel o conhecimento do real consiste na apreensão da unidade entre sujeito e objeto pelo entendimento do movimento do real em que os desdobramentos entre sujeito e objeto ocorrem na Ideia.

A compreensão sobre o real para Marx se distancia do pensamento hegeliano ao conceber que a relação sujeito e objeto é dada por uma relação dialética em que a práxis e a formação da consciência ocorrem simultaneamente e desempenham um papel decisivo à emancipação. Sujeito e objeto só podem ser apreendidos verdadeiramente a partir da produção da vida real e concreta dos seres humanos que é dada por eles mesmos.

O movimento do real é apreendido a partir das relações dos seres humanos com a natureza³ e com suas formas de organização social. A consciência é produto da produção e reprodução da vida através do trabalho sob determinadas condições reais de existência, logo “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).

A história é a afirmação de uma teoria geral de desenvolvimento da produção e reprodução da vida. Ela deixa de ser a manifestação da consciência racional através da Ideia para ser a história material de produção e reprodução da vida dos seres humanos, que produzem suas ideias e consciência em um determinado momento histórico.

A história é determinada pelo desenvolvimento das relações reais entre os seres humanos e por isso não pode ser nem a história dos indivíduos interpretados isoladamente, tampouco a história das representações que fazem de si mesmos. Segundo

³ O significado de Natureza empregado, antes de tudo, é um conceito cuja finalidade consiste em delimitar a partir das obras de Marx a relação entre os seres humanos e a natureza. Sendo assim, o sentido de natureza empregado no texto não é necessariamente opor-se à noção de humanidade. É através da atividade sensível, isto é, da práxis que a relação homem e natureza está sendo examinada por Marx em *A Ideologia Alemã*. Então seria um engano tomar o adjetivo ‘natural’ como sinônimo irrestrito de ‘bom’ e a partir disso desejar um retorno a um possível estado de natureza. O que se pretende é pensar concretamente as relações entre natureza e sociedade, a partir da ação humana de transformação da natureza por meio do trabalho na história da humanidade.

Marx “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história”. (2007, p.33).

Para produção de sua vida os seres humanos estabelecem determinadas relações de trabalho, relações estas que são organizadas a partir de uma divisão social do trabalho no processo de produção. A força de trabalho, combinada com instrumentos de modificação da natureza, formam o conjunto das forças produtivas.

Toda produção social está historicamente determinada, isto é, as forças produtivas são os modos pelo qual historicamente o homem modifica a natureza e produz bens materiais combinando sua própria força de trabalho com instrumentos de aperfeiçoamento do trabalho.

O desenvolvimento histórico da vida material dos indivíduos é a história do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção que são as bases das relações econômicas que compõem a estrutura econômica da sociedade.

A política, o Estado e o direito compõem as estruturas políticas e jurídicas da sociedade. As estruturas político-jurídicas são os aspectos que compõem o que Marx denomina por superestrutura⁴ da sociedade. Para entender como se relacionam a base da estrutura econômica com a superestrutura recorremos a Marx:

A vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua mera “vontade”, seu modo de produção e as formas de intercâmbio que se condicionam reciprocamente são a base real do Estado e continuam a sê-lo em todos os níveis em que a divisão do trabalho e a propriedade privada ainda são necessárias, de forma inteiramente independente da vontade dos indivíduos. Essas condições reais de modo algum foram criadas pelo poder do Estado; elas são, antes, o poder que o cria. (2007, p. 317-318).

O fio condutor para compreensão da superestrutura e conseqüentemente do Estado é a vida material dos indivíduos e o modo de produção correspondente ao seu desenvolvimento histórico. Isso não significa que a superestrutura seja exclusivamente o reflexo das bases econômicas da sociedade⁵, mas significa que a base econômica se

⁴ A definição do conceito de superestrutura aparece no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, escrito Londres 1859: “a totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (2008, p.47).

⁵ Segundo Marta Harnecker, no livro *Os conceitos elementares do materialismo histórico*, o contexto histórico de Marx e Engels com relação aos idealistas alemães faz com que analisada esparsamente e sem cautela alguns trechos da *Ideologia Alemã*, ou mesmo da obra *A Miséria da Filosofia* levem pesquisadores

relaciona com as formas determinadas e históricas das superestruturas jurídicas e políticas. É por esse motivo que a forma do Estado vai sempre corresponder a uma forma de dominação política, econômica e histórica.

Em *A Ideologia Alemã* e posteriormente no Prefácio de *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, Marx aponta com maior recorrência uma relação de determinação da superestrutura jurídico-política pela estrutura econômica. No primeiro caso o peso do debate filosófico entre Marx e os idealistas alemães é determinante para essa caracterização. Ao afirmar os princípios do materialismo o autor quer fugir radicalmente dos pressupostos idealistas ainda marcantes na filosofia alemã de sua época, mesmo entre aqueles que se reivindicam materialistas como Feuerbach.

O destaque feito com relação ao contexto teórico de escrita da *A Ideologia Alemã* faz-se necessário para não cairmos numa leitura economicista do Estado em que pese uma determinação da estrutura econômica sobre a superestrutura. O conhecimento das formas jurídicas e políticas da sociedade parte de uma minuciosa investigação de como se relaciona com as bases econômicas, mas ainda assim conservando suas determinações próprias e específicas e levando em conta a autonomia relativa da superestrutura com relação a estrutura econômica.

Marx já anuncia isso em alguma medida em *A Ideologia Alemã* [1845-1846] quando fundamentalmente sua crítica ao materialismo de Feuerbach aponta que esse não supera o idealismo por pensar a política como uma dimensão que não se relaciona com a vida social. Também por isso, Feuerbach não estabelece qualquer importância para os seres humanos como sujeitos históricos agentes de transformação, nas palavras de Marx:

[Feuerbach] não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social. (2007, p. 32).

a caírem no extremo oposto do idealismo ao explicar as superestruturas como determinação exclusiva da base econômica. Assim afirma “a interpretação mecânica, não crítica, de textos como este tem dado origem a uma simplificação do marxismo”. Certos marxistas que Lênin e chama de “marxistas vulgares” esforçam-se por deduzir diretamente da economia todos os fenômenos produzidos em nível jurídico-político e ideológico. (HARNECKER, 1983, p. 94).

1.1 As duas formas de conceber forma política

O Estado evidenciado pela modernidade surge como produtor da unidade política de um povo e como organismo de manutenção do direito enquanto ordenamento jurídico através das leis. A natureza do poder aferido ao Estado é a raiz daquilo que o determina como um produto da modernidade “o poder do Estado, e não o do governante [...] permitiu que o Estado fosse conceitualizado em termos caracteristicamente modernos - como a única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território”. (SKINNER, 1996, p. 10).

A concepção de Estado que Marx desenvolve a partir da crítica à Hegel tem como fundamento a constatação de que na modernidade a sociedade civil burguesa enquanto conjunto das relações econômicas e dos estamentos privados existe separada da sociedade política. Por isso, supõe que Hegel se equivoca ao justificar essa separação na crença de que a sociedade civil representa a particularização do Estado.

Para Marx a separação dos estamentos políticos e sociais que ocorre na monarquia absoluta são a representação de uma separação cuja origem é o desenvolvimento histórico da sociedade. Desse ponto de vista a separação entre vida social e a vida política é a representação de uma separação real, “a comunidade, o ser em comum no qual existe o indivíduo, é a sociedade civil separada do Estado, ou que o Estado político é uma abstração da sociedade civil. (MARX, 2005, p. 96).

Marx reconhece assim como Hegel a distinção entre a esfera política e a esfera social. Entretanto, esta distinção seria um produto histórico das relações entre os seres humanos e não um movimento da Ideia. Tal separação promove uma completa alienação⁶ das relações humanas para com o Estado, uma vez que os seres humanos não reconhecem que as relações que produzem o Estado são produzidas por eles mesmos. Esta é a raiz da identidade ficcional entre governante e governado, entre o Estado e o povo, que faz com

⁶ O conceito de alienação recebe diferentes contornos no decorrer das obras marxianas, a saber, nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* o conceito é usado para designar a alienação do sujeito na atividade produtora, bem como a reificação do trabalhador a partir da categoria do trabalho. Em a *Ideologia Alemã* o conceito de alienação está relacionado ao processo de abstração originário na alienação religiosa descrita por Feuerbach, portanto o termo *Aufhebung* é usada por Marx para dizer sobre a relação de representação do objeto pela consciência, isto é, a suprassunção do objeto para com a consciência identificada enquanto ação sensível, enquanto práxis. Um exemplo pode ser identificado na *VI tese sobre Feuerbach*, nos dizeres de Marx: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – isolado. 2. por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural. (2007, p. 534).

que não vejamos nossa ação como produtora da realidade, inseridos em uma completa relação de estranhamento.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx junto com Engels inverte o conceito de sociedade civil hegeliano propondo um novo entendimento sobre ele. A premissa de toda história humana é a existência de seres humanos que nas relações com outros seres e com a natureza desenvolvem meios para garantirem sua existência. Por ser toda vida humana essencialmente prática o materialismo precisa partir desta premissa para compreender a realidade.

Após Hegel e com Marx, *Bürger* denomina não só o cidadão, *citoyen*, mas o burguês, *bourgeois* e *Bürgerliche Gesellschaft* não denomina unicamente a sociedade civil no sentido clássico, mas a sociedade burguesa. Essa mudança é o que possibilita a compreensão da sociedade civil como a base material da produção e do intercâmbio entre os seres humanos.

No *18 de Brumário de Luís Bonaparte e em a Guerra Civil na França*, a burocracia do Estado garante a reprodução das relações de propriedade privada originárias da sociedade civil burguesa. A crítica ao Estado passa a ter centralidade na relação entre a ideologia, a forma política, a forma jurídica e finalmente a forma econômica. O Estado representa a consciência das classes proprietárias nas mais distintas formas e por isso ele é o instrumento de dominação de uma classe sobre outra.

A concepção de Estado apresentada na *Crítica da Filosofia do Direito* é desenvolvida no percurso teórico de Marx, uma vez que no *18 Brumário de Luís Bonaparte* e em *A Guerra Civil na França* o Estado é a junção entre as formas políticas modernas e a forma econômica imperialista dada pela relação capital e trabalho. A dinâmica material de exploração de uma classe sobre outra, por meio da apropriação da riqueza gerada pelo trabalho, assume uma nova forma econômica: o imperialismo colonial.

Também em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* e em *A Guerra Civil na França* o autor pretende demonstrar que o Estado pode até mesmo assumir um conteúdo e uma forma de governo militarizada e avessa às conquistas democráticas para assegurar a acumulação do capital. Mesmo que as contradições provenientes dos interesses das classes sociais se diluam na cortina de fumaça que funda o Estado bonapartista fica explícito que as relações de produção da sociedade civil burguesa são um elemento fundamental para desvendar a fenômeno histórico do Estado.

O domínio pela violência, pelo controle e pela coerção da vida pública e privada dos indivíduos, pelo controle cada vez mais evidente da vida política e social marca as relações da forma política estatal da sociedade burguesa.

As relações econômicas, políticas, jurídicas e ideológicas da sociedade civil burguesa são em última instância o que determina a forma e o conteúdo político do Estado.

A natureza de classe do Estado trazida à tona pela leitura marxiana apresentada em o *18 de Brumário de Luís Bonaparte* revelam algo que havia sido amadurecido em momentos anteriores: a sociedade civil e o Estado possuem uma relação dialética desvelada pela análise concreta do processo histórico em que a sociedade burguesa surge.

1.2 A crítica marxiana à concepção de Estado em Hegel

As principais obras que usaremos como referência para entender esse momento de formulação teórica sobre o Estado são: *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *A Ideologia Alemã* (1845-1846), a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito* publicada por Marx e Engels um ano mais tarde e também a obra *Sobre a Questão Judaica* (1843).

Nesse solo fértil de rompimento com o idealismo encontramos a primeira elaboração de Marx sobre o Estado que trata de uma discussão com o filósofo alemão Friedrich Hegel referenciada na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Nessa obra Marx questiona o papel do Estado como organismo que representa a totalidade, sendo uma obra essencial para a percepção da discordância entre a concepção hegeliana de Estado. Também nessa obra, a crítica da política aparece como negação do Estado uma vez que a definição conceitual de política é delimitada por aquilo que concerne apenas ao âmbito estatal como sinônimo de coincidência, isto é, a política entendida como dimensão exclusiva do Estado e suas instituições.

Publicada originalmente na *Gazeta Renana* essa obra se refere diretamente aos parágrafos 261 ao 313 da obra *Princípios da Filosofia do Direito*⁷ organizados na terceira seção sobre o Estado. A *Gazeta Renana*⁸ foi um veículo de comunicação no qual Marx

⁷ A obra *Princípios da Filosofia do Direito* foi publicada por Hegel em 1821.

⁸ O fato de *A Crítica da Filosofia do Direito* ter sido publicada como artigos na *Gazeta* expressa justamente esse momento da vida política de Marx em que a discussão sobre o Estado em sua primeira elaboração tem

atuando como editor chefe do jornal tinha como tarefa escrever sobre o contexto político da Alemanha e da Europa.

Hegel pretende fundamentar o direito a partir da vontade geral, sem negar a vontade do indivíduo. Seu objetivo é garantir uma ideia de liberdade que faça a exata mediação entre a vontade do indivíduo e a vontade geral. Para isso, Hegel não pode partir da explicação da existência de um estado de natureza dada pelos jusnaturalistas. Esse é o fundamento da crítica de Hegel ao estado hobbesiano entendido como a passagem do estado de natureza a um estado civil racionalizado e determinado pelas “leis da razão”, por isso o Estado hobbesiano seria um estado despótico, uma vez que exprime somente a máxima vontade do soberano.

Do mesmo modo, Hegel não crê que a natureza do direito seja o contrato como defendem as correntes contratualistas, posto que a origem do Estado está vinculada à necessidade de apaziguar os conflitos decorrentes do próprio desenvolvimento da sociedade e do sistema de carências e não vinculada à existência de um contrato compulsório ou mesmo voluntário entre os indivíduos na sociedade.

Para Hegel, o Estado Moderno não pode ser a soma das particularidades ou simplesmente a soma dos interesses presentes no seio da família e da sociedade civil. Para que o Estado Moderno se efetive como totalidade é preciso que os seres humanos reconheçam a validade das normas universais e as desejem.

Visto que o Estado não é enquanto totalidade a soma das particularidades, seu conteúdo tem de ter outro princípio de definição e Hegel vai recorrer ao princípio ético para explicar o modo pelo qual a universalidade do Estado é constituída, passando pela família e pela sociedade civil. A sociedade civil é a estrutura intermediária entre o Estado e a família. Faz parte da sociedade civil na filosofia hegeliana:

- a) mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o sistema de carências;
- b) a realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça;
- c) a precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação. (HEGEL, 2003, p. 173, §188).

No pensamento hegeliano o primeiro momento da sociedade civil é o trabalho. Com o desenvolvimento histórico da sociedade os indivíduos precisam do trabalho para

relação com o rompimento com os hegelianos de esquerda e conseqüentemente com a teoria do direito e do Estado formulado por Hegel.

satisfazer suas necessidades e desenvolver ou garantir sua propriedade. Em um dado momento desse desenvolvimento os indivíduos não podem satisfazer suas próprias carências materiais com o fruto de seu próprio trabalho o que implica que aquele que produz e possui passa a necessitar do que o outro produz e possui. Dessa relação nasce o sistema de carências em que todos passam a carecer dos produtos do trabalho alheio.

Se organizando como sistema de carências, a propriedade e o trabalho deixam de estar no âmbito puramente do que é particular e individual. É por meio da posse e do trabalho que o indivíduo passa a ter status social e jurídico.

Também a partir do sistema de carências ocorre a necessidade de instituir um sistema de defesa da propriedade de cada um. Esse sistema é o direito público e a defesa da propriedade é feita pela justiça. O trabalho é produto da relação entre os indivíduos através do sistema de carências e a natureza da riqueza encontra-se no trabalho.

A produção da riqueza é condicionada por “uma base imediata adequada (o capital), pela aptidão, sendo consequência necessária a desigualdade das fortunas e aptidões individuais” (HEGEL, 2003 p.179, §200). Nessa passagem percebe-se que Hegel atribui a existência de proprietários e não-proprietários à aptidão individual para o acúmulo de propriedade e ao capital como se ambos fossem da natureza do sistema de carências ou mesmo da natureza da sociedade civil.

A existência de proprietários e não-proprietários em a *Ideologia Alemã* é explicada a partir da produção material da existência que ocorre como um produto social e histórico do modo como os seres humanos organizam sua a produção e reprodução da vida. Não existe um ordenamento racional ou uma justificação ontológica para que o trabalho seja produto de uma condição de exploração, por isso a lógica hegeliana que funda o trabalho como produto de uma forma específica da sociedade civil expressa apenas como está organizando, não sendo capaz de justificar a natureza ontológica do trabalho como condição de existência de proprietários e não proprietários, assim como não pode fundamentar uma natureza ontológica para a existência das classes sociais.

Na obra *Princípios da Filosofia do Direito* as carências individuais e a especificidade da produção promovem uma divisão do trabalho que culmina na existência de classes sociais como fruto do sistema de carências. As classes dividem-se em substancial ou imediata, reflexiva ou formal e, enfim, em classe universal.

O segundo momento da sociedade civil são respectivamente a justiça e o direito que estão ligados necessariamente ao sistema de carências. O direito a que Hegel se refere

na sociedade civil é válido para qualquer ser humano, sua existência é dada pelo querer e deixa de ser abstrato somente quando se universaliza e torna-se lei.

A propriedade da pessoa particular não está ainda relacionada à sociedade civil, ela está no âmbito do direito abstrato, como diz Hegel, na sessão sobre o direito abstrato:

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato nas formas seguintes: a) a posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma. (HEGEL, 2003, p. 41, § 40).

A propriedade bem como a existência do direito público só passa a ser momento da sociedade civil porque o desenvolvimento do sistema de carências assim exige. Portanto, o desenvolvimento do sistema de carências funda o direito público e a sociedade civil.

Posto isto, percebemos que Hegel coloca centralidade da propriedade como ponto de partida para a organização da sociedade civil. Hegel ainda vai criticar a ausência da defesa da propriedade nos gregos, mais especificamente na ideia platônica de Estado, dizendo que “contém uma injustiça para com a pessoa ao torná-la incapaz, por uma lei geral, de propriedade privada” (2003, p. 48).

O último momento da sociedade civil para Hegel é a administração e as corporações. Tanto uma quanto a outra surgem da necessidade de associação entre as pessoas na sociedade civil e enquanto instituições públicas surgem da vontade livre dos indivíduos.

Aquele indivíduo que precisava manter sua propriedade através do trabalho no sistema de carências institui algum nível de coletividade ainda que em fase anterior ao Estado. Como membros dessas instâncias coletivas, quais sejam, as associações e as corporações os indivíduos tornam-se parte da vida política. Elas são a exata mediação entre o Estado e a sociedade civil.

As corporações são, portanto, uma instituição reconhecida pelo Estado, mas que ainda não faz parte deste enquanto estado político. Um exemplo de corporações seriam as igrejas e as administrações municipais.

Tanto as igrejas quanto as administrações municipais são da esfera pública, entretanto não compreendem a esfera política. Para Hegel, isso se justifica pelo fato de não serem esferas estatais, pois só é político o que está na dimensão do Estado. E esse é um aspecto fundamental que precisamos acentuar: as esferas público e privada são separadas porque o Estado e a sociedade civil também são.

No Estado, os seres humanos são capazes de reconhecer a universalidade das leis e do direito. Do direito abstrato até chegar ao Estado em que a liberdade se efetiva. Por isso, o Estado é o princípio da racionalidade.

O conteúdo ético do Estado para Hegel pressupõe que a família e as corporações sejam organismos que promovam a passagem da sociedade civil ao Estado. Ambas, cumprem o papel de garantir a formação ética e a liberdade. O Estado sintetiza e totaliza em si os interesses particulares dos indivíduos que se manifestam primeiramente na família e posteriormente na sociedade civil.

A sociedade civil concerne à dimensão da particularidade, dos interesses individuais e principalmente da vontade arbitrária. Logo, a sociedade civil pensada enquanto uma estrutura social carrega consigo um paradoxo: como podemos ordenar a vida social e estabelecer um mecanismo de organização do poder político tendo como referência as contradições inerentes da sociedade civil? Ou seja, como Hegel poderia pensar a política com base em uma esfera cuja própria essência é a vontade particular? É por isso que ele vai pensar o Estado como o lugar da não particularidade, o mecanismo pelo qual se forja uma vontade universal.

A sociedade civil é a dimensão intermediária entre o Estado e a família. No pensamento hegeliano as relações econômicas, as modalidades do trabalho, o direito como lei, a riqueza, as corporações, a justiça, o ordenamento administrativo e corporativo são todas questões referentes ao âmbito da sociedade civil.

Para Hegel (2003, p.141, § 142) a moralidade objetiva que é “a ideia de liberdade, que pela ação da consciência tem a sua realidade” é formada respectivamente pela família, a sociedade civil e o Estado. A família é o primeiro momento da unidade, em que o indivíduo se torna membro não como pessoa, ou seja, não mais com sua individualidade própria.

A sociedade civil reúne toda a diversidade relacionada à vontade dos indivíduos, “a pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil”. (HEGEL, 2003 p. 167, § 182).

O Estado é o organismo que representa a síntese da totalidade dos interesses particulares presentes na sociedade civil. “O Estado, como realidade é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo”. (HEGEL, 2003, p. 217, § 258). O Estado é absoluto, pois é a expressão da razão.

Marx em a *Crítica da Filosofia do Direito*, promove uma inversão conceitual e metodológica sobre a sociedade civil com relação a Hegel. A sociedade civil tal como apresentada nos artigos da *Gazeta Renana* não é extraída como um predicado do conceito de Estado garantindo que este último seja a representação da razão universal, como no pensamento hegeliano. Tanto o conceito de sociedade civil quanto o conceito de Estado serão analisados enquanto categorias históricas formadas a partir das estruturas do real e receberão uma nova formulação conceitual em *A Ideologia Alemã*.

Marx ao se deparar com essa formulação do Estado como momento último da razão e expressão máxima da eticidade, nega que o mesmo seja um organismo político que representa de fato a totalidade da vontade política da sociedade civil como presumia Hegel. Isso porque a forma política não é dada sem conteúdo político, como afirma Politzer (1942, p.24) “para o materialismo dialético, a forma não pode existir sem o conteúdo, sem um conteúdo determinado, e reciprocamente, o conteúdo não pode existir sem a forma, sem uma forma determinada”.

A leitura de Marx sobre processo de totalização do Estado é que essa passagem do particular ao universal na filosofia hegeliana acontece apenas no âmbito de uma argumentação lógica, ela não acontece de fato na existência do Estado e, sobretudo, não tem fundamento ontológico. Vejamos:

Quando eu digo: “Esse organismo (organismo do Estado, a constituição política) é o desenvolvimento da Ideia em suas distinções etc.”, não sei ainda absolutamente nada sobre a ideia específica da constituição política; a mesma sentença pode ser dita, com a mesma verdade, tanto do organismo animal quanto do organismo político. Em que se diferencia, portanto, o organismo animal do organismo político? Tal distinção não resulta dessa determinação universal. Mas uma explicação que não dá a diferencia específica não é uma explicação. O único interesse é, pura e simplesmente, reencontrar “a Ideia”, a “Ideia lógica” em cada elemento, seja o do Estado, seja o da natureza, e os sujeitos reais, como aqui a “constituição política”, convertem-se em seus simples nomes, de modo que há apenas a aparência de um conhecimento real, pois esses sujeitos reais permanecem incompreendidos. (MARX, 2003 [1843], p.39 – 40).

A crítica de Marx a teoria da razão de Estado está relacionada à fundamentação que Hegel dá ao Estado Moderno como organismo da universalidade e conseqüentemente da liberdade. Essa justificação do Estado nasce da necessidade da modernidade de ter um conjunto de conhecimentos e dispor de um aparato científico e intelectual de justificação e naturalização da realidade do Estado. Ao afirmá-lo como produto da razão Hegel não está preocupado se o conteúdo do Estado é racional, mas ao contrário, diz que por ser

racional o conteúdo do Estado naquele determinado momento é por si mesmo expressão da razão. Contra essa ideia Marx afirma:

Hegel não sabe dar a esta “Souveraineté Personne” nenhum outro conteúdo senão o “Eu quero”, o momento do arbítrio na vontade. A “razão de Estado” e a “consciência de Estado” são uma “única” pessoa empírica, a exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração do “Eu quero”. L'état c'est moi. (2003, p. 52).

Marx desenvolve a crítica das ideias hegelianas e neohegelianas, afirmando que não existe qualquer fundamento ontológico que seja capaz de explicar a natureza ética e racional do Estado Moderno como pensava Hegel. Por isso, vai buscar o princípio do Estado na formação histórica da sociedade: o Estado deve ser explicado pelas relações sociais.

É só a partir de Marx que a sociedade civil assume uma característica positiva, pois o Estado é apenas o produto do desenvolvimento do processo histórico que ocorre na sociedade civil. Esse deslocamento é central, pois Marx desnaturaliza, dessacraliza e despolitiza a essência do Estado.

A essência do Estado Burguês está intimamente ligada à existência da propriedade privada e das classes sociais, portanto, estamos falando de uma essência histórica como ele afirma anos depois no *Prefácio da Contribuição à Crítica a Economia Política*:

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. (MARX, Karl, 2008, p. 47.).

Marx restringe a amplitude do conceito de sociedade civil de Hegel, pois a sociedade civil é o produto histórico do desenvolvimento das forças produtivas. Não faz mais parte do conceito de sociedade civil marxiano as corporações, pois estas seriam instâncias relacionadas à superestrutura da sociedade.

O Estado é uma abstração porque a estrutura de classe é do âmbito da sociedade civil. Esse é o deslocamento feito por Marx que faz com que na *Crítica da filosofia do direito* o Estado seja conceitualmente negação.

A forma política e o conteúdo do Estado são, portanto, históricos. No sentido marxiano estão atreladas às relações de produção que são os modos pelos quais os seres humanos produzem a sua própria existência, dessa forma:

A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes do seu arbítrio. (MARX. 2007 [1845-1846], p. 93).

Essa passagem de *A Ideologia Alemã* esclarece que a origem do Estado é o processo de produção da vida de indivíduos determinados, portanto, ele não é um organismo imutável como pensava Hegel.

Com uma essência desmitificada o Estado não é mais a efetivação da moralidade do espírito absoluto. Conseqüentemente, Marx pode então negar que o Estado Moderno seja o organismo político definitivo e criador da unidade política entre os indivíduos.

Por outro lado, esses mesmos indivíduos desenvolvem sua vida sobre condições materiais que independem da sua vontade, isto é, o conteúdo do Estado é determinado pelo seres humanos sobre determinadas condições. Os seres humanos são então aqueles que produzem as relações que fundam o Estado, mas sua vida e consciência são também produtos dessas mesmas relações firmadas por um vínculo de determinação de constante.

A política concebida como o Estado e suas instituições no idealismo hegeliano exclui a possibilidade da existência da sociedade civil como parte das relações entre os seres humanos e elimina o vínculo que ela possui por designar diretamente as formas de produção e do intercâmbio. Contra esta ideia, Marx propõe que a sociedade civil seja também parte fundante e que constitui em todos os tempos a base do Estado e que este só pode ser compreendido sob as luzes das relações dos seres humanos uns com os outros e com a natureza.

Esta mesma inversão feita por Marx com relação ao pensamento de Hegel no que tange o conceito de sociedade civil é o fundamento das principais críticas ao pensamento econômico e político do autor. Em sua obra *A Condição Humana*⁹, Hannah Arendt num contexto pós-guerra, atribui ao pensamento marxiano o vínculo com as bases do totalitarismo a partir da categoria do trabalho. Para a autora a visão estreita de Marx sobre o *animal laborans*¹⁰ possibilitou a vitória do homem da produção, pois o domínio social,

⁹ Obra publicada em 1958.

¹⁰ Segundo a pesquisadora da obra de Arendt, Shênia Giarola: “O *animal laborans* é aquele que está envolvido com o trabalho e preso à pura necessidade biológica do seu corpo, não ultrapassando os limites dessa carência. Nesse sentido, apresenta-se como um homem alienado na medida em que não se envolve na atividade da ação, perdendo a liberdade política. GIAROLA, Shênia Souza. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*.”

isto é, a sociedade civil recebeu no pensamento do autor um lugar de supremacia para o debate sobre a política. Diz Arendt (2010):

No mundo moderno, os domínios social e político diferem muito menos entre si. O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (oikia) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva. No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida (p. 39-41)¹¹.

Para Arendt a dimensão social é uma dimensão da vida privada, pois se refere à garantia da sobrevivência e da manutenção do processo de vida humana e não tem qualquer relação com a esfera política, pois a esfera política diz respeito a partilha dos assuntos comuns na polis grega, por conseguinte a esfera pública é o lugar da política.

Para a autora, o equívoco de Marx consiste em trazer a política para o âmbito da dimensão social através da afirmação da sociedade civil enquanto parte constituinte do âmbito da política.

No entanto, cremos que ao afirmar que a sociedade civil é a sociedade política real, Marx o faz tendo como horizonte que a sociedade política elevada ao domínio exclusivo do Estado aliena a relação entre público e privado, separando completamente a sociedade civil do âmbito da política.

De modo semelhante, seguindo a leitura lukacsiana, a centralidade do trabalho se justifica por um viés analítico interpretativo para o desvelamento do complexo do ser social. A característica ontológica do complexo do trabalho designa a relação entre homem e natureza e explica “a transição, do homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (2013, p.44).

Deste ponto de vista, a compreensão empreendida por Marx sobre o papel do trabalho em *A Ideologia Alemã* diz respeito ao modo como historicamente essa atividade se constitui em meio às imbricações do ser social. Sua importância tem a ver com o

¹¹ARENDRT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010. 11ª Ed.

conhecimento da natureza das relações históricas da sociedade burguesa e com os modos pelos quais o trabalho se efetivou como fazer teleológico.

Crítico da obra de Marx, Norberto Bobbio desenvolve o argumento que diz respeito a impossibilidade de afirmar uma efetiva teoria do Estado em Marx, e em consequência, de uma teoria do Estado socialista uma vez que:

Tendo uma concepção negativa da política, achavam que todas as formas de governo, enquanto políticas, pelo fato de serem políticas, eram más. Uma vez definido o Estado como o instrumento de domínio da classe dominante, não faziam outra coisa que extrair a consequência lógica de suas premissas. (BOBBIO, N. 1979, p. 28).

Para fundamentar o argumento de que Marx ao invés de pressupor uma teoria do Estado formula uma teoria contra o Estado, Bobbio se apega apenas no aspecto da negação da teoria de Estado que faz contraponto a teoria hegeliana. O modelo teórico metodológica de abordar o problema apresenta uma evidente limitação, pois Bobbio não é capaz de conceber o Estado de modo mais abstrato como uma forma política e por isso é incapaz de entender o modo pelo qual o objeto de se apresenta de distintas maneiras no pensamento de Marx. Evidentemente, Bobbio capta apenas uma abordagem sobre forma política e extrai dela uma completa e acabada teoria da negação do Estado em Marx.

Bobbio também assinala que a inversão conceitual estabelece a sociedade civil como um limite de domínio exclusivo da estrutura econômica, tornando possível a teoria economicista da política em que o Estado seria produto das relações econômicas de uma época histórica. Entretanto, já na *X Tese sobre Feuerbach*, Marx (2007, p.538) aponta que “o ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil¹²; o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social”, isto é, o materialismo que pretende consolidar enquanto teoria capaz de explicar a realidade não busca instituir a sociedade civil enquanto elo fundante de todo o real.

Ao instituir a sociedade humana ou a humanidade social Marx pretende contrapor a noção presente em Feuerbach de que os indivíduos podem ser tomados isoladamente. Os indivíduos isolados, tomados como independentes uns dos outros na sociedade civil são um produto histórico da sociedade civil burguesa e conseqüentemente são dados historicamente pelo desenvolvimento da lógica do capital.

¹² A edição usada da Editora Boitempo traduz o termo *bürgerliche Gesellschaft* apenas como sociedade civil. Possivelmente uma melhor tradução do termo seria sociedade civil burguesa.

Para o materialismo dialético que Marx pretende fundar só há seres humanos em sociedade, a essência humana não pode ser tomada pelo indivíduo isolado e pela sua singularidade, pois ela é sobretudo, o conjunto das relações sociais.

Recolocando a cisão moderna entre homem e cidadão, entre o público e o privado Marx abre caminho para sustentar sua concepção materialista e situar o conceito de política para além da separação do Estado e da sociedade civil, deste modo:

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, 2007, p. 95).

Essa perspectiva destaca que a origem do Estado assim como Marx o concebia são as relações sociais entre os seres humanos e não uma exterioridade como admitia Hegel e que a sociedade civil enquanto organização social de produção e de intercâmbio entre os seres humanos tem relação com o Estado e a política.

1.3 Unidade e forma política do Estado

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx detém-se à análise da unidade e da dependência entre o Estado e a sociedade civil a partir da crítica ao direito público interno hegeliano.

Hegel afirma o Estado¹³ como uma necessidade externa e superior perante a família, a sociedade civil, o direito privado e o bem privado, ao mesmo tempo em que é o fim imanente destes.

A unidade interna do Estado para Hegel é assegurada pela constituição política. Ela é o que dá conteúdo ao corpo político do Estado, pois é a forma individual de vida do Estado. Vê-se que a unidade não ocorre nem em caráter contratual, tampouco pelo acordo firmado entre os indivíduos na família, na sociedade civil e posteriormente no Estado. O que sustenta a ideia da constituição política, assim como o Estado é a sua natureza racional, materializada pelo desvelamento dessa racionalidade da Ideia na história.

¹³ No § 261 da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, diz Hegel: “Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direito”..

Segundo Marx a racionalidade do Estado e da constituição política é uma abstração operada apenas em termos de argumentação lógica porque não existe nenhum conteúdo predicativo da constituição que a justifique com relação ao sujeito (o Estado). Assim, diz sobre Hegel:

O verdadeiro resultado a que ele almeja chegar é à determinação do organismo como constituição política. Não se construiu, porém, nenhuma ponte pela qual se possa chegar à ideia determinada do organismo do Estado ou da constituição política a partir da ideia universal de organismo, e tal ponte não pode ser construída nem na eternidade. (MARX, 2005, p. 35).

Para Hegel a constituição da unidade política ocorre primeiramente através do direito, porque ele institui normas e regras para que os indivíduos tenham igualdade. Mas essa igualdade é puramente formal, ela não existe de fato. Isso explica porque a crítica de Marx ao Estado e ao direito são em última instância objeto de uma única crítica que é o processo de totalização do Estado.

A unidade política é atribuída ao Estado por Hegel tanto na república quanto na monarquia, pois “cada povo tem a constituição que lhe é apropriada [...]. A constituição política não é histórica, não depende dos modos de vida de um povo ou de uma época, ela corresponde ao grau de autoconsciência de um povo de sua liberdade”. (HEGEL, 2003, p. 251, § 274).

Para se efetivar na dimensão ética e livre dos seres humanos o Estado em relação a razão do espírito assume a forma da monarquia constitucional do Estado Alemão. Hegel atribui o processo de racionalização plena ao Estado prussiano após a derrota de Napoleão que perdeu o domínio da Alemanha.

Na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma ainda que o poder soberano acontece em três momentos, quais sejam, “a universalidade da constituição e das leis, a deliberação entre o particular com o universal e o momento da decisão última como a autodeterminação à qual tudo retorna e toma o começo da realidade” (2003, p. 251-252, §275).

A racionalidade da monarquia constitucional nega a forma da república democrática. Para o autor a república é ainda um momento infantil e particular da razão. A república democrática não coincide com o momento de racionalização e eticidade do Estado. É um momento infantil porque a democracia não pode representar a vontade universal. A vontade universal está expressa no Estado político e a democracia tem a ver com a liberdade privada dos indivíduos.

A monarquia constitucional é a forma política eleita como expressão máxima da eticidade do Estado formulada por Hegel. Em consequência o monarca não pode ser expressão da particularidade de forma aleatória, pois deve expressar a vontade ética e consciente dos indivíduos no Estado. A unidade política é desvelada pela totalidade do poder monárquico, questionada por Marx no seguinte excerto:

O poder soberano não se encontra fora da universalidade da constituição e das leis, desde que por poder soberano se entenda o poder do monarca (constitucional). Mas, em verdade, o que Hegel pretende demonstrar é apenas isto: a “universalidade da constituição e das leis” é o poder soberano, a soberania do Estado. (2005, p.47).

Segundo Hegel, o conceito do monarca é o conceito mais difícil para o raciocínio, pois o monarca é a negação da vontade e individualidade da pessoa que está presente no direito abstrato e na moralidade subjetiva.

A figura do monarca também não pode ser explicada na unidade da família, tampouco da sociedade civil, já que o povo não pode ser multidão. O que ocorre na sociedade civil é justamente a multidão congregada como o conjunto de indivíduos particulares.

Uma multidão de pessoas organizadas pode ser levada pela persuasão de um líder a agir em unidade e ainda assim, essa unidade não seria real, pois ela nem é fruto da razão, tampouco da eticidade pensada por Hegel. Para que seja verdadeira a unidade política deve prover da razão e da eticidade dos indivíduos no Estado.

Por isso, para Hegel o Estado é a sociedade política real, pois é só pelo Estado que o “povo” adquire unidade política. O Estado é o organismo (corpo) da unidade e o monarca seu representante.

Povo é, portanto, uma categoria política, que existe enquanto negação da dispersão da sociedade civil. Por isso, segundo Hegel não faz sentido opor soberania popular à soberania do monarca, posto que o povo só existe enquanto unidade representado no monarca. A soberania do povo só pode ser a soberania do monarca. Vejamos:

Dissemos que a soberania pertence ao Estado. Mas o sentido habitual que se deu nos tempos modernos à soberania do povo é a de que ela se opõe à soberania que reside no monarca. Nesta oposição, a soberania do povo faz parte dos pensamentos confusos, fundados numa bárbara concepção do povo. Sem o seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens, etc. (HEGEL, 2003, p. 257, §279).

A monarquia constitucional representa o sistema político organizado de tal modo que o monarca (de forma hereditária ou não) é o chefe supremo do Estado, no entanto, seu poder não é soberano, pois o monarca não tem poder absoluto. Para que o poder do monarca não seja absoluto a forma de organização do Estado ocorre através da separação dos poderes em, poder legislativo, poder governamental e poder monárquico, como vemos a seguir:

No poder legislativo como totalidade, o que primeiro se faz sentir é a ação dos dois outros momentos: do elemento monárquico, pois a ele pertence a decisão suprema; do poder governamental, pois é ele que delibera graças ao conhecimento concreto que possui e à sua visão do conjunto e dos aspectos particulares, com os seus princípios reais bem estabelecidos e a sua informação daquilo de que os poderes públicos carecem. Por outro lado, intervém, enfim, o elemento das assembleias de ordens. (HEGEL, 2003, p. 275, §300).

O monarca sendo o representante da vontade soberana e ao mesmo o representante da totalidade do Estado, tem seus poderes limitados por um princípio ético. Suas decisões devem estar de acordo com a vontade geral do Estado, pois o monarca não é a fonte da unidade política. Por não possuir poderes irrestritos, sua ação está subordinada à manifestação da Ideia universal e racional através do Estado em que a vontade particular dos indivíduos já se encontra sintetizada.

O poder legislativo e a constituição política, que são para Hegel o organismo basilar do Estado, subsidiam a tomada de decisões do monarca. A decisão do monarca não está alicerçada na ideia de uma soma das vontades dos indivíduos, mas o fundamento da decisão é a objetificação na história da Ideia e do Espírito Absoluto dentro de uma lógica de efetivação do princípio racional.

Ao poder legislativo não cabe a formulação da constituição política, mas o papel de mediar as decisões do monarca. Aqueles que cumprem funções do poder legislativo não podem estar submetidos a seus próprios interesses e vontades, pois devem também estar subordinados à razão universal do Estado.

A contradição presente na relação entre o poder legislativo e a constituição política fica exposta, porque “diretamente, a constituição se encontra fora do domínio do poder legislativo, mas, indiretamente, o poder legislativo modifica a constituição. Ele faz, por um desvio, o que ele não pode e não deve fazer pela via direta”. (MARX, 2005, p. 74). O poder legislativo é um poder constitucional ao mesmo tempo em que ultrapassa a constituição.

Hegel busca instituir a unidade política entre o Estado e a sociedade civil através do direito público interno, especificamente mediado pelo poder legislativo, pelo poder do monarca e pelo poder governamental.

O poder governamental corresponde à estrutura que mantém a burocracia do Estado e suas instituições. No poder governamental existe uma base que o interliga diretamente a um momento da sociedade civil que são as corporações, no entanto, um delegado de corporação eleito pelos cidadãos deve ser reconhecido pela autoridade governamental para manter a relação de universalidade da razão do Estado.

A universalidade exige que a burocracia e os funcionários do Estado estejam acima dos interesses particulares da sociedade para que representem um momento da unidade coletiva e universal do Estado. Hegel não explica como é possível que um membro ou funcionário do Estado possa ser completamente despossuído dos seus interesses particulares enquanto membro da sociedade civil para incorporar o interesse universal, sobre isso Marx sustenta que:

Hegel não desenvolveu o poder governamental. Mas mesmo supondo-se que o tenha feito, ele não demonstrou que esse poder é mais do que uma função, uma determinação do cidadão do Estado em geral; considerando-o como um poder particular, separado, ele deduziu apenas que ele considera os “interesses particulares da sociedade civil” como interesses “que se encontram fora do universal em si e para si do Estado”. (MARX, 2005, p. 61).

Através de um complexo sistema representativo Hegel organiza a unidade da sociedade civil com o Estado por mediadores, que são o poder do monarca, o poder governamental e o poder legislativo.

Hegel está buscando resolver o problema entre Estado e sociedade civil propondo uma forma de organização política que a vontade do “povo” atinja o maior grau de unidade política, ética e racional. Podemos dizer que o Estado é em Hegel não o bem supremo, mas a razão coletiva suprema. Realizar a razão histórica dos seres humanos é a única chance de uma liberdade completa.

Igualmente, Hegel está pensando em termos de justificação da monarquia constitucional em oposição à democracia parlamentar, assim o problema da representação política como elemento de formação da unidade está presente não só no contexto alemão, mas é antes, uma característica própria do funcionamento do Estado Moderno.

A soberania do monarca em contraposição à soberania do povo para Hegel se justifica porque é dada por um mecanismo de representação. Um tipo de representação política que elimina a exigência do mínimo de identidade entre o povo e o Estado, pois a

legitimidade da monarquia ocorre através da autorização que o monarca recebe para agir segundo o princípio ético do Estado. Sendo esse último produto da racionalidade o monarca não pode representar seus interesses particulares, ele representa a liberdade e a eticidade dos indivíduos reunidos no Estado.

Do mesmo modo, para Hegel a deliberação é o vínculo entre o particular e o universal, mas o papel da deliberação no governo representativo não é vincular o particular com o universal, ao contrário, sua função é separar governante e governado, dar autonomia, delimitar o que é do âmbito do Estado do âmbito da sociedade civil e, por isso, não se pode pensar a unidade política a partir da deliberação. Assim, diz:

A determinação conceitual própria daquela *representação* é a que reside no fato de, por seu intermédio, o elemento subjetivo da liberdade, o conhecimento e a vontade próprios daquele domínio a que chamamos sociedade civil alcançarem uma existência que os relaciona com o Estado. (HEGEL, 2003, p. 276).

Uma experiência de representação política, que garanta a participação de todos os indivíduos que compõem o corpo social é impossível, pois essa representação ocorre alienada da sociedade civil. Na contínua formulação crítica sobre a justificação racional e ética da monarquia constitucional em oposição à democracia Marx indaga que “a democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas ela falsifica conteúdo”. (2005, p.55).

A negação do Estado burguês e da razão de Estado em Hegel impõe a Marx a elaboração de uma forma política que se oponha à monarquia constitucional. Primeiramente essa forma política não pode ser sustentada por um princípio de identidade, pois entre o Estado e a sociedade civil não existe senão diferença. O Estado definitivamente não expressa a identidade de um povo, tampouco de uma classe. Ao contrário:

O Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. (MARX, 2007, p. 76.)

Contra a ideia da universalização do Estado temos o fato de que este não detém o monopólio da criação de identidade, uma vez que a produção dessa identidade acontece também por meio de partidos, movimentos de massas, organizações religiosas, sindicatos etc. Hegel até admite isso assumindo que as corporações são um momento de unidade,

mas ainda são um momento anterior à razão do Estado, por isso são da dimensão da sociedade civil. Elas são uma unidade ainda em processo, uma unidade não acabada.

Nesse ponto se localiza o traço fundamental que surge da crítica de Marx a Hegel, pois o materialismo marxiano fundamenta a política na sociedade política real que engloba o conjunto da sociedade civil. Também nesse sentido que é se desdobrar uma reflexão filosófica e materialista sobre a política, para conceituar o que ela significa. Para aprofundar essa questão, recorremos a *VIII Tese sobre Feuerbach* em que Marx define “a vida social como essencialmente prática”. (2005, p.538). A política encontra-se no terreno de disputa entre as classes constituídas historicamente e não mais na dimensão universalizada do Estado.

O autor busca definir o que é política a partir da sociedade real, das relações entre os seres humanos para explicar o Estado Moderno e não o inverso. A natureza e a origem do Estado estão alicerçadas sobre as relações basilares entre os seres humanos, mas não quaisquer relações, pois:

A história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios 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*; relação que cada geração recebe da geração 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 – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. (MARX, 2005, p.97).

Do mesmo modo, a origem da legitimidade do poder político não pode ser uma ideia de razão que parta da negação da sociedade civil como Hegel faz ao afirmar a monarquia constitucional e o Estado como fonte de legitimidade do poder. A ideia de uma verdadeira democracia (*wahre Demokratie*) é lançada por Marx como uma necessidade conceitual em detrimento da justificação do poder racional e ético do monarca.

Para pensar uma possibilidade de democracia em contraposição à monarquia constitucional e a legitimação do Estado prussiano, Marx desconstrói o conceito tradicional de representação política, mostrando que ela é uma abstração proveniente da separação entre Estado e sociedade civil. Nas palavras de autor:

A sociedade civil é sociedade política real. E então é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do Estado político enquanto existência separada da sociedade civil, uma exigência

que deriva apenas da representação *teológica* do Estado político. Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder *legislativo* como poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa: o sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é, aqui, representante não por meio de outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele *é e faz*. (MARX, Karl. 2005, p. 133).

Para Hegel não fazia sentido opor a soberania do Estado à soberania popular, pois o Estado já é a representação da unidade do povo. No entanto, a soberania do Estado é a soberania de decisão sobre o conjunto dos seres humanos na sociedade. Logo, a soberania do Estado é a negação por excelência da soberania social do povo. É a soberania da sociedade política contraposta a sociedade civil.

Contrapondo essa ideia, Marx afirma que na verdade o que existe é o povo enquanto realidade, a política deve ser pensada tendo como ponto de partida o povo como o concreto das relações sociais entre os seres humanos, vejamos:

Como se o povo não fosse o Estado real. O Estado é um abstractum. Somente o povo é o concretum. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva ao abstractum, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação ao concretum. (MARX, 2005, p.48).

A despolitização do Estado operada na *Crítica da Filosofia do Direito* é precedida pelo vínculo indissociável entre teoria e prática que marca a noção filosófica do materialismo e que é apresentada em *A Ideologia Alemã*. A crítica à filosofia hegeliana leva-nos a uma teoria cujo objetivo fundamental é estabelecer o vínculo entre a formação da consciência e uma prática transformadora do mundo.

O materialismo é o ponto de partida para a compreensão do conjunto das relações sociais, por isso conceitos como soberania, democracia e povo para o materialismo marxiano são pensados as luzes da práxis como ação política transformadora e formadora da consciência.

A ideia de uma verdadeira democracia vai ser pensada a partir da superação dialética da separação entre o Estado e da sociedade civil, por isso a democracia “é o enigma resolvido de todas as constituições” (MARX, Karl. 2005, p. 50).

Em vista disto, a forma política que leva a cabo o projeto marxiano de emancipação devem ser buscadas, sobretudo, no significado da práxis enquanto atividade

humana livre e acima de tudo criativa, tecidas na resistência ao fim da história. Portanto, “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” (MARX, Karl. 2010, p. 72).

2 LIBERDADE E EMANCIPAÇÃO NO PENSAMENTO MARXIANO

A igualdade política e jurídica que decorre do pensamento hegeliano, tem o povo como soberano através do monarca que é seu representante perante o Estado. Esse é o fundamento da monarquia constitucional pensada por Hegel como legítima forma de liberdade pública.

A liberdade para Hegel consiste na identidade que Marx define como identidade normativa entre os interesses particulares mediados pela família e a sociedade civil com a vontade geral atribuída ao Estado.

O Estado torna-se purificado de todas as contradições do âmbito privado, daquilo que concerne exclusivamente as relações da família e da sociedade civil. O que torna relevante a crítica de Marx é justamente mostrar a possibilidade de outra delimitação entre a política e a vida social a partir do reconhecimento das esferas da sociedade civil.

A concepção de homem expressa por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito* traz à tona um ser humano dividido e esquarterado em pedaços. Por um lado, temos o homem e por outro o cidadão. A liberdade hegeliana que ocorre por meio do Estado, se fundamenta em um conceito de um homem que termina “colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira abstrata e limitada, ou seja, de maneira parcial”. (MARX, 2010, p. 39).

A noção de liberdade que decorre dessa cisão tem fundamento na separação entre a sociedade civil e o Estado no pensamento hegeliano, pois o indivíduo torna-se emancipado de todas as diferenças sociais e aparece como sujeito de igualdade formal e jurídica, comum a todo e qualquer cidadão.

Entretanto, com o desenvolvimento da sociedade civil o Estado que antes precisava garantir a existência da propriedade ou eliminar as contradições do sistema de carências hegeliano encontra contradições que não é capaz de resolver: a separação entre a dimensão política e a dimensão social.

Partindo dessa perspectiva teórica o Estado só assegura a unidade do povo formalmente e idealmente, pois ela pressupõe que sua existência enquanto corpo político elimine as diferenças fáticas da vida de cada ser humano. Desse modo, cada indivíduo torna-se igual politicamente para o Estado.

As diferenças provenientes das relações estabelecidas no seio da sociedade civil burguesa seriam idealmente sintetizadas e dirimidas no Estado. Hegel objetivava fundamentar o princípio ético racional da monarquia constitucional. A política seria o terreno em que os cidadãos possuidores de igualdade formal e jurídica congregassem sua unidade por meio da vontade geral expressa pelo Estado e pelo monarca.

Em *Sobre a Questão Judaica*, escrita por Marx a sociedade civil é identificada como o conjunto das relações de produção burguesas. A superação das contradições do sistema de carências hegeliano que ocorre por meio do Estado é descrita por Marx através da história do desenvolvimento das forças produtivas. A acumulação de riqueza pelo espólio da terra, através da apropriação privadas dos meios de produção são identificados como os elementos históricos marcantes dos modos de produção da moderna sociedade burguesa, isto é, do capitalismo.

A oposição de Marx ao pensamento hegeliano não se refere à propriedade da pessoa particular que sustentava o sistema de carências hegeliano, mas a um modo característico de posse e propriedade das modernas sociedades. Nelas a sociedade civil se desenvolveu a tal ponto que os modos de produção passam a ser propriedades privadas de uma classe: a nascente classe burguesa.

A crítica de Marx formulada a partir em *Sobre a Questão Judaica* é direcionada a Bruno Bauer e tem relação particularmente com o conceito de liberdade. Historicamente a forma do Estado burguês transforma a cisão entre indivíduo e cidadão em um instrumento de monopólio da violência pelo qual a classe que detém a propriedade privada dos meios de produção pode usurpar legalmente, mas não legitimamente a liberdade, o direito e justiça daqueles que não detém propriedade.

Bauer em seu artigo *A questão Judaica*, publicado em 1842 pretendia apontar que a emancipação dos judeus dependeria de sua completa emancipação religiosa, pois ao abrir mão da religião os judeus poderiam adquirir igualdade jurídica no Estado.

Para o materialismo marxiano a resposta para a equação entre direito, justiça e liberdade não pode ser encontrada nem na afirmação do direito burguês centrada no indivíduo, tampouco através de uma abstração geral da sobreposição da sociedade sobre

ele. Sendo assim, para que a conquista da liberdade seja revolucionária é preciso pensar como a política adquire essa dimensão ao ser pensada como *emancipação prática*¹⁴.

A emancipação e a noção de liberdade pensadas a partir do materialismo marxiano tem como tópicos uma sociedade em que todos os seres humanos sejam livres, não apenas enquanto indivíduos e sim enquanto membros da sociedade. Só existe liberdade na medida em que a essência humana corresponda a existência real da mesma, positivamente. Ao defender a emancipação cívica dos judeus, Marx reconhece a importância da emancipação política, sem deixar de reconhecer também seus limites.

2.1 Política e Vida social

A existência do Estado Moderno, em especial na filosofia hegeliana, tem por atividade fundamental unir o cidadão e o indivíduo que vivem uma vida dupla: a vida política e a vida social.

O materialismo de Feuerbach atribui à essência humana uma característica fundamentalmente contemplativa e alienada, pois os seres humanos não se reconhecem enquanto produto e produtores da realidade. Ao tentar desmistificar a alienação do sujeito com a religião Feuerbach a contrapõe a partir de um materialismo ainda incapaz de colocar o ser humano como sujeito da ação o que para Marx seria fruto de um materialismo ainda idealista.

Almejando a solução da dualidade entre o indivíduo e o cidadão Marx propõe que a equação a ser resolvida entre a existência e a essência ocorre no momento em que existência e essência humana se unem dialeticamente tornando o homem em puro ato.

Não só as características biológicas diferenciam os seres humanos dos outros animais, mas também sua capacidade de interação histórica com outros seres humanos e a natureza. O indivíduo isolado, tomado a partir de si mesmo não tem portanto, uma existência dada pela natureza, ele é antes uma forma singular de conceber a essência humana dada pelas condições históricas de formação da sociedade capitalista.

¹⁴ Por emancipação prática estamos entendendo 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. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática”. (MARX, 2010, p. 41)

No fundamento do direito e do Estado na filosofia hegeliana o que está presente é a essência do cidadão. Apesar da liberdade realizar-se nos indivíduos na medida em que desenvolvem sua consciência, as formas coletivas de liberdade estão expressas no direito, na eticidade e no Estado. Portanto, a liberdade da qual falamos é uma liberdade do cidadão para com o Estado, uma liberdade política.

As formas coletivas de liberdade bem como as formas individuais precisam se desenvolver completamente para que realmente haja liberdade. Na visão de Hegel a monarquia constitucional seria o momento da efetivação da liberdade do cidadão.

Mesmo que do ponto de vista metodológico teórico Marx em *A Ideologia Alemã* não tenha esgotado todas as possibilidades investigativas acerca da relação entre o real e as formas de produção da consciência, a categoria do trabalho já aparece como uma questão central para explicar o modo como o movimento do real é apreendido a partir das relações dos seres humanos com a natureza¹⁵ e com suas formas de organização social.

A relação entre trabalho e a vida social, aparece nessa obra numa relação de autonomia relativa entre as categorias. O trabalho seria a estrutura ontológica e originária de toda a vida social. Segundo o filósofo húngaro György Lukács na obra *Para Uma Ontologia do Ser Social II* o trabalho encontra-se dentro de um “complexo de complexos”, sendo mais uma categoria do ser social, já que os complexos são imbricados. Lukács argumenta a partir do seguinte esboço:

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar esta tentativa com a análise do trabalho. É claro que jamais se deve esquecer que qualquer estágio do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, tem caráter de complexo, isto é, que as suas categorias, até mesmo as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata. E mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextrincável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo

¹⁵ O significado de Natureza empregado antes de tudo, é um conceito cuja finalidade consiste em delimitar a partir das obras de Marx a relação entre os seres humanos e a natureza. Sendo assim, o sentido de natureza empregado no texto não é necessariamente opor-se à noção de humanidade. É através da atividade sensível, isto é, da práxis que a relação homem e natureza está sendo examinada por Marx em *A Ideologia Alemã*. Então seria um engano tomar o adjetivo ‘natural’ como sinônimo irrestrito de ‘bom’ e a partir disso desejar um retorno a um possível estado de natureza. O que se pretende é pensar concretamente as relações entre natureza e sociedade, a partir da ação humana de transformação da natureza por meio do trabalho na história da humanidade.

mesma etc. Nenhuma dessas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente (LUKÁCS, 2013, p. 41).

Marx em sua obra *O Capital*, designa como fetichismo da mercadoria o processo pelo qual a verdadeira significação da ação humana é ocultada sob a forma mercadoria¹⁶. No processo de produção da sociedade civil burguesa o fetichismo designa um objeto oculto que atribui a existência das mercadorias e seu respectivo valor à um movimento espontâneo do mercado, independente e superior à vontade humana.

De maneira semelhante ocorre com o fetichismo das formas políticas, pois impede que o processo de constituição da política seja reconhecido como um produto da ação humana.

Assim como o caráter fetichista da forma da mercadoria, o caráter fetichista das formas políticas reflete características da atividade humana sensível, isto é, da práxis, enquanto características objetivas completamente estranhas e apartadas das relações sociais que a produzem.

Há aqui, portanto, a abertura conceitual que permite pensar a forma política com autonomia relativa à forma econômica. Isto é, não se pode extrair de maneira mecânica os fenômenos políticos, jurídicos e ideológicos da forma mercadoria. A relação entre a estrutura econômica e a superestrutura precisam partir da análise dos processos históricos dados na relação entre os seres humanos uns com os outros e com a natureza.

Essa abertura para pensar as formas políticas tem como ponto de partida a compreensão histórica que se institui a partir do materialismo marxiano e não precisa ser buscada em *O Capital*. Marx já fornece os elementos conceituais que nos permitem essa interpretação em *A Ideologia Alemã* pela forma como pensa teoria e prática.

No lugar do caráter especulativo interposto à filosofia Marx propõe uma filosofia que é a teoria da transformação social. Teoria e prática são tomadas a partir de uma relação intrínseca e dialética de causalidade. Consciência e atividade real estão vinculadas desde sua origem. Dessa noção de filosofia decorre a conhecida *XI Tese sobre Feuerbach*: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo”. (MARX, 2007, 539).

¹⁶ O caráter misterioso da forma mercadoria consiste simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos” (MARX, 1988, p. 71).

Com fundamento também na perspectiva materialista a política e filosofia são pensadas a partir da compreensão do real como processo histórico das relações humanas. Na sociedade burguesa e capitalista a luta de classes é o terreno da política e não mais o Estado como dimensão universalizada. Nessa perspectiva, “o que a política significa aqui e agora é o resultado de um longo processo histórico, durante o qual ela se firmou como atividade social na vida dos homens”. (MAAR, 1987, p.29).

Analisando historicamente o processo de formação histórico das classes sociais e da conseqüente luta entre elas, Marx revela o Estado como o instrumento de dominação e como resultado das disputas que ocorrem no seio da sociedade civil.

Nesse cenário o socialismo marxiano emerge num horizonte possível como conseqüência da ação política, isto é, da práxis transformadora da realidade que visa a superação das relações burguesa e do capitalismo.

A separação entre o homem e o cidadão, desenvolvida em *Sobre a Questão Judaica*, estabelece que a esfera política só existe como uma realidade externa e independente da esfera social enquanto ficção, pois enquanto realidade tudo o que concerne à esfera social tem relação com os acontecimentos da esfera política. Marx desnuda essa relação ao mostrar que o Estado não é a dimensão purificada da sociedade.

Para Marx a esfera política bem como a esfera social devem ser pensadas sob a premissa de que toda ação humana é realizada pelos seres humanos sob determinadas circunstâncias. Pela ação política os homens historicamente transformam suas relações sociais e são transformados por ela.

Segundo Arendt a política não era mais como na polis grega o lugar em que o cidadão exercia sua liberdade por meio da ação. A política tornou-se na modernidade submersa ao domínio social de tal modo que a esfera pública e privada degeneram-se na sociedade.

Retomando o cerne do argumento de Arendt e Bobbio apresentado no primeiro capítulo Marx teria contribuído para essa conceituação da política ao definir o trabalho como atividade essencial da vida humana e com isso atribuindo papel determinante ao domínio social. Para os autores o ponto ápice da ascensão da esfera social ocorre quando os seres humanos infligem toda sua existência em razão do trabalho. Marx teria reforçado a ascensão da esfera social ao dar lugar de destaque ao trabalho como constituidor das relações humanas.

No entanto, a perspectiva inaugurada pelo materialismo marxiano e que pretendemos reforçar demonstra que a essência humana não pode ser reduzida ao homem

do trabalho ou ao animal laborans. A constatação de Marx diz respeito ao processo de constituição histórica do capitalismo, evidenciado pelas relações da sociedade civil burguesa.

A supremacia da política como domínio do Estado sobre todas as dimensões da esfera social são a base de sustentação da ideia moderna de Estado. Marx almeja que a política seja o terreno em que as amarras biológicas e sociais sejam superadas para que haja espaço para um fazer político de um ser humano totalmente emancipado.

Por essa razão, a liberdade para o pensamento marxiano só tem sentido se pensada como emancipação. O trabalho, tal como qualquer outra atividade humana, é mediado pela relação dialética entre ação e significado. A práxis é justamente este momento. Portanto, a emancipação não é um estágio, mas um processo pelo qual se muda a vida e a consciência dos seres humanos e constituem um novo mundo de significado.

2.2 Os limites da emancipação política e a afirmação da emancipação humana como horizonte

Sobre a Questão Judaica foi escrita em 1843 e publicada no volume único dos Anais Franco-Alemães. O momento de publicação dessa obra coincide com o fim da Gazeta Renana e a publicação da *Crítica da Filosofia do Direito*.

Como ressalta Daniel Bensaïd no Prefácio da Edição da Boitempo sobre as publicações de Marx de 1843 e 1844 “a religião e a política, naquele momento, “constituem os objetos centrais do interesse da Alemanha”: É preciso partir desses objetos, como quer que se apresentem, e não contrapor-lhes algum sistema pronto”¹⁷.

Partindo dos objetos conjunturais de sua época *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, a Ideologia Alemã e Sobre a Questão Judaica* elucidam um momento de intensa formação político-teórica de Marx. Tal movimento de pensamento tem por característica uma constante afirmação dos fundamentos teóricos do materialismo que vai ganhando conteúdo e forma durante as publicações.

Marx parte do idealismo para reconhecer seus limites e, por isso a filosofia que busca delinear é antes de tudo um movimento de negação de alguns aspectos idealistas,

¹⁷ BENSAÏD, Daniel. *Apresentação: Sobre a Questão Judaica*. Boitempo: 2010.

conservando àqueles ainda importantes para os caminhos que pretende abrir. Como pode ser visto em uma das três cartas escritas para Arnold Ruge em 1843 o materialismo marxiano propõe:

Sendo assim, não sou favorável a que finquemos uma bandeira dogmática; ao contrário. Devemos procurar ajudar os dogmáticos a obter clareza quanto às suas proposições. Assim, sobretudo o comunismo é uma abstração dogmática, e não tenho em mente algum comunismo imaginário ou possível, mas o comunismo realmente existente, como ensinado por Cabet, Dézamy, Weitling etc.¹⁸

Sobre a questão Judaica é uma reflexão de Marx sobre a emancipação dos judeus em resposta ao livro *A questão judaica* de Bruno Bauer. O direito, a justiça e a liberdade burguesas são os principais temas de análise desse ensaio sendo sua característica principal retratar os limites da emancipação política frente a necessidade de emancipação humana.

No decorrer dessa obra o direito, a liberdade e a justiça aparecem como formas negativas na sociedade burguesa, porque o projeto da crítica marxiana sobre o direito e liberdade tinha como objetivo contrapor o idealismo de Bauer e Stirner.

Bauer explora a relação entre direito e liberdade do povo judeu pela via da religião. Marx leva a crítica as últimas consequências transformando-a em uma crítica do direito e da liberdade na sociedade burguesa de sua época. A crítica a religião é elevada a crítica da política, do Estado e do direito e se aprofunda ainda na construção de uma crítica a liberdade burguesa em contraposição a liberdade humana.

Marx alega que “vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 2010, p. 36).

O Estado que Bauer se propõe a superar é o Estado cristão comandado por Frederico Guilherme IV. O núcleo da argumentação de Bauer advém do fato de que cristãos ou judeus não possuem uma essência diferente, pois ambos enquanto seres humanos direcionam esforços a sua emancipação. Nas palavras de Bauer “a emancipação geral, só pode ser realizada a partir do momento que for universalmente reconhecido que a essência do homem não é a circuncisão, nem o batismo, mas a liberdade¹⁹”.

¹⁸ KARL, Marx. *Carta a Arnold Ruge*, 1843. p. 69-70. In: BENSAID, Daniel. *Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política*. Boitempo, 2010.

¹⁹ Tradução nossa extraída da publicação *L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres* (1843) de Bruno Bauer, tradução do alemão para francês de Jean-François Poirier. Trecho original: “que l'émancipation en tant que telle, l'émancipation en général, ne pourra être assurément entreprise qu' à

A emancipação geral poderia, portanto, ser alcançada a partir da superação da religião por meio da igualdade formal entre os homens juridicamente, ou seja, a emancipação do homem e a liberdade referem-se a emancipação do cidadão, que Marx chamará de emancipação política.

O que Marx pretende mostrar contra os argumentos de Bruno Bauer é que as essências dos judeus e dos cristãos estão ambas precedidas por um problema anterior, que é a impossibilidade de realização dessa essência. Se os seres humanos possuem uma vida dupla, irreconciliável, expressa na separação entre o Estado e a sociedade civil, o cidadão representa uma dimensão abstraída da realidade.

O Estado que decorre dessa concepção de essência humana formulada no seio do desenvolvimento da sociedade burguesa será sempre o reflexo de uma liberdade parcial. Portanto, o problema da emancipação não tem relação com a existência da liberdade em uma determinada forma de Estado, mas diz respeito à essência do Estado.

Se o problema é a essência do Estado, não basta que haja uma separação da esfera religiosa do Estado. O que para Bauer aparece como uma necessidade de emancipação política perante a religião para Marx é na verdade uma necessidade de emancipação humana perante à emancipação política.

A revolução política descrita por Marx levaria apenas a constituição de um Estado político. A revolução política da sociedade burguesa estabeleceu um direito, uma forma de liberdade e uma forma política estatal próprias em contraposição ao regime feudal. Por isso, toma os Estados norte-americanos como exemplo da mais acabada forma política da sociedade burguesa em que a contradição Estado e religião já aparece resolvida:

Os Estados norte-americanos, entretanto, são para nós apenas um exemplo. A pergunta é: como se comporta a emancipação política plena para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e sua força vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado. Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na essência do próprio Estado. (MARX, 2010, p.38)

Desenvolvendo argumento crítico sobre os limites da emancipação política, Marx usa como exemplo o Estado teológico na Alemanha, o Estado Constitucional na França e no Estado Constitucional ou livre na América do Norte. No primeiro o Estado resolve a

compter du moment ou il sera universellement reconnu que l' essence de l'homme est non pas la circoncision ni le baptême mais la liberte”.

questão do judeus sobrepondo o Estado à qualquer esfera teológica. Na França os judeus adquirem uma liberdade parcial ao serem reconhecidos como cidadãos e garantem com isso acesso a uma emancipação política ainda parcial. No Estado americano o direito dirime todas as diferenças religiosas, dotando o Estado de um caráter completamente aquém da esfera religiosa.

Desse modo, o que está em jogo em *Sobre a Questão Judaica* e no debate com Bauer sobre separação entre sociedade civil e Estado é a noção de homem moderna que sustenta a ideia de liberdade, de direito e de justiça e que são também a sustentação da existência do Estado como o corpo político que garante a liberdade e a justiça através do direito.

Bauer acredita que uma solução para os judeus seria abdicar de sua religião admitindo a essência humana que para todos os indivíduos é única e independe da religião. Essa essência humana se realizaria na constituição de um Estado em que todos fossem tomados como iguais por ela e não pela sua religião. Marx identifica que Bauer não extrai todas as consequências dessa afirmação de emancipação política, pois desconsidera que essa essência humana admite um ser humano com uma vida dupla e irreconciliável: a vida política e a vida social. Assim, Marx afirma em *Sobre a Questão Judaica*:

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, 2010, p.39).

Logo, existe um limite no que tange a emancipação política, pois se os seres humanos não são de fato livres, não é possível que o Estado seja livre. O raciocínio de Bauer atribui o antagonismo entre o judeu e o cristão como um antagonismo religioso, sem perceber que mesmo que o Estado seja liberto das amarras da religião ele continuaria ainda incapaz de assegurar a todos uma liberdade completa, pois os outros aspectos da vida não se dissolvem no Estado, na verdade se intensificam nele.

O paradigma entre Estado e religião é substituído pelo antagonismo entre o Estado e a sociedade civil e não o antagonismo entre o judeu e o cristão. Diz Marx (2010, p.34): “como se resolve um antagonismo? Tornando-o impossível. Como se faz para tornar impossível um antagonismo religioso? Superando a religião”. Igualmente, acredita-se que o modo de superar o antagonismo entre o Estado e a sociedade civil não é afirmando a supremacia da sociedade civil sobre o Estado, mas tornando-o o antagonismo entre eles impossível.

Como já dito, a separação entre a sociedade civil e o Estado tem raiz na separação do homem e o cidadão. Em razão disso, a emancipação política é entendida por Marx como uma emancipação parcial, posto que a revolução política ainda está atrelada ao Estado e este, por sua vez, coloca-se como “mediador entre o homem e a liberdade do homem” (MARX, 2010, p. 39).

Lefort em sua obra *A invenção democrática* (1981) questiona a posição de Marx que em *Sobre a Questão Judaica* atém-se apenas à dimensão negativa da emancipação política, sem perceber as conquistas constitucionais que a emancipação política traz consigo, por exemplo, pela afirmação da liberdade de expressão, o sufrágio universal etc e isso de alguma maneira contribui para a depreciação do direito em geral. Apesar de Lefort deixar claro que seu intuito é crítica à esquerda francesa de sua época, o autor fundamenta essa crítica nos dizeres de Marx em sua obra *Sobre a Questão Judaica*, cito:

A expansão do marxismo, no conjunto da esquerda francesa, caminhou por muito tempo lado a lado com a depreciação do direito em geral e a condenação veemente, irônica e científica da noção burguesa dos direitos do homem [...] sua célebre crítica dos direitos do homem em *A Questão Judaica*, ainda que se trate de um ensaio de juventude, não foi desmentida pelas suas obras posteriores. (LEFORT, Claude. 1983, p. 38).

O direito tem como pressuposto fundamental a garantia da justiça e da liberdade. Ao estabelecer a crítica ao direito e a justiça burguesa Marx leva em conta que o objetivo do direito burguês é criar formalmente mecanismos de punição e estabelecer através do Estado formas de vingança pessoal para as dimensões da vida pública. Em última instância, a dominação burguesa só foi possível subjugando a justiça ao status de vingança e o direito como ferramenta de punição e dominação.

A crítica ao direito propõe o desvelamento do direito e da justiça enquanto esferas de neutralidade aferindo ao sistema judiciário seu lugar nas relações de poder, uma vez que a imparcialidade da justiça e do direito é meramente fictícia. A riqueza da

contribuição marxiana consiste por essa razão no desvelamento da natureza de classe da justiça e do direito.

Os contornos dessa dimensão negativa do direito e da justiça ficam mais claros em a *Guerra Civil na França* e no *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, porque Marx estabelece uma relação direta entre as conquistas constitucionais e a defesa da propriedade privada. Marx reconhece que apesar de significarem um grande avanço com relação às formas de poder e repressão estabelecidas pelo Antigo Regime não são as declarações que garantem os avanços democráticos.

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* que servem de preâmbulo a Constituição da Revolução Francesa adotada em 1791 foram insuficientes para conter a centralização do Estado e ao domínio totalitário e repressivo que marcou a França bonapartista.

Por isso é preciso mencionar que o intuito de *Sobre a Questão Judaica* apesar de discorrer sobre a situação histórica em que se encontrava a sociedade alemã é sobretudo uma crítica filosófica que resguarda limites de objeto, qual seja, examinar a crítica de Bauer ao Estado cristão. Para delimitarmos com maior precisão o objeto central da análise marxiana é o modo de produção capitalista. A negatividade do direito e do Estado são assim, decorrentes do modo de produção da vida dos homens num determinado momento do desenvolvimento das forças produtivas levando a crítica da justiça e da liberdade burguesas.

Com essa ressalva, fica mais evidente que a dimensão negativa da crítica à emancipação política se faz a partir de dois movimentos concomitantes: o movimento filosófico de crítica ao conceito de essência humana comum na filosofia política moderna e o movimento de crítica histórica às três formas políticas de Estado que Marx lança mão como exemplo real e histórico de sua argumentação.

Verificando que tanto no Estado teológico na Alemanha, como no Estado Constitucional na França e no Estado Constitucional ou livre na América do Norte a emancipação política foi insuficiente para garantir a liberdade coletiva da sociedade. O que esses Estados alcançaram foram liberdades individuais e algumas liberdades políticas necessárias ao seu próprio desenvolvimento, tendo em comum entre eles ainda a separação da vida política com a vida social.

A dimensão positiva do direito deve servir para garantir condições mínimas de disputa nos processos políticos e permitir o mínimo de legitimidade para que haja possível

algum tipo de resistência ao Estado, pois o direito e justiça dependem necessariamente do campo da política e precisam ser analisados a partir dela.

Sendo assim, a emancipação política é reconhecida por Marx como um avanço dentro da ordem burguesa, porém ela é antes de tudo limitada, pois será sempre a emancipação de uma minoria do cidadão burguês e não pode representar portanto, a completa emancipação.

Ao afirmar os limites da emancipação política e declarar a necessidade da emancipação humana, Marx visa alcançar uma dimensão ontológica em que o ser humano enquanto gênero não seja uma categoria apartada no ser humano enquanto ser político.

Além disso, Marx pretende mostrar a inverdade em acreditar que os seres humanos alcançam a liberdade na medida em que o Estado declara abolida a propriedade privada através de uma determinação política formal, isto é, através do direito, mas “acaso a propriedade privada não estaria abolida em princípio se o não proprietário se tornasse legislador do proprietário?” (MARX, 2010, p.39).

Portanto, a afirmação marxiana da emancipação prática visa traçar como é possível que a política não seja afirmada como negação do domínio social, tampouco o contrário. Na via dialética, Marx traz à tona a ideia de revolução como fio condutor que torna à emancipação humana possível. Toda condição de transformação só pode ser pensada como atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos, pois é “somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível”. (2007, p.64).

2.3 A emancipação humana como *telos* da teoria da revolução

Dada a insuficiência da emancipação política descrita em *Sobre a Questão Judaica* como pensar então a emancipação completa, a emancipação humana a partir da teoria marxiana? Ou ainda, como pensar a emancipação fora do espectro egoísta do homem individual, já que a realização da essência humana deve ser pensada como práxis conjunta dos seres humanos na comunidade?

Em outras palavras, a pergunta a ser feita é qual o *telos* da emancipação humana? Empregamos a palavra grega *telos*²⁰ para designar o movimento pelo qual emancipação humana se define enquanto princípio até sua plena realização. O *telos* seria portanto, a dinâmica de ação e consciência implicados no processo de emancipação humana a que chamaremos revolução.

O marco teórico mais importante que o materialismo marxiano se propõe é a precisa junção entre teoria e prática. Teoria e prática são também o pilar da emancipação que se realiza para que vida social não mais exista separadamente da política e para que o indivíduo se reconheça enquanto sujeito da história.

Enquanto práxis este movimento de reconhecimento de si enquanto sujeito da ação política está circunscrito em um único movimento de reconciliação da esfera social com a esfera política. Do mesmo modo, a emancipação humana não diz respeito à emancipação do homem egoísta que surge como um produto da sociedade burguesa moderna, uma vez que:

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” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010, p.54).

A práxis é a categoria pela qual a liberdade marxiana torna-se possível, como anunciado na *III Tese sobre Feuerbach* “a coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária”. (MARX, 2007, p. 534).

A percepção de si enquanto sujeito da práxis revolucionária é decisiva para que a classe trabalhadora tenha centralidade na revolução, pois a mudança radical das formas determinadas historicamente o qual os seres humanos encontram-se inseridos passa pelo entendimento de que os seres humanos constroem a si mesmo e aos outros historicamente e em conjunto.

A revolução anunciada em *A Ideologia Alemã* e aprofundada no *Manifesto* não se confunde com a tomada de Estado (violenta ou não) ou com um fórmula de emancipação

²⁰ *Telos* é uma palavra grega que diz o processo contínuo de referência entre o operar do princípio (arché) e sua realização e plenificação de sentido (finalidade de cada próprio). CASTRO, Manuel Antônio de. "Época e tempo poético". In: -----, Leitura: questões. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2015, p. 279.

pré-determinada. A revolução é o movimento em que a práxis torna os seres humanos sujeitos de sua própria ação e por isso, *toda vida social é essencialmente prática*. (MARX, 2007, p. 534).

A partir disso, podemos perceber que a separação entre a vida política e a vida privada dos indivíduos só se resolve através da práxis. Ressalto que amplitude do conceito de *práxis* não se restringe a ação pura e simplesmente, levando Marx a afirmar que:

Para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma revolução; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade. (2007, p. 42).

Como já havíamos dito, a revolução política leva à emancipação política dentro da ordem societária do capitalismo. Ao desnudar a racionalidade normativo estabelecida pelo modo de produção Marx ultrapassa à crítica fazendo emergir uma teoria de superação do capitalismo. A revolução social é a revolução da classe trabalhadora em que a práxis corresponde a apreensão da realidade como autoprodução humana.

Tomada desse ponto de vista, a emancipação não é apenas um movimento de autoconsciência individual rumo ao esclarecimento. A emancipação se dá pelo processo de reconhecimento das dinâmicas de produção e reprodução da lógica capitalista e pela sua conseqüente superação. Tal superação não é dada como ação pura e simplesmente, mas pela combinação entre consciência e ação política.

A ação política que é própria do engajamento revolucionário, implica o reconhecimento a compreensão precisa da relação entre teoria e práxis. A ação da práxis não é uma ação irrefletida e a teoria não tem o papel de idealizar e orientar a ação. Isto significa que nem a teoria está subordinada a prática e tampouco a prática subordinada a teoria.

Os seres humanos, no processo de autoprodução consciente da realidade, são ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua própria ação, são o elo de uma práxis transformadora da realidade em que a possibilidade da revolução social torna-se possível.

A revolução é o movimento de reconhecimento das relações históricas que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza e que ao mesmo tempo promove a modificação dessas relações. Portanto, a revolução não é uma determinação histórica ocasionada pela tomada de consciência do proletariado.

A superação da política, cujo terreno é a luta de classes, ocorre quando através da práxis a revolução supere a dualidade da vida social com a vida política. Sobre isso afirma a autora Thamy Pogrebinschi, estudiosa das obras de Marx:

A política encontraria um fim com a revolução que pusesse abaixo o Estado moderno e seu modo de produção correspondente. Mas o político irrompe precisamente com a superação desse Estado separado da sociedade civil. Por isso, a tarefa de resgate da essência do político apresenta-se, na verdade como uma demanda pela reconstrução do seu sentido”. (POGREBINSCHI, 2009, p. XX).

Tendo como ponto de partida esta discussão, no decorrer do próximo capítulo será investigado como Marx a partir da sua interpretação da história real da sociedade, pensa a revolução como práxis e principalmente como o *télos* da emancipação humana. Para isso, será feita uma interlocução com a noção de materialismo histórico-dialético e as formulações marxianas sobre a revolução presentes no *Manifesto do Partido Comunista*.

3 LUTA DE CLASSES E REVOLUÇÃO

A primeira edição do *Manifesto do Partido Comunista* foi publicada em Fevereiro de 1848. Trata-se de um manifesto político da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) encomendado à Marx e Engels no II Congresso da Liga dos Comunistas.

Através do Manifesto, Marx e Engels esboçam os princípios gerais da teoria da revolução e do socialismo científico. A aproximação teórica e pessoal de Marx e Engels culmina na aproximação de ambos com os núcleos de operários. Esse vínculo com o movimento de trabalhadores na Alemanha e em toda a Europa os credenciou junto às diferentes correntes ideológicas da época reunidas na Liga dos Comunistas para a tarefa de escrita do primeiro manifesto político da Liga.

Engels havia publicado em 1845 *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* que é uma referência para os estudos acerca da vida dos trabalhadores ingleses, das condições de trabalho e relações de produção na Inglaterra, algo inédito à época e que carrega uma relevância teórico-político muito importante, pois precede o levante europeu de 1848.

A novidade no que tange a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* reside na delimitação teórica e histórica com o socialismo. Até então, o socialismo estava relacionado às principais figuras do socialismo utópico.

Os comunistas, por sua vez, eram a esquerda do jacobinismo francês representada principalmente por Babeuf.²¹ Além das tarefas históricas do Manifesto em ser um documento que preparasse, organizasse, orientasse e formasse o movimento de trabalhadores para a revolução que estava prestes a estourar, segundo as apostas dos nossos autores, ele tinha a função de reconstruir o significado do comunismo e do socialismo a partir das suas ações práticas no movimento de trabalhadores.

Por isso, mesmo que o *Manifesto do Partido Comunista* tenha uma intrínseca demanda histórica, a partir dele Marx e Engels colocariam a prova todo o esforço teórico

²¹ A aproximação de Marx com o jacobinismo e principalmente com Babeuf e Robespierre é sempre um tema controverso, o qual não iremos nos aprofundar neste capítulo. Sobre isso Pogrebinski elucida, no artigo Marx: um democrata jacobino?, que poucos viram com bons olhos essa relação e que Lukács pensava a respeito que Marx “substitui as idéias de ‘contrato social’ por uma terceira dialética revolucionária consciente, um jacobino contemporâneo de lutas de classe desenvolvidas em escala internacional de um modo que não acontecia durante a Revolução Francesa, e a partir das quais o proletariado começa a se apropriar da ideologia socialista” (Lukács, 2002: 37).

de produção de uma filosofia e de um movimento político em surgimento em toda a Europa.

O *Manifesto do Partido Comunista* está ancorado a uma concepção do socialismo que nasce junto à teoria da história, do reconhecimento das classes sociais e da luta de classes na sociedade burguesa em surgimento. Da qual fazem parte também a negação do Estado racionalizado e universal, a noção de direito, justiça e liberdade que dele decorrem e principalmente da ideia de revolução e emancipação nascidas da recusa ao idealismo. Assim, Marx e Engels dão luz aos princípios gerais do socialismo científico que tentaremos com maior precisão elucidar neste capítulo.

3.1 Classes sociais e luta de classes

Se para Feuerbach história e materialismo divergem completamente, para Marx história e materialismo convergem de tal modo que o primeiro ato histórico é “a produção dos meios necessários para a reprodução humana e a produção da própria vida, que são ambas condições fundamentais de toda história” (MARX, 2003).

O materialismo pretendido por Marx busca o princípio geral em que a História se faz História, isto é, o movimento que é o terreno de realização da história humana e ele vai buscar a compreensão deste movimento nas bases reais de produção da vida humana. O caminho trilhado por Marx chega a história da produção e da troca entre os seres humanos. No prefácio à 3ª edição do *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, Engels descreve que:

Marx foi o primeiro a descobrir a grande lei do movimento da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas travadas no âmbito político, religioso, filosófico ou em qualquer outro campo ideológico são de fato apenas a expressão mais ou menos nítida de lutas entre classes sociais, a lei segundo a qual a existência e, portanto, também as colisões entre essas classes são condicionadas, por sua vez, pelo grau de desenvolvimento da sua condição econômica, pelo modo da sua produção e pelo modo do seu intercâmbio condicionado pelo modo de produção. Essa lei, que para a história tem a mesma importância do que a lei da transformação da energia para a ciência natural. (MARX, 2011a, p.22).

A lei a que Engels se refere acima tem relação com a importância da existência das classes sociais e da luta existente entre elas para o entendimento dos modos de

produção constituídos historicamente e estes, por sua vez, como um fator decisivo para a compreensão do movimento histórico da humanidade. Segundo os autores “a história de todas as sociedades existentes é a história da luta de classes” (MARX, ENGELS, 2005, p. 40).

A existência das classes sociais bem como a luta entre elas não são um fator natural da história, pois surgem com o desenvolvimento de determinados modos de produção da vida.

A posse privada, inicialmente da terra, determinou mudanças nas forças de produção gerando um intenso conflito entre os seres humanos que era praticamente inexistente na sociedade primitiva. O aumento da complexidade das relações sociais torna-se marcada pela exploração dos que não possuíam propriedade por aqueles que possuíam propriedade e conseqüentemente detinham os meios de produzir e reproduzir a vida humana.

No *Manifesto*, Marx e Engels descrevem os períodos históricos e a constituição das classes em cada um deles. Historicamente a luta entre duas classes antagônicas em busca da manutenção de seus interesses foi denominada luta de classes. Diferente da sociedade primitiva em que as classes não existiam, a sociedade burguesa nascida das ruínas da sociedade feudal origina uma nova forma de existência das classes sociais. Nas palavras de Marx “a moderna propriedade privada burguesa é a última e mais perfeita expressão da geração e apropriação dos produtos que repousam em oposições de classes, na exploração de umas pelas outras”. (MARX, ENGELS, 2005, p.52).

Com base no materialismo a sociedade burguesa moderna nascida do regime feudal não aboliu a existência das classes sociais, tampouco suprimiu o antagonismo entre elas, mas o intensificou dividindo a sociedade em “duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado” (MARX, ENGELS, 2005, p. 41).

Se a condição material dos indivíduos é crucial para determinar os demais aspectos de sua vida, a partir da concepção materialista da história Marx e Engels demonstraram como o surgimento da propriedade privada marca a produção e reprodução da vida dos seres humanos na sociedade burguesa.

Divididos entre proprietários e não-proprietários a história dos seres humanos é marcada por uma luta constante de dominação de um grupo sob o outro, cujo objetivo principal é manter a propriedade privada dos meios de produção. Desse modo, a luta de classes vai ganhando contornos históricos determinados pelo modo que os seres humanos organizam sua vida material. Logo:

As condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou. (MARX. 2007, p.42).

Para explicar como as classes sociais se constituíam e como se articulavam dentro de um projeto de liberdade nossos autores forjam o proletariado como uma categoria política. Marx e Engels buscam no desenvolvimento da sociedade civil, mais precisamente no desenvolvimento do movimento industrial alemão, o surgimento de uma classe cujo papel na sociedade é o papel negação da propriedade privada dos meios de produção cuja origem fundou a sociedade burguesa moderna.

A luta de classes vai representar a cada momento histórico um conteúdo próprio que é determinado pelo modo de produção existente. Em um nível mais abstrato pode-se definir a classe social a partir da relação de exploração dada por um modo específico de produção.

Com raiz na nova conceituação dada à sociedade civil a partir de Marx o Manifesto busca analisar a natureza histórica das classes sociais. Priorizando revelar os aspectos constituintes da luta de classes na sociedade civil burguesa. Nela a classe detentora dos meios de produção não poderia continuar a existir sem revolucionar constantemente os meios de produção. Para reproduzir sua existência enquanto classe a burguesia transforma a todo tempo suas formas de dominação sobre outra classe: o proletariado.

O papel histórico da burguesia foi revolucionar toda a sociedade moderna para colocar fim ao sistema feudal. Na medida em que a história é o movimento da luta de classes, o fim da sociedade burguesa moderna dependeria da ascensão de uma classe capaz de fazer movimentar o motor da história, esta classe é o proletariado.

A invocação do proletariado como positividade por Marx é uma novidade com relação as correntes do socialismo utópico, do movimento anarquista, dentre outros. Notadamente porque a emancipação completa só é possível através de uma classe capaz de representar os interesses de toda sociedade e que através de sua emancipação possa emancipar toda sociedade.

Como Marx recorre a sociedade real para explicar as relações econômicas, conclui que estrutura econômica é determinada pelos modos de produção, ou seja, o conjunto das forças produtivas e das relações de produção. A sociedade civil que antes não tinha

qualquer relação com o Estado e a política na sociedade civil burguesa têm uma relação dialética de determinação sobre eles. Logo, qualquer mudança na estrutura econômica implica numa alteração política, jurídica e ideológica. Com base no estudo histórico do papel do trabalho na constituição da vida social burguesa, Marx percebe o papel decisivo que a alteração das condições materiais de exploração na superestrutura política.

Mas só o reconhecimento do proletariado enquanto classe ainda é insuficiente para explicar o elo desta classe com a emancipação e respectivamente com a revolução. O proletariado descrito no Manifesto remonta o surgimento da sociedade burguesa moderna e sua identificação enquanto classe revolucionária segundo Marx e Engels passa pelo seu reconhecimento de igualdade perante outros proletários e pelo reconhecimento de sua condição de exploração, pois:

O proletário passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com a sua existência. No começo, empenha-se na luta operários isolados, mais tarde, operários da mesma fábrica, finalmente operários de um mesmo ramo da indústria, de uma mesma localidade, contra o burguês que os explora diretamente. (MARX, ENGELS, 2007, 41).

Ao mesmo tempo em que sociedade moderna burguesa estabelece relações mais complexas de produção e estende seus domínios, o proletariado cresce e se insere de forma mais contundente nos processos de luta política. A consciência que o proletariado desenvolve enquanto classe é fruto tanto da sua inserção na luta política, quanto do reconhecimento de uma doutrina filosófica capaz de explicar o conjunto das relações sociais, isto é, através da relação dialética entre a práxis e a formação da consciência. Teoria e prática assumem então um relação intrínseca de autodeterminação e por isso, Marx reitera “a *cabeça* da emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. (MARX, 2007, P. 157).

Há, no entanto, na descrição da luta de classes presente no *Manifesto* uma lacuna com relação ao estudo da acumulação primitiva que caracterizou a passagem da sociedade feudal à sociedade capitalista. Mesmo com as ressalvas de objeto que lhe cabem, Marx e Engels apresentam em o *Manifesto* uma dimensão positiva do desenvolvimento capitalista beirando a exaltação do progresso. Isso aparece nitidamente na descrição da importância do colonialismo para o desenvolvimento da sociedade burguesa e para o declínio da sociedade feudal. Vejamos:

O descobrimento da América, a circum-navegação de África, criaram um novo terreno para a burguesia ascendente. O mercado das Índias orientais e da China, a colonização da América, o intercâmbio [Austausch] com as colónias, a multiplicação dos meios de troca e das mercadorias em geral deram ao comércio, à navegação, à indústria, um surto nunca até então conhecido, e, com ele, um rápido desenvolvimento ao elemento revolucionário na sociedade feudal em desmoronamento. (MARX, 2010, p.41).

Nesse trecho Marx e Engels pensam a colonização e as outras formas de expansão da exploração burguesa apenas sob o aspecto do impacto que tiveram na revolução da produção industrial, mesmo tendo os elementos teóricos para relacioná-los com os processos de acumulação primitiva que foram a base de desenvolvimento do capitalismo.

Do mesmo modo, vemos que a exploração do trabalho das mulheres seja no âmbito doméstico ou pela sua inserção no processo de produção, fundamentais a acumulação primitiva, estão completamente ausentes da análise histórica da luta de classes. Por isso, embora reconheçamos a importância do método marxiano para a análise da luta de classes não podemos deixar de mencionar que a ausência de uma análise crítica sobre a exploração das mulheres e do colonialismo são um calcanhar de Aquiles para teoria da luta de classes e para organização da classe operária cujo Manifesto se destinava.

Para a autora de *Calibã e a Bruxa*, Silvia Federici os autores apesar de terem os elementos teóricos indispensáveis para a análise da acumulação primitiva não os abordou, em suas palavras:

A condição de mulher escrava revela de uma forma mais explícita a verdade e a lógica da acumulação capitalista [...]. Esse aspecto da acumulação primitiva está ausente na análise de Marx. Com exceção de seus comentários no Manifesto comunista acerca do uso das mulheres na família burguesa — como produtoras de herdeiros que garantiam a transmissão da propriedade familiar. (2017, p. 178).

A identificação desses elementos é de suma importância já que a emancipação pretendida por Marx depende necessariamente da identificação da natureza histórica da luta de classes e da acumulação primitiva que sustentou a transição do sistema feudal para o capitalismo.

Por essa razão, a caracterização do proletariado tal como é feita no *Manifesto* tem relação com o perfil da classe proletária na Europa pelo contato de Marx e Engels com o movimento de trabalhadores, mas é bastante limitada para articular um projeto de emancipação humana.

3.2 O papel do partido e a revolução socialista

Um manifesto ou um programa político, em geral, é um texto datado que cumpre dentro e a partir de uma análise de conjuntura o papel de apresentar uma estratégia e/ou uma tática para atuação prática. Esta é uma das dificuldades de leitura do *Manifesto* escrito por Marx e Engels, pois é preciso extrair das lições e apostas conjunturais que apresenta os aspectos que se ligam ao pensamento político dos autores.

O proletariado, que assume um papel central na análise histórica sobre a luta de classes, só poderia realizar sua tarefa de auto emancipação e de emancipação de toda sociedade através da revolução. No *Manifesto*, a revolução comunista é apresentada como “a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade; não admira, portanto, que no curso de seu desenvolvimento se rompa de modo mais radical, com as ideias tradicionais”. (MARX, p. 57).

Inicialmente, a estrutura econômica da sociedade burguesa alicerçada na exploração de um indivíduo por outro, bem como a exploração de uma nação por outra precisam ser suprimidas para que o proletariado alcance a libertação. Sendo assim, o primeiro objetivo da revolução é o fim das relações que fundam a exploração e, por conseguinte, as relações de propriedade²².

Notadamente, Marx reconhece que ao passo que estas relações de propriedade são suprimidas, são suprimidas também as ideias que as sustentam. A revolução promove a transformação material das relações de produção e reprodução da vida ao mesmo tempo em que transforma a consciência que ordena a racionalidade das relações de propriedade.

A revolução é uma necessidade objetiva para que o proletariado possa consolidar as bases materiais de uma sociedade em que sejam extintas as relações de propriedade privada dos meios de produção e conquistar a liberdade.

O que caracteriza o socialismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. A propriedade burguesa se caracteriza pela apropriação dos meios de produção por uma classe, para subordinar através do trabalho outra classe.

Mesmo por influências de Babeuf e de outros socialistas utópicos sob o pensamento de Marx e Engels, o socialismo declarado no manifesto se difere do

²² Já mencionamos os limites da caracterização do proletariado no contexto do *Manifesto* bem como os limites objetivos de caracterização da exploração e de propriedade nas relações burguesas de produção, portanto não pretendemos alongar aqui.

socialismo utópico, porque estabelece que as mudanças sociais que eliminam a exploração burguesa ocorre através da abolição das relações burguesas de produção e da modificação das relações entre capital e trabalho.

Em vista disso, percebe-se que o partido tem funções específicas dentro de uma determinada conjuntura histórica. No *Manifesto* a função do partido é organizar o proletariado para que conquiste o poder político, protagonize a derrubada da supremacia da burguesia e finalmente se constitua enquanto classe.

No entanto, o *Manifesto* não é um tratado normativo sobre as formas como o partido pode operar a tomada do poder político e no que consiste dentro da estratégia socialista essa conquista. Num viés materialista, só a análise concreta e histórica da sociedade pode indicar o que significa a conquista do poder político. Sendo assim, a conquista do poder político não significa necessariamente a conquista do Estado para sua consequente administração. A conquista do poder político está subordinada a abolição das relações de produção burguesa e a constituição do proletariado enquanto classe.

Nenhum modo de produção desaparece completamente após a revolução que conduz sua derrocada. A sociedade burguesa moderna nasce da transformação do sistema feudal, ora modificando as relações de sua reprodução, ora se apropriando dialeticamente das relações de produção que garantem a sua própria reprodução.

A superação das classes sociais e da luta de classes só pode ser alcançada pelo proletariado na sociedade comunista e isto só possível através de um movimento de transição que é o socialismo. Isso porque, nenhum modo de produção desaparece completamente após a revolução que conduz sua derrocada. A sociedade burguesa moderna nasce da transformação do sistema feudal, ora modificando as relações de sua reprodução, ora se apropriando dialeticamente das relações de produção que garantem a sua própria reprodução.

Do ponto de vista da estratégia revolucionária, o papel dos comunistas e sua organização através do partido têm como fim a conquista do poder político para torná-lo subordinado aos seus interesses de classe bem como promover a derrubada da burguesia e da ordem social vigente. Portanto:

Seus objetivos só podem alcançados pela derrubada violenta de toda ordem social existente. Que as classes dominantes tremam à ideia de uma revolução comunista! Nela os proletários não têm nada a perder a não ser seus grilhões. Têm um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos! (MARX, 2010, p. 69).

Vemos, a partir do trecho citado, que ao mesmo tempo em que carrega uma articulada análise filosófica o manifesto não perde de vista seu caráter auto proclamatório e de agitação que são elementos a serem percebidos dentro da conjuntura e do objetivo para o qual foi escrito. É possível que o *Manifesto* não esgote de maneira completa o papel do Partido na revolução, porque só pela análise das relações históricas em que a sociedade burguesa se forja que o papel do partido pode ser extraído.

3.3 Estado e democracia no *Manifesto do Partido Comunista*

Quando a questão da abolição do Estado aparece de forma persistente no *Manifesto do Partido Comunista*, em 1848, Marx se restringe a esboçar a questão de forma ainda abstrata. Segundo Lênin (1978) limitando-se muitas vezes apenas em enunciar o problema sem precisar os meios de resolvê-lo. Substituir a máquina do Estado pela "organização do proletariado como classe dominante", pela "conquista da democracia" tal era a sua resposta.

Por causa disso, definir o escopo de investigação marxiana sobre a democracia e sobre o Estado com base no *Manifesto* é uma tarefa bastante complexa já que Marx raras vezes conceitua de forma definitiva o que seria propriamente a democracia e também sobre o que substituiria o Estado se este fosse o caso.

Se todas as formas de Estado são particulares e historicamente determinadas, tanto na república quanto na monarquia, o conteúdo do Estado político é retratado como negativo, pois mesmo no Estado político a separação entre a sociedade civil e o Estado permanece, de modo que seu conteúdo será sempre a expressão de um conteúdo particular. Diz Marx:

Na democracia, o Estado político na medida em que ele se encontra ao lado desse conteúdo e dele se diferencia, é ele mesmo um conteúdo particular, como uma forma de existência particular do povo. Na monarquia, por exemplo, este fato particular, a constituição política, tem a significação do universal que domina e determina todo o particular. 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. Os franceses modernos concluíram, daí, 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, 2007, p. 50-51).

O indicativo dado por Marx é de que na *verdadeira democracia* o Estado político desaparece. Esse excerto confirma o que foi afirmado no primeiro capítulo de que existe no pensamento marxiano uma teoria de negação do Estado burguês e que ele é o princípio de uma noção de democracia. Mesmo que Marx não atribua conteúdo ou forma ao que chama de *verdadeira democracia* sabemos que é incompatível com as relações provenientes da sociedade civil burguesa.

Desse modo, na obra marxiana dificilmente encontraremos uma prescrição definitiva da democracia, mas uma completa e acabada crítica dos limites do direito, da liberdade e da justiça burguesas, bem como do Estado político.

Há aqui, portanto, necessidade de tecer algumas ponderações. Diferente de Lênin, não partimos da ideia de que a teoria marxiana tende a afirmar a extinção do Estado burguês porque este estado tenderia a perder sua função, na medida em que a sociedade tome para si o controle e a organização dos meios de produção.

A extinção do Estado burguês corresponde a consolidação real e histórica de uma forma de organização da sociedade capaz de estabelecer outras bases reais das relações entre os seres humanos e que supere em conteúdo e forma o Estado burguês.

Para explicar a polêmica entre a extinção e a abolição do Estado, Lênin em o *Estado e Revolução* recorre a Engels:

O primeiro ato pelo qual o Estado se manifesta realmente como representante de toda a sociedade - a posse dos meios de produção em nome da sociedade - é, ao mesmo tempo, o último ato próprio do Estado. A intervenção do Estado nas relações sociais se vai tomando supérflua daí por diante e desaparece automaticamente. O governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e pela direção do processo de produção. O Estado não é "abolido": morre. (LENIN, 1978, p. 20).

Como vimos acima, o problema tal como é colocado por Lenin reflete a polêmica com os anarquistas sobre a abolição do Estado. Em sua análise, Lenin rebate a polêmica colocando sobre a revolução a necessidade de criar os meios pelos quais o Estado pode extinguir-se, ou seja, o objetivo da revolução política é impedir que o Estado seja o representante da totalidade da sociedade.

No entanto, o papel ficcional do Estado em ser o representante da totalidade da sociedade implica em não ter mais um mediador dos interesses presentes da sociedade civil. Conciliar os interesses pressupõe que haja acordo entre as partes que conciliam. É como se de comum acordo e consciência de seu próprio lugar na luta de classes os indivíduos firmassem um pacto de convivência pacífica, ou mesmo um contrato através

do Estado logo após a revolução. Indo além, é como se pela imediata transformação das relações de produção burguesas o Estado perderia seu caráter.

Logo, não subsiste a ideia de que a atuação do Estado enquanto mediador promove a interlocução entre os interesses das diferentes classes. A ideia de que o Estado atua na conciliação é tão absurda que ela não coexiste com a ideia de luta de classes. Não existe mediação entre as classes sociais pelo Estado, a não ser que se entenda por mediação a garantia formal e jurídica de opressão de um grupo sobre outro.

De forma análoga, a posse dos meios de produção não é feita pelo Estado, mas por uma classe que num dado desenvolvimento da sociedade se apropria dos meios de produção e utiliza o Estado como mecanismo de reprodução dos seus interesses como interesse geral. Portanto, reconhecemos a importância da leitura leninista sobre o Estado extinguir-se a si mesmo, mas acreditamos que não leva em conta todos os meios de dominação do Estado, partindo de um raciocínio mecânico de como se relacionam a superestrutura jurídica e a estrutura econômica.

O Estado não faz apenas o governo das pessoas, porque governa as coisas na medida em que governa as pessoas, a administração das coisas e o processo de produção, que são todas essas formas de relações sociais. O problema não é só o Estado governar a produção, mas é governar todo o conjunto das relações sociais como relações abstratas.

Lembremos que Marx reconhece a importância da emancipação política como um avanço dentro dos limites de existência do Estado burguês. A democracia pensada num contexto histórico seria o arranjo que permite em maior ou menor medida que as decisões não sejam restringidas a uma parcela da sociedade ou exclusivamente de uma classe. A democracia no Estado burguês permite alguma correlação de forças no terreno da luta de classes. Negá-la, seria não reconhecer que a democracia no Estado burguês é fruto, acima de tudo, da luta dos trabalhadores. Do mesmo modo que considerá-la suficiente seria esquecer que as conquistas democráticas ocorrem sempre dentro da rearticulação das relações burguesas e estão em largas medidas fundamentadas no direito de propriedade.

Por mais inacabada que a democracia seja não poderíamos retroceder aquém dela, pois Marx antecipa que não há democracia que não possa recuar à monarquia e a demonstração disso é feita pela análise da luta de classes na França que será tema do próximo capítulo.

A forma política pensada por Marx em oposição ao Estado vai ganhando ao longo das obras um conteúdo e forma uma histórica. Se não existe precisão em delimitar o que é, existe muita clareza de Marx em determinar o que não pode ser.

A negação do Estado presente nas obras que precedem o *Manifesto do Partido Comunista* dá lugar a uma teoria da revolução em que a democracia burguesa se torna insuficiente e ao mesmo tempo necessária. O fim último da revolução é instaurar uma sociedade onde o livre desenvolvimento de um é o livre desenvolvimento de todos, em detrimento da sociedade burguesa fundada sobre a divisão entre as classes e a propriedade privada dos meios de produção.

A raiz histórica de surgimento do Estado Moderno está vinculada ao surgimento da propriedade a partir do momento que uma sociedade se organiza de tal modo que a grande maioria dos indivíduos não possuem propriedade²³ e apenas uma parcela a detém. O Estado e as leis são a base de sustentação da reprodução das relações burguesas de exploração. Através deles é que se pode proteger a propriedade daqueles que a possuem em detrimento de uma outra maior parcela que não possui absolutamente nada: nem propriedade, nem Estado e nem poder político.

A socialização dos meios de produção e a eliminação da propriedade privada dos meios de produção são condições necessárias para a superação da luta de classes e que é anunciada no *Manifesto* deixa em aberto os diferentes caminhos pelos quais os proletários podem fundar uma sociedade sem classe.

Essa é a grande dificuldade para precisar a relação entre o Estado, a democracia e o socialismo e que por vezes assume interpretações tão amplas e diversas com relação ao pensamento de Marx.

A ditadura do proletariado é afirmada como uma forma de governo oposta à democracia burguesa da época de Marx marcada por um aristocratismo monárquico. Sua definição é antes de tudo marcada por experiências históricas de organização dos trabalhadores e ao mesmo tempo pela efervescência filosófica permeada por esses acontecimentos. A ditadura do proletariado seria a forma e o conteúdo de uma forma política exercida pelo proletariado após a conquista do poder político.

Marx desconstrói o significado comum da liberdade e da emancipação para inseri-las em um projeto que visa a superação da liberdade burguesa, por isso, diz:

É a supressão dessa situação que a burguesia chama de supressão da individualidade e da liberdade. E com razão. Porque se trata

²³ É importante dizer que quando dizemos propriedade estamos nos referindo a propriedade não a uma porção de terra, ou um imóvel, tampouco qualquer outra mercadoria. Estamos nos baseando no que Marx determina como propriedade que é a apropriação dos meios de produção de capital “através do trabalho e sua transformação em capital, dinheiro em poder social capaz de ser monopolizado”. (MARX, 2007, p.54).

efetivamente de abolir a individualidade burguesa, a independência burguesa, a liberdade burguesa. Por liberdade nas atuais relações burguesas de produção, compreende-se a liberdade de comércio, a liberdade de comprar e vender. (MARX, ENGELS, 2007, p. 53).

Em razão do exposto, acreditamos que o conceito de ditadura do proletariado²⁴ lançado por Marx em a *Luta de Classes na França* não remete a uma forma de governo autoritária tal como tradicionalmente é afirmada.

A ditadura do proletariado não é, por este motivo, uma forma política de governo ou um estratégia de exercício de poder, por isso, não temos uma obra de Marx debatendo o que seria a ditadura do proletariado. Se Marx resolvesse de forma definitiva o que seria a ditadura do proletariado estaria indicando uma fórmula através de profecia. Deste modo, Balibar (1975) tem razão quando afirma:

A ditadura do proletariado não é uma política ou uma estratégia que implica o estabelecimento de uma forma particular de governo ou instituição mas, ao contrário, uma realidade histórica. Mais precisamente, trata-se de uma realidade que tem suas raízes no próprio capitalismo e cobre todo o período de transição ao comunismo, a “realidade de uma tendência histórica”, uma tendência que se desenvolve no interior do próprio capitalismo, na luta contra ele. Não se trata de “uma transição possível para o socialismo,” um caminho que pode ou deve ser “escolhido” sob certas condições históricas (e.g., na Rússia “atrasada” de 1917), mas que pode ser rejeitado em prol de uma opção “diferente”, do caminho “democrático,” na Europa ocidental política e industrialmente “avançada”²⁵.

Finalmente, nossa tarefa no próximo capítulo será analisar o Estado a partir do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* e a Comuna de Paris a partir da *Guerra Civil na França* para estabelecer qual a relação ou o distanciamento entre conceitos e as obras analisados nos capítulos anteriores.

²⁴ O conceito de ditadura da classe operária é mencionada em a *Luta de Classes na França* diz respeito a palavra de ordem lançada pelo proletariado parisiense em razão das disputas da revolução de fevereiro: “Derrubar a burguesia! Ditadura da classe operária. Nesta passagem Marx identifica designa a postura do proletariado como exuberantes quanto à forma, mesquinhas e até burguesas quanto ao conteúdo. (Cf. MARX, 2012, p. 48). O conceito é também mencionado na seguinte passagem: “O proletariado passa a agrupar-se cada vez mais em torno do socialismo revolucionário, em torno do comunismo, para o qual a própria burguesia inventou o nome de Blanqui. Esse socialismo é a declaração de permanência da revolução, a ditadura classista do proletariado como ponto de transição necessário para 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. O espaço disponível para esta exposição não me permite detalhar esse assunto”. (Cf. MARX, 2012, p. 102).

²⁵ BALIBAR, Etienne. The "Dictatorship of de proletariat": a Review. *Theoretical Review*. Vol. 1, No. 2, November-December, 1977.

4 ESTADO E EMANCIPAÇÃO A PARTIR DO 18 DE BRUMÁRIO E DE A GUERRA CIVIL NA FRANÇA

A *Luta de Classes na França* foi publicada pela primeira em 1850 e reúne uma série de artigos publicados por Marx na *Nova Gazeta Renana*²⁶, jornal em que contribuiu como escritor. Entre os anos de 1851 e 1852 escreve *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* analisando os momentos que antecedem o golpe dado por Bonaparte e culmina na instauração do regime bonapartista na França.

A partir dos acontecimentos políticos ocorridos na França emerge a possibilidade de compreensão das relações históricas que dão forma e conteúdo ao Estado. No que lhes diz respeito, essas obras se distanciam da *Crítica da Filosofia do Direito* e da *Ideologia Alemã* pela abordagem metodológica e pelo objeto de investigação concreta. Por outro lado, tais obras se aproximam na medida em que articulam com um nexo de coerência entre as reflexões e os conceitos marxianos elaborados ao longo dos quase dez anos de publicação.

Por isso, ao invés de supor que existe um conjunto de ideias que Marx precisa negar ou corrigir, admite-se que existe um encadeamento conceitual em que a dinâmica dialética de constituição da sociedade é força motriz dos pressupostos teóricos que nortearão as reflexões marxianas sobre a conjuntura da França.

Notoriamente os desafios de Marx em constituir uma historiografia do tempo presente não era simples. Engels no prefácio publicado em 1895 anuncia que:

Quando Marx empreendeu essa obra, a referida fonte de erros ainda era muito mais inevitável. Era pura e simplesmente impossível, durante o período revolucionário de 1848-1849, acompanhar as transformações econômicas que se efetuavam simultaneamente ou até manter uma visão geral delas. [...]. Porém, foi justamente nesse período que Marx começou o trabalho. E, apesar dessas circunstâncias desfavoráveis, o conhecimento preciso que ele tinha tanto da situação econômica da França anterior à Revolução de Fevereiro quanto da história política desse país a partir desse evento permitiu-lhe apresentar uma descrição dos acontecimentos que revela o seu nexo interior de modo até hoje não igualado e que, mais tarde, passou com brilhantismo na prova a que o próprio Marx a submeteu.

²⁶ O jornal alemão denominado *Neue Rheinische Zeitung - Organ der Demokratie* circulou entre 1º de junho de 1848 até 19 de maio de 1849 e Marx era editor.

Os conceitos teóricos elaborados por Marx em *A Luta de Classes na França* são postos à prova na conjuntura fazendo com que a teoria política marxiana seja pensada a partir da história real e não de uma projeção histórica.

Antes de mais nada, é preciso lembrar que ao escrever o *18 de Brumário* uma questão já está resolvida para Marx: o Estado tem uma natureza histórica e não é um ente que tem sua existência justificada por nenhum tipo de racionalidade superior à própria ideia de Estado: sua essência não é mais sacralizada. O Estado é produto das relações históricas de produção da vida humana em um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas.

O que muda na concepção de Estado nas obras escritas durante o período de 1848 em diante diz respeito ao conceito de sociedade civil concebido na *Crítica da Filosofia do Direito*. A separação entre a sociedade civil e o Estado é vista apenas como uma separação parcial já que em última instância o poder político do Estado e a forma como atua tem a finalidade de garantir a racionalidade das relações da exploração que se originam no âmbito da sociedade civil burguesa.

Indo um pouco mais além, Marx identifica que as raízes históricas da sociedade moderna pela qual surge o Estado são as relações de acumulação e exploração mantidas pela perpetuação da propriedade burguesa que é a propriedade privada dos meios de produção.

Outro ponto importante foi o contato com o movimento de trabalhadores na Europa que estimulou novos elos de pensamento que ganham nitidez nas obras escritas durante este período, a exemplo, o artigo *O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um prussiano*²⁷ que é fruto da aproximação de Marx com o movimento de trabalhadores de Paris. Igualmente, todo o percurso teórico feito em *Sobre a Questão Judaica* e também no *Manifesto* influencia o modo como Marx irá conceber a crítica ao Estado e pensar as formas políticas.

Toda sociedade desenvolve historicamente um arranjo jurídico e institucional que garante o seu próprio funcionamento. A forma política de uma sociedade organizada pelo

²⁷ Neste artigo Marx afirma sobre o Estado: “O Estado jamais encontrará no “Estado e na organização da sociedade” o fundamento dos males sociais, como o “prussiano” exige do seu rei. Onde há partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal no fato de que não ele, mas o seu partido adversário acha-se ao leme do Estado. Até os políticos radicais e revolucionários já não procuram o fundamento do mal na essência do Estado, mas numa determinada forma de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma outra forma de Estado”. Karl Marx, Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um prussiano. 1844

Estado, corresponde ao arranjo que garante a sua sustentação e sua aparente universalidade.

Na sociedade capitalista a divisão do trabalho, a existência das classes sociais e da constante luta entre elas impõe uma forma política de dominação que seja a produtora da divisão entre as classes e ao mesmo tempo reproduza condições para que essa divisão continue existindo.

A dominação política expressa através da forma da república parlamentar descrita no *18 de Brumário de Luís Bonaparte* representava os interesses e as necessidades históricas de uma burguesia nascente na passagem do feudalismo ao capitalismo. Entretanto, o golpe de Estado impetrado por Bonaparte demonstra que também os interesses econômicos, políticos e ideológicos da burguesia poderia coincidir com uma forma despótica e autoritária.

A Revolução Francesa (1789) e os acontecimentos históricos desencadeados por ela vão culminar na instauração da primeira república francesa. Os antagonismos e os distintos interesses entre as classes nesse período tiveram como resultado o apoio de parte da burguesia francesa a Luís Bonaparte. Ao consolidar o golpe Bonaparte não se precipitou em dizimar todas as instituições que remetesse ao regime anterior e estabeleceu novas condições para o desenvolvimento econômico da França sucumbida pela miséria.

A similaridade dos acontecimentos do golpe com os da primeira república levaram Marx a dizer que “a revolução de 1848 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”. (2011a, p.26).

A contradição entre a forma política e a manutenção do poder em 1848 levaria a burguesia a escolher entre a anarquia e o despotismo²⁸. Ela sem sombra de dúvida optou pela segunda opção, pois parecia mais vantajoso recuar às liberdades civis conquistadas do que travar a luta política pela manutenção do poder em um campo aberto e desconhecido.

Após o golpe, a consolidação do bonapartismo caracterizou-se como um tipo de ditadura que manteve a estrutura política e jurídica da democracia burguesa, como forma,

²⁸ Como afirma Marcuse: “a república parlamentarista incorre numa situação em que só resta uma escolha à burguesia: “Despotismo ou anarquia. Ela, naturalmente, optou pelo despotismo”. Originalmente esse trecho foi retirado do prólogo publicado na edição da Boitempo. (MARX, 2011, p. 9).

mas sem manter o mesmo conteúdo. A garantia não apenas constitucional da cidadania e dos direitos promulgados desde a primeira república francesa caem por terra após o golpe.

A regime bonapartista ou promoveu a suspensão ou o descumprimento desses direitos, tornando-os inexistentes ou completamente ineficazes perante o regime despótico e autoritário que se instaurou.

O que pretendemos demonstrar a partir disso com base na obra de Marx é que não existe garantias democráticas, tampouco liberdade civis que estejam asseguradas no campo da luta política da conquista e da manutenção da burguesia pelo poder político do Estado.

Mesmo que do ponto de vista da estrutura econômica as liberdades civis e os direitos significassem melhores condições para a reprodução das relações econômicas, eles representavam um perigo ao domínio político e a constituição do poder do Estado de maneira hegemônica. Ao fazer recuar a conquista dos direitos e das liberdades civis fruto das intensas disputas na revolução francesa “a burguesia tinha a noção correta de 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”. (MARX, 2011a, p. 80).

Ao mesmo tempo em que as liberdades civis e a conquista de direitos promovia aparentemente uma participação de todos no Estado através de um corpo legislativo, deixava mais clara a sua impossibilidade através da ficção de totalidade representada pelo Estado e escancarou a luta de classes.

O feitiço vira-se contra o feiticeiro, pois na medida em que se esperava maior unidade do corpo político com o acesso a direitos e com a ampliação da participação a uma parcela maior da sociedade francesa mais espaço para construir o conteúdo dessa unidade esperavam os representados. No entanto, a garantia da pluralidade política tornou-se sinônimo de uma intensa instabilidade entre o poder legislativo e o poder executivo resultando na implementação de uma forma de poder centralizada e ditatorial. Nas palavras de Marx (2011a, p. 81) “se vós que estais no topo do Estado tocais o violino, por acaso não esperais que os que estão lá embaixo dancem”?

A forma política de dominação exercida pela república parlamentar francesa encontra um impasse com relação ao conteúdo social: não era possível através do Estado mediar completamente os conflitos entre as classes sociais. O resultado disso é justamente o cerceamento e o retrocesso a tais liberdades individuais e aos direitos. Confirmando a

expectativa de Marx que a forma jurídica e política do Estado irá sempre corresponder aos anseios da necessidade de dominação de uma classe sobre outra, assim:

Todo um povo, que por meio da revolução acreditava ter obtido a força motriz necessária para avançar com maior celeridade, de repente se vê arremessado de volta a uma época extinta e, para que não pare nenhuma dúvida quanto ao retrocesso sofrido, ressurgem os velhos elementos, a velha contagem do tempo, os velhos nomes, os velhos editais que já haviam sido transferidos ao campo da erudição antiquária e os velhos verdugos que pareciam ter-se decomposto há muito tempo. (MARX, 18, p.27).

O que o autor do *18 de Brumário* pretende mostrar é que muitas vezes o papel que pode despojar uma burocracia política e militar para sobrepujar os interesses de uma classe sobre outra, pode soar mais interessante e mais eficaz e até mesmo conciliar os aspectos jurídicos políticos de uma democracia parlamentar com uma forma política autoritária e ilegítima, a exemplo do regime bonapartista.

A intensificação do escopo das liberdades e dos direitos civis coloca em risco o poder do Estado, pois escancara as contradições entre as classes, uma vez que não eram só os interesses econômicos que estavam em jogo no golpe de Bonaparte. A manutenção da dominação carecia de conciliar a forma política com o desenvolvimento das relações de produção, pois a França estava perdendo o prestígio perante as outras nações europeias. É como se nessa altura até mesmo a democracia parlamentar fosse antagônica demais para sustentar manter o poder político da burguesia nascente.

Poulantzas faz uma precisa indagação a respeito: “por que a burguesia geralmente recorre, com a finalidade de dominação, a este Estado nacional-popular, a este Estado representativo moderno com suas instituições próprias, e não a um outro?” (POULANTZAS, 2000, p.15).

A aclamada república francesa foi facilmente esfacelada pelo bonapartismo e a forma política despótica do Estado francês manteve Luís Bonaparte no poder até 1870 deixando a França a beira do abismo. As ruínas do bonapartismo mesclava de um lado a burguesia francesa, os grupos monárquicos e os clérigos da Igreja e do outro um campesinato e uma organização dos trabalhadores franceses completamente diversa que reunia do mesmo lado jacobinos²⁹, socialistas, anarquistas dentre outros.

²⁹ Os jacobinos despontaram durante a revolução francesa e lideraram o período conhecido como Terror. Uma das figuras mais conhecidas foi Robespierre morto na guilhotina em 1794. Mesmo após a quase dissolução e proibição do grupo tiveram uma importante na Comuna de Paris ao lado dos socialistas e anarquistas.

Tentando ainda mandar o mínimo de unidade da nação francesa Bonaparte recorre a um inimigo externo e coloca a disputa com Bismarck na guerra franco-prussiana no centro das disputas e conflitos. O nacionalismo imperialista de Bonaparte estava ameaçado pelas aspirações também imperialistas de Bismarck, mas a busca incessante para colonizar outros territórios não aportava dois grandes imperialistas dividindo as mesmas aspirações de colonização. Carregando o mesmo histórico golpista, expansionista e colonizador Bismarck após as guerras de 1870 e 1871 derrota Bonaparte colocando o povo francês numa situação calamitosa.

Com um governo provisório prestes a convocar eleições para uma nova Assembleia Nacional os parisienses iniciaram o ano de 1871 bombardeados pelos prussianos. Em 18 de Março de 1871 eclode a Comuna de Paris como uma necessidade de autodefesa do povo parisiense perante a guerra franco-prussiana e do fracasso do governo provisório de restabelecer a ordem no caos em que se encontrava a França.

Após esse breve histórico e com as perguntas incitadas por ele em mente, neste capítulo o objeto de investigação é como Estado e poder estão vinculados à estrutura de classes da sociedade capitalista e qual a possibilidade de pensar uma forma política diferente do Estado burguês a partir do pensamento marxiano.

Atentando para a definição dada anteriormente em que a superestrutura e a estrutura mantém uma relação determinadamente histórica e suas relações são tecidas pelo fio das relações sociais e não como uma categoria a priori que determina os eventos históricos. Por fim, investigaremos como Marx pensa a relação entre democracia e forma política a partir do advento da Comuna de Paris com base no referencial teórico do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* e de *A Guerra civil na França*.

4.1 A Revolução de Fevereiro e a conjuntura pré golpe

O conceito de estrutura no pensamento de Marx é inseparável do conceito de processo³⁰, isto é, o estudo sobre a estrutura social deve partir da história real para captar nas relações entre a estrutura econômica e a estrutura jurídico-política os fenômenos decorrentes destas relações no processo mesmo em que elas se dão.

³⁰ HARNECKER, 1983, p. 86

A análise de Marx sobre o golpe de Estado consumado por Luís Bonaparte³¹ na França é uma tentativa de captação do processo histórico e ao mesmo tempo em que revela as estruturas estáveis que constituem esse processo.

A crise econômica de 1847, umas das principais crises que o sistema capitalista enfrentou no séc. XIX, foi um fator determinante para a mudança no padrão de relação entre as classes na Europa. A revolução de fevereiro assim como as revoluções que a sucederam tinham na república burguesa e no Estado que garantir a dinâmica de acumulação do capital para que pudessem acompanhar o desenvolvimento econômico vivenciado no resto da Europa.

Do ponto de vista econômico, as revoluções de 1848 são o ápice do processo de transição dos sistemas feudais na Europa para dar lugar a consolidação completa do modo de produção capitalista.

A primeira república francesa, que colocou fim à monarquia após a revolução francesa, foi intensamente marcada pela instabilidade política e pela violência. Instaurando um cenário em que a consolidação de um novo Estado que a substituiria deveria, sobretudo, garantir a unidade política do povo francês e estancar a sangria da profunda crise econômica que assolava o país. Em contrapartida, o governo (1799-1804, fase de consulado) de Napoleão³² surge no ímpeto da intervenção e da disputa direta de diferentes forças sociais nas formas de poder deste Estado e se sustenta ancorada em uma forte burocracia militar.

Coube a Napoleão construir as condições para que a sociedade burguesa francesa tivesse plenas condições de florescer. Segundo Marx, ele o fez garantindo 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”. (MARX, 2011a, p. 26).

Marx (2011a) identifica três períodos principais que vão desde a revolução de fevereiro em 1848 até o golpe em 1851. O período de fevereiro é marcado pelas jornadas de fevereiro e pela deposição do monarca Luís Felipe; o segundo é o da constituição da República e da Assembleia Nacional Constituinte e finalmente, o período de maio de

³¹ Napoleão III ou Luís Bonaparte era sobrinho e herdeiro de Napoleão Bonaparte I. Foi o presidente da segunda república francesa e após o golpe em 1851 tornou-se imperador instaurando o que Marx chamará de bonapartismo.

³² Napoleão Bonaparte ou Napoleão I após a fase de consulado governou a França até 1814.

1849 a dezembro de 1851, sendo o período da república constitucional ou da Assembleia Nacional Legislativa³³.

Nas linhas descritas por Marx o primeiro período, em que foi marcada a Assembleia Constituinte, acompanhou a mesma linha do governo, tudo o que foi motivado, tentado e dito foi apresentado como provisório. As frações de classe nesse período, quais sejam, a oposição dinástica, a pequena burguesia republicana, a pequena burguesia democrático-republicana e o operariado social democrata ocuparam um lugar também provisório. Sem reivindicar completamente para si os legados desse processo o primeiro período não poderia ter sido diferente já que o intuito das jornadas de fevereiro era ampliar o círculo de participação política por meio de uma reforma eleitoral, colocando fim ao domínio exclusivo da aristocracia financeira.

Durante o estabelecimento da nova república e “por tê-la conquistado de armas na mão, o proletariado lhe imprimiu o seu selo e a proclamou como República Social³⁴” (MARX, 2011a, p. 33). Já os partidos políticos trataram de dividir os frutos da revolução repartindo entre eles as partes que lhe cabiam no governo da segunda república.

Após a revolução de fevereiro esperava-se que o conjunto da sociedade francesa se empenharia em construir uma república com o novo conteúdo social. Na percepção de Marx, “a própria sociedade deveria ter conquistado para si mesma um novo conteúdo; em vez disso, foi meramente o Estado que retornou à sua forma mais antiga, ao domínio despidoradamente simples da espada e da batina. (MARX, 2011a, p. 29).

As alianças entre as diferentes classes sociais aparentavam que os objetivos dessas classes não eram claros e suas ações dispersas demais para produzir algum resultado. Mas ela tinham como pano de fundo a reprodução das relações sociais que garantissem seus interesses materiais e ideológicos em um contexto de consolidação de uma sociedade burguesa.

A burguesia se empenhou nas jornadas de fevereiro para derrotar a aristocracia financeira e tomar para si o poder do monarca Luís Felipe. Ela pretendia ter sua própria fatia na correlação de forças, para assegurar que o Estado garantisse a reprodução das relações econômicas, políticas e ideológicas necessárias para sua expansão.

³³ Cf. MARX, 2011a, p. 34.

³⁴ Marx esclarece que apesar do proletariado francês buscar imprimir o conteúdo da segunda república como uma república social como o conteúdo geral da revolução moderna, que 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, 2011, p. 33).

Por mais que a burguesia, especialmente a fração republicana que conquistou o Estado, tenha conseguido por um breve momento estabelecer seus interesses, tendo para isso se aliado ao proletariado, o resultado final das jornadas foram justamente o oposto. Contraditoriamente, o fortalecimento do Estado que culmina no golpe foi um resultado da incapacidade da burguesia de manter o poder político.

As contradições inerentes à revolução de fevereiro, ficam evidentes no segundo período que vai de 4 de maio de 1848 ao final de maio 1849 quando é convocada a Assembleia Constituinte. Marx (2011^a) vê esse momento como o instante de fundação da república burguesa. A Assembleia Constituinte que pretendia dar o caráter plural e participativo não passava de forma de governo exercido por uma parcela restrita da burguesia, em nome do povo, a totalidade da burguesia passaria a governar.

Para que os interesses da burguesia republicana fossem transpassados como os interesses gerais, essa fração dispunha de um aparato de produção de uma consciência que correspondia aos seus interesses materiais o jornal *National*. Ele era o principal órgão de imprensa da burguesia e tinha como editor chefe Marrast³⁵. Por sua imensa capilaridade entre os franceses o *National* criou uma atmosfera favorável ao verdadeiro abate dos direitos democráticos e constitucionais que se avizinhava com o golpe de Bonaparte.

O nacionalismo do *National* assegurava todo o contentamento dos setores da burguesia industrial francesa porque defendia aspectos fundamentais ao desenvolvimento da economia nacional e se opunha firmemente aos movimentos comunistas e socialistas. Marx acreditava que os adeptos do *National*, dentre eles vários intelectuais, escritores, bancários, advogados e funcionários públicos eram conquistados justamente pelo caráter nacionalista do jornal que se contrapunha ao imperialismo de Luís Felipe.

Com isso o Jornal *National* atuou decisivamente na queda de Luís Felipe desgastando sua impopularidade perante os franceses, se opondo firmemente a forma monárquica e declarando toda a sua defesa da república como saída para a crise econômica e política da França. Nas palavras de Marx, a popularidade conquistada pelo *National*:

Não se tratava de uma facção da burguesia unida por elevados interesses comuns nem demarcada por condições peculiares de produção. Tratava-se, antes, de uma coterie [corja] de burgueses, escritores, advogados, oficiais e funcionários públicos de mentalidade republicana cuja influência estava baseada nas antipatias pessoais do país contra

³⁵ Armand Marrast também foi presidente da Assembleia Constituinte. Cf. (MARX, 2011, p.41).

Luís Filipe, 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. (MARX, 2011a, p. 39 e 40).

Ao mesmo tempo em que a burguesia republicana galgava seu espaço na república burguesa, o proletariado francês, ao perceber que seus interesses não estavam contemplados na Assembleia Constituinte, adotou como tática negar a Assembleia Nacional e dissolvê-la com a reivindicação de fundar um novo governo provisório. No entanto, mesmo após o levante de Junho o proletariado foi derrotado, pois não tinha nenhuma outra força social que o apoiasse. A pequena-burguesia, o campesinato, a classe média, o exército e todas as outras frações de classe estavam convencidas e aglutinadas para garantir os poderes da assembleia constituinte.

De acordo com Marx o fracasso do proletariado deve-se ao fato de ter se lançado a construir enquanto tática um movimento que o levou a:

Experimentos doutrinários, bancos de câmbio e associações de trabalhadores, ou seja, a um movimento em que abriu mão de revolucionar o velho mundo com o seu grande cabedal de recursos próprios; ele tentou, antes, consumir a sua redenção pelas costas da sociedade, de modo privado, no âmbito das suas condições restritas de existência, e, por isso, necessariamente fracassou (MARX, 2011a, p.35).

De posse do domínio político e com maioria na Assembleia Constituinte a burguesia republicana institui a Constituição composta por um conteúdo bastante diferente do que regia a carta constitucional da revolução francesa. Declarava a república francesa como democrática e ressaltava os valores liberais da família, da propriedade e da ordem pública.

Ao mesmo tempo em que declara que a república não emprega suas forças contra a liberdade de um povo e que a escravidão não poderia existir em terra francesas, a constituição professa os territórios da Argélia e as colônias como território francês. Legitimando por meio da Constituição o colonialismo e a forma de exploração clássica das formas de acumulação primitiva.

Marx concebe a Constituição como regulamentadora dos direitos do homem egoísta, pois assim como já antecipava em *Sobre a questão judaica*, a liberdade proclamada por ela resguardava acima de tudo o direito do cidadão burguês, assim:

Cada uma dessas liberdades foi proclamada como direito incondicional do cidadão francês, cada uma, porém, dotada da 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, 2011a, p. 43).

A forma de representação instituída a partir da Constituição consagrava como pilar da democracia e da soberania republicana um parlamentarismo alicerçado no poder legislativo representado pela Assembleia Nacional e no poder executivo concentrado na figura do presidente.

Através da representação política exercida na república francesa os cidadãos elegiam os representantes da assembleia nacional. A participação dos cidadãos se restringia a participação nas eleições de 4 em 4 anos delegando.

A escolha do presidente era feita pelo voto direito, pessoal, atribuindo a figura do presidente a característica quase divina de incorporar a unidade do povo. O presidente da República francesa “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”. (MARX, 2011a, p.44). E é nesses termos que em 20 dezembro de 1848 Luís Bonaparte é eleito presidente da Assembleia Nacional Constituinte depois de Cavaignac deixar o cargo.

Luís Bonaparte chega a presidência da França como trunfo da fração burguesa camponesa e proprietária de terras contra a burguesia industrial, a vitória do campo contra a cidade. A eleição é o prelúdio do bonapartismo instaurado em seguida e o declínio das aspiração das jornadas de fevereiro, por isso:

No dia 2 de dezembro, a Revolução de Fevereiro foi escamoteada pelo volte de um trapaceiro, o que deixou a impressão de que se derrubara não mais a monarquia, mas as concessões liberais que lhe haviam sido arrancadas por séculos de luta. (MARX, 2011a, p. 29).

Da eleição como presidente até o dia do golpe Bonaparte, com o apoio de do Partido da Ordem, buscou restabelecer uma conjuntura de estabilidade que superasse o ambiente provisório sob o qual se instaurou a república constitucional. O caminho escolhido para isso fora o de colocar fim a Assembleia Constituinte lançando mão do aparato da Guarda Nacional antecipando anos antes o caráter bélico que teria o golpe.

O período em que a Assembleia Nacional foi constituída até o golpe foi descrito por Marx (2011a, p.56) como sendo dos constitucionalistas que conspiram contra a Constituição; dos revolucionários que admitem ser constitucionalistas; e de uma Assembleia Nacional que quer ser onipotente e que o tempo todo permanece parlamentarista.

O Partido da Ordem com maioria parlamentar na assembleia nacional e controlando o poder legislativo, as Forças Armadas e do poder governamental fez com que seus interesses se manifestassem como a expressão da vontade coletiva do povo. A unidade política do povo francês parecia consolidada novamente, num governo de coalizção que congregava os legitimistas e os orleanistas³⁶. A oposiçção ao bloco do Partido da Ordem era formada pela Montanha, representando o bloco defensor da república.

A contradiçção entre a forma política da república e a forma política monárquica era a expressão dos interesses opostos entre o Partido da Ordem e a Montanha. Para os primeiros a república significava a impossibilidade de que seu domínio político fosse hegemônico, sem qualquer tipo de mediaçção, pois para que pudesse ter a unidade do Estado a seu dispor precisaria disputar com os outros partidos. Não havia nada na república que fosse atrativo para aqueles monarquistas acostumados a ter todo o poder político a seu dispor e a sua vontade.

Buscando consolidar um bloco de oposiçção capaz de enfrentar os monarquistas do Partido da Ordem a burguesia democrata funda junto com os trabalhadores o Partido Social democrata, congregando uma unidade ampla de classe com o pé no parlamento e o outro nas ruas. Marx expõe essa aliança do seguinte modo:

Um programa comum foi elaborado, comitês eleitorais comuns foram instituídos e candidatos comuns lançados. A ponta revolucionária das exigências sociais do proletariado foi quebrada e foi-lhe dado um viés democrático, as reivindicaçções democráticas da pequena-burguesia foram despidas da sua forma meramente política e a sua ponta socialista voltada para fora. (MARX, 2011a, p. 62).

Para derrotar a força da Montanha na Assembleia Nacional a estratégia dos monarquistas foi fazer com que as contradiçções da Assembleia Nacional fossem tal eminentes que a permanência da Montanha se tornasse insustentável. Com isso, ao apoiar a violaçção do artigo 5º da Constituiçção, no bombardeio de Roma, o Partido da Ordem criou o cenário para o que seria também a sua derrota. Ao negar a forma política da república, os monarquistas deixaram o campo aberto para a consolidaçção do golpe de Bonaparte.

Em seguida, ocorre a dissoluçção da Guarda Nacional, tornando-a um apêndice das Forças Armadas no governo de Bonaparte. A perseguiçção à imprensa, o massacre aos

³⁶ O partido da Ordem fora formado pelos legitimistas, que representavam a fraçção da burguesia industrial francesa e os orleanistas que representavam a fraçção burguesa proprietária de grandes terras, isto é, a burguesia fundiária.

trabalhadores, a perseguição aos setores burgueses da Montanha, a violação da constituição e por fim, o estabelecimento de uma conjuntura instável e repressiva, levam a um verdadeiro estado de sítio que marcou o início da forma imperial bonapartista, deflagrada com o golpe.

4.1.2 A natureza do Estado bonapartista instaurado após o golpe de 1851

Antes de aprofundarmos a natureza do Estado bonapartista instaurado após o golpe em 1851, citaremos três eventos que tiveram importância fundamental no ato final do golpe que são a antecipação das armas que Bonaparte usaria para moldar a natureza de seu domínio político.

Primeiramente, Bonaparte arrancou da Assembleia Nacional e com apoio do Partido da Ordem a aprovação de uma lei em que “o sufrágio universal foi abolido e um domicílio de três anos no local da votação foi imposto como condição aos eleitores. A comprovação desse domicílio ficava sujeita, no caso dos trabalhadores, a um atestado a ser emitido por seus empregadores” (2011a, p. 85).

A aprovação desta lei eleitoral representa o início do fechamento do sistema político à participação mais ampla do povo francês, em especial das camadas trabalhadoras da população. O sufrágio universal que havia tornado as formas de representação política menos elitizadas, foi suprimido por Bonaparte e pela Assembleia Nacional.

Os decretos aprovados em 1792 que estabeleceram o sufrágio universal na França, apesar de restringiram a participação apenas uma parte da população foi considerado amplo e extenso para a cultura política da época³⁷. Ao colocar fim ao sufrágio universal Bonaparte não restringe apenas a participação, mas retoma através destas práticas a restauração do sistema monárquico e o faz usando a legitimidade da Assembleia Nacional estabelecida durante a República.

Para Losurdo, a ocorrência de um pensamento antidemocrático depois do Termidor e conseqüentemente a decadência do sufrágio universal se deu porque a burguesia liberal estaria diante de um dilema: por um lado, adere ao regime representativo em função antiabsolutista e antifeudal; por outro, deve impedir que a representação

³⁷ Cf. MANIN, Bernard. 1997, p. 98.

política confira uma excessiva influência às massas populares. A saída encontrada era o retorno a uma política de rígida restrição censitária dos direitos políticos que caracterizava o antigo regime: a crítica à política social dos jacobinos é feita concomitantemente com a crítica ao sistema eleitoral democrático. (2004, p.16).

Em seguida, é aprovada uma nova lei de imprensa, que suprimiu totalmente a imprensa jornalística revolucionária. A mudança na correlação de forças entre os poderes na Assembleia Nacional fez com o que *National* se mantivesse funcionando. A mudança na lei de imprensa permitiu que Bonaparte iniciasse uma verdadeira perseguição dos órgãos de imprensa tanto ligados aos setores da burguesia quanto aos identificados como porta-vozes dos comunistas, socialistas e movimentos de trabalhadores em geral.

A cartada final ocorreu com a diminuição do mínimo legal de um quinto para quase um terço dos votos válidos com a lei de 31 de Maio. Através dela a burguesia pretendia tirar clandestinamente a eleição presidencial das mãos do povo e entregá-la nas mãos da Assembleia Nacional. (MARX, 2011a, p. 86).

Apesar dos três atos que precederam o golpe de Bonaparte, a lei de 31 de Maio se assemelha à lei eleitoral por mudar os termos da participação nos processos decisórios da república. Entretanto, é mais profunda porque ela consolida o golpe de Estado contra a república por meio da Assembleia da Nacional com uma roupagem constitucional.

Enquanto isso a maior parte dos trabalhadores franceses estava arduamente consolidando a prosperidade econômica, pois não devemos esquecer que 1850 foi um dos anos mais esplêndidos de prosperidade industrial e comercial, ou seja, o proletariado parisiense estava totalmente ocupado. Contudo, a lei eleitoral de 31 de maio de 1850 excluiu-o de toda e qualquer participação no poder político. (MARX, 2011a, p. 85).

Com isso, tudo relacionado à segunda república foi contestado. Tanto os monarquistas do Partido da Ordem maioria na Assembleia Nacional, os funcionários da burocracia estatal, os oficiais das Forças Armadas, os banqueiros, as pessoas da Igreja que eram, definitivamente, antissocialistas e anticomunistas, tornaram-se ao longo das disputas pelo poder na segunda república também antidemocratas.

E na medida em que a revolução de fevereiro deixou o poder destes grupos intacto, a segunda república estabeleceu-se com uma democracia parlamentar. Mas não minou, de forma alguma, a situação social e de poder daquela velha elite conservadora. O resultado disso foi o rompimento definitivo entre o poder legislativo e o poder executivo e o golpe de 2 de dezembro.

O bonapartismo se constitui como uma forma política em que as frações de classe da burguesia mesmo que acumulassem condições de projetar seus interesses e constituir o domínio completo da estrutura econômica, não eram capazes de constituir seu domínio pleno no âmbito político.

No Estado bonapartista os mecanismos de coerção e submissão através da força não promoviam distinção entre classes sociais. No entanto, o império bonapartista consolidou e sustentou todo um arranjo institucional que permitiria a continuação e a ampliação das relações de acumulação de capital que fariam a França atingir o patamar de segundo maior país industrializado da Europa em 1870.

Isto significa que, mesmo não havendo um único projeto político de desenvolvimento das forças capitalistas na França, o projeto bonapartista, por mais autoritário e centralizado que fosse, ao garantir um padrão de acumulação do capital permitia que os interesses concretos da burguesia se identificassem com o projeto político bonapartista.

O Estado bonapartista centrado na figura de Bonaparte só poderia cumprir esse papel causando uma totalização da sociedade civil a tal modo que o Estado:

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, em que esse corpo de parasitas adquire, em virtude da 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. (MARX, 2011a, p. 77).

Consequentemente é através do fortalecimento do aparato burocrático do Estado e da supressão das principais liberdades constitucionais adquiridas através da república parlamentar burguesa, submetendo até mesmo os setores da burguesia à vigilância, ao cerceamento e a espada, que a natureza do regime bonapartista se concretiza.

O Estado assume uma forma política despótica, centralizada na figura de um único representante. A sacralização da figura de Luís Bonaparte passa pela crença mítica de que seria o único a sintetizar os interesses plurais da sociedade francesa, na crença de que o desenvolvimento econômico e a ascensão da burguesia francesa dependiam de uma figura capaz de conter a dispersão de interesses e que pelo ar de totalidade despótica eliminasse e neutralizasse os interesses que não eram os da burguesia francesa.

A legitimidade do bonapartismo teve o apoio do clero da Igreja, cujo papel se resumia em consolidar a imagem divina e universal do Estado e de seu representante máximo, Bonaparte.

Um dos meios estratégicos para a difusão dos interesses despóticos de Bonaparte como um conjunto de interesses universais da sociedade francesa eram os jornais. Depois de ter promovido uma ampla caçada aos órgãos de comunicação no período que antecede ao golpe, Bonaparte não subestimou o papel que eles teriam, assim como o clero, em consolidar sua imagem como patrono da unidade do povo francês. O apoio da aristocracia financeira a Bonaparte fica evidente quando, “no seu número de 29 de novembro, o *Economist* declara no seu próprio nome: “em todas as bolsas de valores da Europa, o presidente passou a ser reconhecido como a sentinela da ordem”. (MARX, 2011a, p.121).

Tradicionalmente o grupo com maior capacidade de impor seus interesses como o interesse de todos, pelo grau de influência que possui e pelo poder econômico que têm, controlava a decisão do déspota. No período da Assembleia Nacional da segunda república, ao contrário do que se pensava, as frações de classe da burguesia não sintetizavam o interesse plural e coletivo, muito menos se passavam como agregadoras dos diferentes interesses da sociedade civil. As disputas desses grupos visava impor seus interesses privados passando-os por interesses universais. A unidade política da sociedade se ligava por uma linha tênue de compromissos marginalmente assumidos por esses grupos.

Quando Bonaparte e a Assembleia Nacional aprovaram as leis de imprensa que limitaram a liberdade de opinião pública, eles subestimam os jornais como instrumentos de opinião na sociedade civil. A dissolução das leis de imprensa aproximou a república francesa de uma representação absoluta ao conceber que a unidade política do povo só é conquistada na pessoa do representante e, antes disso, é apenas uma multidão dispersa, tal como suas opiniões.

Notoriamente, Bonaparte buscava caminho para ser o único e exclusivo representante da unidade francesa e por isso, o bonapartismo se caracteriza por um governo forte e irrestrito que foi conquistado na subjugação do poder legislativo que é o pilar das diferentes formas de democracia representativa moderna. Não menos importante, a liberdade de opinião pública que aparece como uma característica democrática dos sistemas representativos³⁸ foi gradualmente sendo reduzida no decorrer

³⁸ Cf. MANIN, Bernard. 1997, p. 170.

dos acontecimentos antecedentes ao golpe e manteve-se como característica posterior. Assim, a república francesa foi perdendo os aspectos democráticos da representação.

Sendo assim, a segunda república francesa esteve alicerçada em uma democracia parlamentar instável e pouco consolidada. As mudanças nas leis de imprensa, nas leis eleitorais e a constante violação da constituição foram mecanismos de exceção fundantes do Império bonapartista. Isto significa que a forma imperial do bonapartismo do ponto de vista do conteúdo e da forma atuou para transformar a democracia parlamentar da segunda república francesa em algo completamente impraticável. O bonapartismo desse ponto de vista representa a deterioração da democracia parlamentar da segunda república francesa, pois as disputas entre o poder executivo e poder legislativo vão corroendo os mecanismos de representação a tal ponto que a democracia parlamentar não poderia continuar a existir.

A natureza do bonapartismo desnudou do ponto de vista econômico e político a contradição entre os camponeses e a burguesia francesa, entre o campo e a cidade. Os camponeses conseguiram durante o império de Napoleão I o rompimento com as formas de produção feudais, transformando-os em proprietários de terra e tirando-os da condição de servidão. Já o desenvolvimento econômico da França durante o Império de Bonaparte III levou os camponeses ao endividamento e a degeneração da agricultura, pois o centro da acumulação de capital estava centrado no desenvolvimento da grande indústria. A situação de vida da massa da população francesa foi descrita do seguinte modo por Marx:

Nessa escravização ao capital, para a qual inevitavelmente ruma o seu desenvolvimento, a propriedade parcelada transformou a massa da população francesa em trogloditas. Dezesesseis milhões de camponeses (incluindo mulheres e crianças) se abrigam em cavernas [...]. O Code Napoléon foi reduzido à condição de código de execução, de subastaçã o e de leilões forçados. Aos 4 milhões (incluindo crianças etc.) de pobres, vagabundos, criminosos e prostituídos que a França computa oficialmente somam-se 5 milhões que se encontram à beira do abismo existencial e que ou se abrigam no próprio campo ou desertam constantemente com os seus andrajos e as suas crianças do campo para as cidades e das cidades para o campo. (MARX, 2011a, p. 146-147).

O bonapartismo garantia sua sustentação na burocracia estatal com um governo forte centrado na cobrança de impostos. Todo o aparato do poder executivo havia sido comprado por Bonaparte. A burocracia dá origem a uma superpopulação ociosa, que não encontra lugar nem no campo nem nas cidades buscando obter cargos estatais como uma espécie de esmola respeitável e provocando a criação de novos cargos estatais. (MARX, 2011a, p. 147).

Ajustando forma e conteúdo, Bonaparte ao mesmo tempo em que se reivindica representante da burguesia defendendo o desenvolvimento econômico nacional, sustenta um Estado com uma imensa massa governamental burocrático-militar que havia sido forjada contra o feudalismo.

O exército foi a fonte de coerção e imposição da força que resultou na forma de dominação. O nacionalismo bonapartista, a defesa da pátria, o poder imperialista contra os inimigos externos, a conquista de novos territórios através da guerra-franco prussiana foram outro marco de sustentação das chamadas ideias napoleônicas.

Por último, o clero foi responsável pela formação de uma consciência religiosa que conferia ares divinos à natureza da dominação bonapartista. O conjunto formado pela burocracia estatal, o fortalecimento do exército e consciência cultivada pelo clero compuseram, para Marx, a soma das ideias napoleônicas que marcaram a natureza do bonapartismo.

4.2 A Guerra Civil na França

Desde Marx, pensar uma alternativa à sociedade capitalista, passa pela reflexão sobre a democracia, o Estado e principalmente sobre a emancipação. Nesse sentido, a Comuna de Paris representa um objeto de análise único por ser a primeira experiência dentre outros legados, porque logra a possibilidade de existir uma forma política capaz de concretizar o projeto marxiano de emancipação. Por outro, o fato de ter sido limitada a Paris e principalmente por ter durado um curto período de tempo implica que a experiência precisa ser analisada dentro da complexidade de elementos que a envolve. Reconhecer seus limites insuperáveis faz-se necessário à compreensão de como a forma política defendida nesta experiência se relaciona tanto com a noção de democracia quanto com a crítica ao Estado e a emancipação.

Nadia Urbinati³⁹ afirma que a existência de duas escolas de pensamento referenciam uma percepção acerca da democracia representativa. A primeira identificou a representação de forma combinada ao modelo elitista das instituições políticas, tendo a eleição como mecanismo de legitimação da vontade popular. Já a segunda escola, buscava

³⁹ URBINATI, Nadia. 2006, p. 192.

evitar a concentração da fonte de legitimação no Estado e suas instituições e a redução do consentimento popular a um ato de autorização.

Em geral, as narrativas acerca da Comuna de Paris a descrevem como a expressão de uma forma de democracia direta⁴⁰ e a Marx o status de defensor do seu gérmen autogestionário ou por parte de alguns ideólogos anarquistas, destacando-se entre eles Bakunin, de um possível reformismo no que tange o advento da Comuna de Paris.

Os anarquistas buscavam por essa experiência a consolidação de uma sociedade autogerida, livre das desigualdades econômicas e principalmente que sua forma organizativa representasse o fim do Estado. Bakunin em uma carta escrita a Albert Richard anuncia em referência à análise política de Paris pouco antes da Comuna eclodir:

Se Paris se revoltar e triunfa, terá o dever e o direito de proclamar a liquidação completa do estado político, legal, financeiro e administrativo, falência público e privado, a dissolução de todos os poderes, de todos os serviços, de todas funções e forças do Estado, o fogo ou a fogueira da alegria de todos os papéis, atos privado e público. Paris naturalmente se apressará em se organizar, após os trabalhadores reunidos em associações que tiverem expropriado os poderes de todos os instrumentos de trabalho, capitais e edifícios. Mantendo as armas e organizados por ruas e bairros, eles vão compor a federação revolucionária de todos bairros, a comuna federal.⁴¹

Apesar da posição de Marx sobre a Comuna ter sido referência para a polêmica com os anarquistas que compunham a *Associação Internacional dos Trabalhadores*, o fundamento teórico que os separavam tem origem principalmente nas posições que mantinham sobre o Estado.

A defesa tática feita por Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* da necessidade da tomada do poder político pelo proletariado encontrou resistência de Bakunin e outros anarquistas que perceberam na teoria da revolução expressa nesta obra a aspiração coletiva da necessidade de reconstituição do Estado, dos governos e autoridades. Para Bakunin a revolução deveria não promover a ascensão ao poder político, mas a destruição de qualquer forma de poder.

Logo após a Comuna de Paris, a conferência da AIT aprova a fundação de partidos operários para participação nas eleições, acirrando ainda mais o conflito de posições

⁴⁰ A noção de democracia no pensamento marxiano é determinante nas disputas que marcam a segunda internacional. Kautsky, Berstein e Rosa Luxemburgo protagonizaram diferentes polêmicas acerca do papel da democracia na disputa do Estado.

⁴¹ Bakunin, Mikhail. Carta à Albert Richard. In Samis, A. e Tavares, M. (orgs). Anarquismo e sindicalismo. Rio de Janeiro, SINDSCOPE, 2012, p. 96.

internas. Por essas razões, Marx é acusado de assumir uma posição reformista com relação a Comuna de Paris. Em 12 de abril de 1871 Marx escreve a Kugelmann⁴²:

Se ler o último capítulo de meu *18 Brumário*, verá que expressei ali a seguinte ideia: o próximo intento revolucionário na França, não deverá fazer senão passar de uma mão a outra o aparato burocrático militar como tem feito até agora, *sem destruí-lo*. Esta é a condição prévia para qualquer verdadeira revolução popular no continente. Por outro lado, isto é o mesmo que tratam de lograr nossos heróicos camaradas de Paris. Que flexibilidade! Que iniciativa histórica, que capacidade de sacrifício possuem os parisienses⁴³.

O impasse com os anarquistas que gira em torno da defesa de uma democracia direta, da consolidação de uma experiência auto-gestionária e da tomada do poder político com relação à Comuna de Paris é, em suma, o impasse sobre como Marx elabora novamente a crítica ao Estado. Em níveis mais abstratos a posição de Marx indica qual a percepção de Marx sobre uma forma política que substituiria o Estado burguês.

Marx qualifica a Comuna como o primeiro governo da classe trabalhadora. Sendo um fruto da atuação da classe trabalhadora guerra franco - prussiana não bastava que a classe operária se apossasse da máquina burocrática do Estado e de um poder estatal centralizado que mantinha uma polícia e um exército com o intuito de reprimir qualquer iniciativa de resistência. Um Estado que mantinha ainda uma imensa burocracia e magistratura que remetia aos períodos monárquicos.

O problema do Estado principal não era com relação às formas de governo, pois mesmo na república parlamentar ele se manteve como o centro das disputas entre facções rivais, isto é, manteve a dinâmica da luta de classes. A diferença é que seu conteúdo político mudaria de acordo com as alterações econômicas da sociedade⁴⁴ de modo que não é a burguesia que geralmente, com finalidade de dominação, recorre a este Estado nacional-popular, a este Estado representativo moderno e suas instituições próprias e não a um outro, mas é este Estado nacional e representativo o resultado de um conteúdo político determinado historicamente pelas relações burguesas:

Ao passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do Estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina do despotismo de classe. (MARX, 2011b, 55).

⁴² MARX, Karl. Carta a Kugelmann. Editorial de Ciencias Sociales, Cuba, 1975. Traducción Giannina Bertarelli. Edición tomada de Lettres à Kugelmann, Édition Sociales, Paris 1971.

⁴³ Carta a Carta de Marx a enviada Kugelmann em 12 de abril de 1871, tradução nossa.

⁴⁴ Cf. MARX, 2011b, p. 55.

Mesmo que o modo de produção capitalista seja analisado de forma mais profunda apenas em *O Capital*, significativamente o conteúdo político do Estado em *A Guerra Civil na França* é relacionado tanto ao seu aspecto nacional quanto à forma imperial. Esse aspecto representa originalidade a respeito desse tema tendo como referência as outras obras que foram analisadas neste trabalho.

Associando o desenvolvimento econômico da sociedade civil burguesa ao conteúdo do Estado, Marx designa como o processo de acumulação colonial foi fundamental ao desenvolvimento econômico das metrópoles. Mostrando que este estado nacional tornou possível a colonização de países menos desenvolvidos economicamente por países que buscavam expandir o desenvolvimento econômico nacional.

O imperialismo deste estado-nacional aparece como o elemento político-militar precursor da relação colonial que sustentou a acumulação primitiva das relações de produção do capitalismo em seu surgimento e também durante sua expansão. A acumulação primitiva será desenvolvida por Marx apenas no I tomo de *O Capital*. No entanto, a maneira como Marx desenvolve uma análise crítica do imperialismo e o do nacionalismo em *A Guerra Civil na França* apontam para uma interpretação destas categorias que não é exclusivamente econômica. Imperialismo e Estado nacional estão interligados às formas de poder do Estado da qual a Comuna de Paris se contrapõem como antítese. Diz Marx:

O imperialismo é a forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, a forma acabada do poder estatal que a sociedade burguesa nascente havia começado a criar como meio de sua própria emancipação do feudalismo, e que a sociedade burguesa madura acabou transformando em meio para a escravização do trabalho pelo capital. (MARX, 2011, p. 56).

Nesse sentido, talvez, a chave de entendimento do advento da Comuna de Paris não seja o fato de ter sido a primeira experiência de tomada do poder pela classe operária como acreditam alguns teóricos, mas ter sido uma experiência histórica de constituição de poder além e aquém desta forma de Estado nacional-imperialista. Portanto, analisar os conceitos de democracia e Estado a partir da Comuna de Paris implica compreender quais as relações sociais a constituíram como uma forma política comunal e antagônica a forma imperial.

Dentro da mesma lógica, Walter Benjamin admite que a Comuna de Paris dissipou a ilusão de que o proletariado pudesse colher os frutos da revolução aliado à burguesa. Assim, escreve na *Exposé* em 1935 que a Comuna:

[...] Ela dissipa a ilusão de que seria tarefa da revolução proletária completar, de mãos dadas com a burguesia, a obra de 1789. Tal ilusão domina o período que vai de 1831 a 1871, da Insurreição de Lyon até a Comuna. A burguesia jamais compartilhou desse erro. (2006, p. 148)

A forma imperial burguesa consolidada por Luís Bonaparte havia chegado a um impasse que resultou na rendição de Luís Bonaparte e do exército francês durante a guerra franco-prussiana que se inicia em 1870. *A Guerra Civil na França*, publicada em 1871 é a posição política da AIT sobre a guerra franco-prussiana.

O fim do império e a proclamação da terceira república são sucedidos pelo estabelecimento da Assembleia Nacional, com uma maioria de monarquistas que se mostravam favoráveis à rendição da França à Prússia negociando a submissão da França a Bismarck que buscava a unificação alemã.

Em 1871 Thiers e Jules Favre negociaram a rendição definitiva da França assinando um Tratado de Paz com Bismarck que previa o pagamento de reparação de guerra no valor de 5 bilhões de francos, a posse da Alsácia e da parte oriental de Lorena e o sítio de Paris⁴⁵.

Os trabalhadores parisienses, por sua vez, se insurgiram definitivamente contra o poder do Estado. Na ocasião, a Comuna de Paris surge como a forma política resultante dos esforços do povo parisiense em superar o Estado bonapartista.

A Comuna surge como a forma política de antítese ao Estado burguês e possibilita que Marx retome novamente sua crítica sobre o Estado em *A Guerra Civil na França*. Desta vez analisando-o enquanto uma forma política estatal e imperialista, pois o despotismo e o militarismo constituído nos anos anteriores era resultado de um processo de acumulação do capital apoiado na exploração de novas colônias.

4.2.1 A COMUNA DE PARIS: A FORMA POLÍTICA DA EMANCIPAÇÃO

Considerando que a emancipação é a afirmação de toda a vida social como *práxis* pela qual os seres humanos promovem a autoprodução consciente da realidade, o exame da Comuna de Paris surge do vínculo da Comuna de Paris com o conceito de emancipação

⁴⁵ Cf. Marx, 2011b, p.16.

marxiana cujo conteúdo remete ao processo social de conquista do poder político pelos parisienses.

Formada por blanquistas, proudhonistas, moradores parisienses sem qualquer filiação política, artistas, escritores, a composição da Comuna de Paris contava com parte da Guarda Nacional que discordava da posição de Thiers de aceitar o Tratado de Paz e também aglutinava pequenos grupos burgueses. Em sua diversidade⁴⁶ o que remetia ao caráter revolucionário e emancipatório na Comuna não era necessariamente sua composição, mas o conteúdo das mudanças efetivas realizadas pelo conjunto dos comunnardos. O que a determinava como uma forma de poder político e de governo estruturalmente diferente das formas de governo republicana e monarquista que os franceses vivenciaram anteriormente.

Logo que se estabeleceu, a Comuna de Paris devolveria ao corpo social as forças delegadas ao Estado. Para Marx, o conteúdo social da Comuna de Paris colocava em lados opostos democracia e Estado.

Na Comuna a polícia e o exército foram substituídos pelo povo armado para manter uma medida de defesa perante a ameaça estrangeira de invasão no contexto da guerra franco-prussiana. A Comuna logo nos primeiros dias aprovou a abolição do alistamento e com isso pretendia selecionar os mais comprometidos com seus anseios e tirar as ações de defesa das mãos daqueles que poderiam trair os parisienses, seja entregando as estratégias militares para as tropas de Bismarck ou para os contra revolucionários que se opunham a Comuna.

Mesmo após a abolição do alistamento não houve abandono massivo dos fronts de autodefesa. As mulheres desempenharam um papel expressivo na defesa de Paris ainda que sua participação na Guarda Nacional ou no serviço militar francês fosse praticamente inexistente até então.⁴⁷

A substituição do poder da polícia pelo povo armado pode representar ainda a tentativa de substituição dos artifícios de dominação pela força e pela violência característicos do Estado moderno. Especialmente dadas as características da forma

⁴⁶ Em entrevista de ao jornal *The World* em 18 de julho de 1871, Marx ao ser questionado a respeito de haver uma conspiração da AIT para organizar a Comuna de Paris responde: “Então ela foi também uma conspiração dos maçons, já que a participação deles não foi nada pequena”. (MARX, 2011b, p. 216). Também neste trecho da entrevista ele é enfático em afirmar a importância dos trabalhadores na Comuna de Paris.

⁴⁷ Em 18 de março de 1871, as mulheres foram as primeiras a dar o alarme de que as tropas do governo tentaram retirar as armas das colinas de Montmartre e desarmar Paris. Se puseram diante das tropas e impediram que as armas fossem retiradas, chamando o proletariado e a Guarda Nacional para defender a cidade. (D'Atri, 2011).

imperial bonapartista, substituí-la por uma forma de segurança popular representava a insubmissão e o estabelecimento de uma forma política que tinha na guarda nacional a fonte de autodefesa do povo francês. Fosse contra as aspirações imperialistas e expansionistas de Bismarck ou contra as aspirações imperialistas e expansionistas de Bonaparte e depois de Thiers e dos monarquistas da Assembleia Nacional.

No golpe impetrado em 2 de Dezembro de 1851 o exército de soldados embriagados e corrompidos por dinheiro promoveu uma verdadeira carnificina documentada por várias fontes historiográficas. Os soldados protagonizaram a face repressora e violenta do Estado contra o povo francês e também contra os deputados que organizavam a resistência na Assembleia Constituinte. Até mesmo Victor Hugo⁴⁸, caracteriza o papel do exército do seguinte modo: “na quinta feira 4 de dezembro de 1851, a população inofensiva de Paris, a população não engajada no combate foi metralhada sem aviso prévio e massacrada com o simples objetivo de intimidação.” (1996, p.83)

O exército protagonizou junto de Bonaparte nos períodos que antecederam a Comuna de Paris, um domínio violento e coercitivo, por isso, é possível que a organização do povo armado na Comuna representasse um contraponto militar ao modo como o exército francês se comportou perante seu povo em situações que antecederam a experiência, em especial, no golpe.

Do ponto de vista do poder, Marx esclarece que “a primeira condição para a manutenção do poder político é transformar [a] maquinaria estatal e destruí-la – um instrumento de domínio de classe”. (MARX, 2011b, p. 169). Para isso a Comuna precisaria também mudar a forma e o conteúdo do poder estatal, isto é, mudar a forma em que o parlamento e o governo mantinham através da maquinaria do Estado todo o poder centralizado.

Para isso deliberou-se pela ampliação do sufrágio, estabelecendo outra forma de relação entre representante e representado e excluindo os critérios que tornavam os representantes distintos dos demais. Cai a ilusão de que a administração e o governo político seriam mistérios, funções transcendentais a serem confiadas apenas a uma casta de iniciados – parasitas estatais, sicofantas ricamente remunerados e sinecuristas ocupando altos postos (MARX, 2011b, p.130).

⁴⁸ No prefácio da segunda edição do *18 de Brumário* (1869), Marx faz um contraponto a análise do golpe feita por Hugo em sua obra *Napoleão, O Pequeno* publicada em 1852 e que segundo ele a análise de “Victor Hugo se limita a invectivas amargas e espirituosas contra o responsável pela deflagração do golpe de Estado”. (MARX, 2011, p. 18).

A escolha dos representantes na Comuna de Paris era feita através de eleições e havia um tipo de representação na escolha daqueles que seriam os representantes. Nessa passagem de *A Guerra Civil na França*, Marx descreve como era feita a escolha dos representantes na Comuna de Paris:

A Comuna era formada por conselheiros municipais, escolhidos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade, responsáveis e com mandatos revogáveis a qualquer momento. A maioria de seus membros era naturalmente formada de operários ou representantes incontestáveis da classe operária. A Comuna devia ser não um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo. (MARX, 2011b, 56-57).

No que diz respeito às teorias das formas de governo não podemos deixar de notar que a Comuna contrapõe os princípios de correlação entre o poder legislativo, o poder governamental e o poder do monarca que constituíam os momentos de unidade na monarquia constitucional hegeliana. Como um órgão de trabalho executivo e legislativo a Comuna também se organiza fora da combinação montesquiana de divisão dos poderes e funções estatais.

Por si só a combinação de um órgão executivo e legislativo não indica que é um boa ou uma má forma de organização dos poderes. Como critérios objetivos para análise é importante lembrar que a Comuna se restringiu ao governo de Paris e isso circunscreve um limite de território e de quantidade de pessoas muito menor do que uma forma estatal de um Estado-nação. Para saber sobre a eficácia de tal modelo teríamos de submetê-lo ao crivo da análise histórica e, nesse sentido, não foi encontrada nenhuma indicação em *A Guerra Civil na França* de seu fracasso. Sobretudo, é importante também recordar que não se pretende com isso transformar a Comuna em uma receita a ser aplicada em todas as circunstâncias históricas.

A revogabilidade de mandato instituída na Comuna estabeleceu um tipo de mandato imperativo em que necessariamente a vontade e a decisão da maioria deveria corresponder a decisão do delegado, com isso a autorização dos delegados eleitos precisava ser sempre renovada, pois não era uma autorização absoluta e sim uma autorização de conteúdo, contrariando as formas institucionais tradicionais do governo representativo que permitia aos representantes uma certa independência com relação àqueles que representam.

De acordo com Manin⁴⁹, nenhum dos governos representativos estabelecidos desde o final do século XVIII autorizou mandatos imperativos ou vinculou às instruções dadas pelos eleitores as decisões tomadas pelos representantes. Também nenhum deles, de forma durável aplicou a revogabilidade. Assim, o sistema representativo não autorizava duas práticas que poderiam privar os representantes de qualquer tipo de independência: o mandato imperativo e revogabilidade de mandato. Ambos implementados na escolha dos representantes na Comuna contrariando os mecanismos de representação comuns nos sistemas representativos modernos.

Do mesmo modo, o mandato imperativo, que sustentou a tomada de decisões na Comuna de Paris, se opôs aos modelos mais comuns de representação política nas teorias filosóficas, a exemplo da representação hobbesiana.

No capítulo XVI do *Leviatã* Hobbes distingue o ator do autor dizendo: “quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o ator age por autoridade”⁵⁰. Isto faz com que o ato de representar para Hobbes esteja associado a uma relação que se dá entre o ator e o autor mediada pela ausência ou não de autorização. Essa autoridade é entendida como a concessão do direito de representar a outrem. A autorização é o vínculo que une ator e autor e é uma obrigação do representado e não do representante, ou seja, do autor e não do ator.

Para Hobbes o problema da unidade política consiste no estabelecimento de uma autorização que vincule aquele que representa (ator) daquele que é representando (autor).

Por isso, Hobbes afirma ainda: “é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão”.

Manin ao analisar a história da representação política na França destaca que apesar de sua importância, não era a ampliação dos direitos dos representados que estava no centro da discussão sobre a representação na França, mas a distinção daqueles que poderiam ser os representantes. Além de estabelecer critérios para o sufrágio universal, a sociedade francesa manteve com rigor os critérios de distinção para que alguém pudesse se candidatar e ser eleito representante a algum cargo.

⁴⁹ Cf. MANIN, p. 163

⁵⁰ HOBBS, p. 89

Ao analisarmos esse tema anteriormente (Cf. p. 82) mencionamos o papel que a retirada do sufrágio universal teve no golpe de Bonaparte pela expressiva cultura de ampliação da participação da qual dispunha a sociedade francesa. A retomada do sufrágio universal na Comuna corresponde a um histórico de luta para serem incluídas nos processos de decisão e na conquistas de direitos civis nas agitações revolucionárias do século (1830, 1848, 1871). E ainda a participação das mulheres na Comuna foi crucial na defesa de Paris e no estabelecimento da Comuna com relação aos fronts de defesa.

Sobre as relações de gênero na Comuna a única menção de Marx em *A Guerra Civil na França* descreve o modo como a prefeitura, sob ordem da Comuna deu “ordem às *mairies*⁵¹ de, quanto a indenização de 75 cêntimos, não fazer distinção entre as mulheres chamadas de ilegítimas, as mães e as viúvas dos guardas nacionais”. (MARX, 2011b, p. 58).

Considerando que no código civil napoleônico as uniões consensuais que não fossem regularizadas pelo Estado não eram consideradas legítimas e aos filhos destes relacionamentos não era assegurado os direitos cabíveis, ao reconhecer como legítimo o direito das mulheres “ilegítimas”, a Comuna subverte o uso da lei que é o instrumento jurídico de ordenação de uma lógica de submissão entre as próprias mulheres, as designando como dignas e as não dignas.

De acordo com o artigo III, o poder seria exercido pelos conselhos de bairro eleitos, sendo eleitores e elegíveis para estes conselhos de bairro todas as pessoas que nele habitassem e que tivessem mais de 16 anos de idade. As mudanças feitas pela Comuna reconfiguraram a forma estrutural de governo da cidade de Paris, tornando os mecanismos de participação mais amplos e possibilitando que os processos de decisão e gestão da cidade fossem feitas por um número maior de pessoas.

Marx ressalta que a forma política da Comuna de Paris não era a reprodução do Estado em suas diferentes forma de organização política, quais sejam, a república, o império. Por isso a designamos como uma forma política e não como um novo Estado. Não se trata, portanto de um estilo, mas sobretudo de acentuar que enquanto uma forma política a Comuna não poderia se esgotar na experiência de Estado vivenciada na sociedade burguesa moderna. A Comuna é a negação do Estado e do poder executivo e parlamentar que:

⁵¹ Mairies eram espécies de prefeituras, comandadas por administradores locais. Cf. MARX, 2011b, p. 58

Foi, portanto, uma revolução não contra essa ou aquela forma de poder estatal, seja ela legítima constitucional, republicana ou imperial. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, este aborto sobrenatural da sociedade, uma reassunção, pelo povo e para o povo, de sua própria vida social. Não foi uma revolução feita para transferi-lo de uma fração das classes dominantes para outra, mas para destruir essa horrenda maquinaria da dominação de classe ela mesma. Não foi uma dessas lutas insignificantes entre as formas executiva e parlamentar da dominação de classe, mas uma revolta contra ambas essas formas, **integrando uma à outra**, e da qual a forma parlamentar era apenas um apêndice defeituoso do Executivo. (MARX, 2011b, p.127).

Em todo o período que antecedeu a Comuna a força ideológica do bonapartismo encontrou no clero da Igreja o reforço que lhe atribuía sua auréola divina e ajudava a justificar perante o povo francês a natureza divina de seu governo.

A Igreja era responsável pela formação de uma identidade que correspondia às determinações objetivas da sociedade burguesa da época transpondo para o nível da consciência uma cópia exata das relações econômico-políticas.

Na Comuna a Igreja é separada do Estado; o orçamento religioso é suprimido; todos os estados clericais são declarados propriedades nacionais (3 de abril). (MARX, 2011b, p. 118). A separação entre a Igreja e a forma política na Comuna remete tanto à negação da relação promíscua entre Bonaparte e o clero, como também à negação da atribuição de um estatuto divino ao Estado confirmada pelo reino dos céus. Lembremos que no segundo capítulo a separação entre a Igreja e o Estado é vista por Marx como um avanço dentro do Estado político ainda incapaz de esgotar em si mesma a perspectiva geral da emancipação.

Na *III Tese sobre Feuerbach* Marx discorre brevemente sobre o vínculo entre a emancipação anunciada pelo materialismo e a educação, vejamos:

A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. (MARX, 2007, p. 538).

A educação na Comuna, por sua vez, consistiu na fundação de universidades denominadas livres. Deu-se aos estudantes aprovados em seus exames os meios de praticar à docência, independentemente dos títulos de doutor (títulos a serem conferidos pela faculdade). O intuito provável dessa medida, implica no reconhecimento de outros

modos de compartilhamento de conhecimento que não fossem somente as instituições formais, a exemplo do clero.

A educação clerical cumpria o papel de formação da consciência para reprodução das mesmas relações que fundam a ordem totalizante das relações sociais da sociedade burguesas. Logo, deste ponto de vista, as ações da Comuna poderiam ser tomadas como experiências emancipadoras na medida em que objetivavam não a reprodução das relações objetivas e ideológicas das relações burguesas, mas buscavam afirmar objetivamente um novo tipo de sociabilidade por meio da educação.

Na dominação burguesa o direito e o aparato jurídico, originários da lógica de defesa da propriedade privada, subjagam a justiça ao status de vingança e o direito como ferramenta de punição e dominação. Na Comuna decidiu-se pela suspensão das execuções provisórias de pena que caracterizava os presos como presos políticos. Do ponto de vista do direito esse é um fato de grande relevância, porque contemporaneamente a suspensão de execuções provisórias remete às características de uma sociedade democrática. Vejamos:

A Comuna encarregou [um] de seus membros – Protot – de realizar uma investigação. Cento e cinquenta pessoas [foram] libertadas por ele, as quais, tendo sido presas havia seis meses, ainda não haviam sido submetidas a nenhum exame judicial; muitas delas, já presas sob Bonaparte, haviam estado na prisão por um ano sem nenhuma acusação ou exame judicial (9 de abril). (MARX, 2011b, p. 119).

Após o exame de alguns elementos que subsidiam uma perspectiva emancipatória da Comuna, gostaríamos de reafirmar o critério objetivo de maior relevância para fundamentar o argumento de que a Comuna de Paris forneceu os elementos necessários para constituição de uma forma política que aporta em si mesma a centelha da emancipação anunciada por Marx. A Comuna insurgiu como a antítese da forma imperialista do Estado bonapartista que seria espelho para as formas imperialistas sucessoras. Portanto, a excepcionalidade da Comuna está na sua capacidade de contestar o fim da história ao despertar ainda hoje os anseios por uma nova sociabilidade além das experiências constituídas na era do capitalismo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despolitização do Estado promovida por Marx a partir da crítica ao pensamento hegeliano inaugura um momento completamente novo para a filosofia política. Com efeito, para o método marxiano que surge a partir de então o Estado deixa de ser um pressuposto da organização social, deixa de ser uma exigência e converte-se numa forma política cujo conteúdo é determinado pela dinâmica dialética da realidade.

Bobbio afirmava não ser possível encontrar uma teoria do Estado em Marx sob o argumento de que a dimensão negativa da política e das formas de governo presente no conjunto das obras de Marx e Engels impediriam tanto a efetivação de uma teoria geral do Estado quanto de uma teoria do estado socialista. Em completa contraposição a Bobbio neste trabalho destacamos ser possível encontrar em Marx tanto uma teoria sobre forma política, bem como uma teoria histórica do Estado que não é contingente, mas que está assentada na análise do capitalismo.

A partir do método marxiano as formas econômicas, jurídicas e políticas são dadas pelas relações dos seres humanos entre si e com a natureza. Essa é a abertura que permite a dessacralização da natureza do Estado e do modo de produção capitalista. Se não são relações naturais, mas relações produzidas pelas próprias relações humanas existe a possibilidade da diferença, da mudança, da alteração real destas relações.

Partindo de uma análise da sociedade burguesa Marx revela o papel fundamental que a formação histórica da sociedade civil burguesa teve na formação do Estado e do direito. Estado e direito seriam a partir desta perspectiva instrumentos pelos quais a dominação classista consolidam a legitimação do poder por meio da ideologia. Esse é o escopo da discussão presente no primeiro capítulo desta dissertação que subsidia a análise da sociedade burguesa e que aponta para a extinção da forma jurídica e da forma política.

No cerne dessa questão em *Sobre a Questão Judaica* o direito é apresentado como a teoria de legitimação da forma jurídica da sociedade burguesa. O direito burguês pressupõe uma noção de liberdade restrita ao cidadão burguês, circunscrita pela emancipação política característica do Estado político. A emancipação humana torna-se o horizonte possível e desejável, pois só uma sociedade emancipada poderia estabelecer relações sociais completamente diferentes das relações da sociedade burguesa.

Para isso, é preciso pensar a emancipação como uma mudança na vida e na consciência de mulheres e homens que viveram toda uma vida se relacionando a partir de

uma única lógica, a do capitalismo. Emancipar parece ter mais a ver com um reinventar um mundo de significados e um mundo de coisas já constituídas. Reaprender a ser-no-mundo a partir das relações que os seres humanos estabelecem entre eles e com a natureza.

É por essa razão que o projeto socialista almeja a emancipação. Esta é a justificativa teórico-filosófica para a liberdade e ao mesmo tempo uma exigência prática para a consolidação de uma sociedade de seres livres. A emancipação é portanto, um conceito chave à compreensão as nuances que a forma política no decorrer da obra de Marx.

Nesse contexto, no quarto capítulo deste trabalho pensamos a Comuna de Paris como a forma política da emancipação. Dentro de seus limites a experiência da Comuna de Paris lança a ideia de uma alternativa à forma imperialista e militarizada que a sociedade burguesa lançara mão no regime bonapartista.

Partindo do contexto histórico em que se deu a consolidação da sociedade burguesa, a Comuna foi uma experiência concreta e empírica completamente distinta das experiências denominadas por Arendt como totalitárias.

Mesmo que não se possa falar que a Comuna em 40 dias seria capaz de eliminar completamente todas as relações políticas, ideológicas e econômicas construídas na sociedade burguesa a Comuna demonstrou ser possível estabelecer outra forma política de organização social que não fosse reagida completamente pela racionalidade das formas burguesas e capitalistas.

Do ponto de vista teórico-metodológico não foram explorados todos elementos que envolvem a experiência da Comuna de Paris, porque isso demandaria uma pesquisa historiográfica mais profunda. No entanto, o que foi possível avançar até aqui nos permite por ora sustentar que há no pensamento marxiano abertura para pensar uma forma política não-estatal. O termo forma política é empregado para demarcar no âmbito mais abstrato que as experiências estatais estão relacionadas às formas políticas características da sociedade burguesa.

Logo, nossa argumentação ao longo deste trabalho dissertativo pretende demonstrar que a Comuna de Paris não é retomada como o exemplo de uma experiência a ser reeditada, mas porque ela aporta a possibilidade de uma sociedade emancipada a partir do pensamento marxiano.

Este estudo possibilitou estabelecer uma relação entre o conceito de emancipação e a crítica contundente da sociedade burguesa feita por Marx. Mesmo que o conjunto das

obras selecionadas nesta dissertação não representem o todo do marxismo ou que de fato não seja possível assumir que superem os elementos idealistas como propõe Althusser o estudo sobre a caráter fundamental que a emancipação terá para o pensamento marxiano e para o aprofundamento da crítica à sociedade burguesa continua ainda em aberto em termos de abordagem filosófica do pensamento de Marx. Se o materialismo maduro só será encontrado em *O Capital* quais os elementos teóricos e metodológicos trilhados no percurso teórico de Marx nos permite pensar forma política e forma jurídica? Em outras palavras é possível pensar a forma mercadoria e compreender profundamente as raízes das relações de classes da sociedade burguesa sem levar em conta a relevância que as teses de Feuerbach podem ter para a fundamentação do materialismo marxiano?

Certamente essas questões não foram esgotadas neste trabalho e apontam para uma necessidade de compreender de forma mais profunda o conceito de emancipação para o pensamento marxiano e como este conceito pode ser fundamental para pensar uma forma política baseada na verdadeira democracia e na extinção das relações de exploração classista do Estado burguês.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- _____. *Por Marx*. Campinas, Editora UNICAMP, 2015.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Educação e Emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BAKUNIN, Mikhail. “Carta à Albert Richard”. In Samis, A. e Tavares, M. (orgs). *Anarquismo e sindicalismo*. Rio de Janeiro, SINDSCOPE, 2012.
- BAUER, Bruno. *L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres* (1843). Tradução do alemão para francês de Jean-François Poirier. Disponível em: <https://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf>. Acesso em: 15/02/2019.
- BENJAMIN, W. *A modernidade*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.
- BALIBAR, Etienne. *The Dictatorship of de proletariat: a Review*. In: *Theoretical Review*. Nova York, vol. 1, nº. 2, November-December, 1977.
- BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- BOBBIO, Norberto. Existe uma doutrina marxista do Estado. I: O Marxismo e o Estado: Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- D’ ATRI, Andrea. *Comuna de Paris: mulheres parindo um mundo novo*. In: *Lutas Sociais*, São Paulo, n.º 25/26, p.276-286, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. Editora Elefante, 2017.
- GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, A política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- GIAROLA, Shênia Souza. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.
- HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. São Paulo: Global, 1983.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes. 2003 [1651].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. - São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Prefácio: Filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

- HUGO, V. *Napoleão – O Pequeno*. Tradução Márcia M. de Aguiar, São Paulo, Ensaio, 1996.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LENINE, Vladimir Ilitch. *O Estado e a revolução*. In: *Obras Completas*. Vol. 2. Lisboa-Moscovo: Editorial “Avante”; Edições Progresso, 1978.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para um ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo, Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, György. *Para Uma Ontologia do Ser Social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: University of Cambridge, 1997.
- MAAR, Wolfgang Leo. *O que é Política*. Coleção Primeiros Passos, vol.54, São Paulo, Editora Brasiliense, 16ª ed., 1994.
- MARX, Karl. *Carta a Kugelman*. Editorial de Ciencias Sociales, Cuba, 1975. Traducción Giannina Bertarelli. Edición tomada de Lettres à Kugelman, Édition Sociales, Paris 1971.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011a.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo Boitempo Editorial, 2011b.
- MARX, Karl. *A luta de classes na França*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- PAUL, Thomaz. *Considerations on the State*. In: *Quaestio Iuris*, vol 08, n.º 02, Rio de Janeiro, 2015. pp. 892-897.
- POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

POLITZER, Georges; BESSE, Guy; CAVEING, Maurice. *Princípios fundamentais de filosofia*. São Paulo: Hemus, 1942.

POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o poder, o socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

URBINATI, Nadia. *O que torna a representação democrática?* In: *Lua Nova*, São Paulo, 2006, n.º. 67, p.191-228.

VIANA, Nildo (Org.). *Escritos Revolucionários Sobre a Comuna de Paris*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2012.